

УДК 17
ББК 87.7
М79

Книжная серия «Мысль и Слово»

Серия основана в 2017 году

В подготовке серии принимают участие ведущие специалисты Института философии Российской академии наук и журнала «Вопросы философии»

Ответственный редактор и автор проекта:

Татьяна Геннадьевна Щедрина

Международный редсовет серии:

Н.С. Автономова, А.А. Гусейнов, М. Денн (Франция), В.К. Кантор,
М.С. Киселева, А.Д. Король (Белоруссия), В.А. Лекторский,
Л. Луцевич (Польша), Т. Немец (США), Б.И. Пружинин, Ю.В. Синеокая,
А.В. Смирнов, Н.Н. Трубникова, К. Хуфен, А.В. Черняев, Т.Г. Щедрина,
В. Янцен (Германия)

М79 Мораль в современном мире и проблемы российской эти-
ки / Под ред. Б.И. Пружинина. М.; СПб.: ЦГИ «Принт»,
2017. —223 с.
ISBN

Эта книга — результат Всероссийской конференции, посвященной обсуж-
дению ситуации, сложившейся в области современных этических исследо-
ваний и перспектив разработки этической проблематики в отечественной
философской этике. В центре внимания авторов — место этики в филосо-
фии, статус прикладной этики в современной науке, проблема моральных
ценностей, агатологическая альтернатива в метаэтике и др. Книга пред-
назначена не только для философов-профессионалов, но и для широкого
круга читателей, интересующихся судьбами философии, этики и морали в
современном мире.

ISBN ???

© Т.Г. Щедрина, автор проекта,
ответственный редактор серии, 2017
© Б.И. Пружинин, редактор тома, 2017
© Коллектив авторов, 2017
© ЦГИ «Принт», 2017

Оглавление

<i>Б.И. Пружинин</i> Предисловие	7
<i>А.А. Гусейнов</i> Этика и ее место в философии	10
<i>А.В. Прокофьев</i> Нормативная этика: задачи и методологические модели.....	33
<i>А.В. Разин</i> Современная этика и философия: тенденции развития и вызовы	46
<i>О.П. Зубец</i> Этика: философия или моралеведение?	63
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Трансформация учения об обязанностях стоиков и цистерон в сочинении Амвросия Медиоланского «Об обязанностях священнослужителей»	82
<i>А.Г. Гаджикурбанов</i> О метафизике М.М. Бахтина	92
<i>О.В. Артемьева</i> Мораль без метафизики	108
<i>В.Н. Назаров</i> Вероятностная модель этики в контексте неклассической рациональности (лексикографический аспект)	116
<i>Б.Г. Юдин</i> Выступление на «круглом столе».....	128
<i>Р.Г. Апресян</i> Философия, этика, практика.....	132

<i>Б.Н. Кашиников</i> О характере морального просвещения России и его отношении к просвещению Европы	143
<i>Е.Д. Мелешко</i> Этика откровения в религиозно-философском синтезе Л.Н. Толстого.....	161
<i>А.В. Бабанов</i> Этическое и сверхэтическое: особенность философской мысли Шестова	171
<i>В.И. Бахитановский</i> Прикладная этика: концептуальные подходы от инновационной парадигмы и опыт их применения в этическом проектировании	187
<i>В.К. Шохин</i> Ценности, преференции, блага и агатологическая альтернатива в метаэтике	201
Сведения об авторах.....	221

Б.И. Пружинин

Предисловие

Сегодня интенсивно меняется духовная атмосфера в стране и мире, поэтому этическая проблематика становится важнейшим элементом философской работы как у нас в стране, так и за рубежом. Очевидно, что на фоне глобализации современную ситуацию в этике можно адекватно понять только в широком историческом контексте философских опытов в этой области. Вместе с тем, в российской этике выявились и серьезные, по сути философско-методологические проблемы, которые и обсуждаются авторами сборника.

Результаты обсуждения имеют как теоретическую, так и практическую значимость для осмысления современных этических проблем российского общества и для расширения сферы этических исследований.

Стержневую проблему, вокруг которой разворачиваются современные этические исследования, можно сформулировать так: каковы условия и процедуры философского обоснования морали в плюралистическом мире. В российской этике эта проблема ставится и обсуждается в специфическом социокультурном и философском контексте. Сложившиеся в советский период методологические и теоретические традиции оказались достаточными для сохранения философской базы исследований на период концептуальной и мировоззренческой переориентации философской этики. Однако сегодня в российском этическом сообществе возникла острая потребность в переосмыслении путей, подходов и концептуального аппарата этической проблематики.

Эта книга — результат Всероссийской конференции «Мораль в современном мире и проблемы российской этики», посвященной обсуждению ситуации, сложившейся в области современных этических исследований и перспектив разработки этической проблематики в отечественной философской этике. Она дополняет и разворачивает основные направления дискуссии, представленной в журнале «Вопросы философии»¹. Авторы ставят перед со-

¹ Пружинин Б.И., Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Бахитановский В.И., Гаджигурбанов А.Г., Гусейнов А.А., Зубец О.П., Кашиников Б.Н., Назаров В.Н., Перов В.Ю., Прокофьев А.В., Разин А.В., Шохин В.К., Юдин Б.Г. Мораль в современном мире и проблемы российской этики. Материалы конференции — «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. № 10. С.

бой задачу проанализировать нравственные альтернативы современного мира, обусловленные ориентацией этики на абсолютные основания нравственности, с одной стороны, и фактической релятивностью этических норм, с другой, что выражается в отрыве прикладных этик от философской этики. В центре дискуссий на конференции были связанные с этой альтернативой проблемы и трудности в российских этических исследованиях и попытки определить приоритеты их развития на ближайшее будущее. Однако все участники возникавших в ходе обсуждения острых дискуссий были согласны в том, что современную ситуацию в этике можно адекватно понять только в широком историческом контексте философских опытов в этой области и прежде всего, в контексте релевантной философско-методологической проблематики.

На конференции обсуждались следующие темы: этика в системе философского знания; философская этика и нравственные альтернативы современного мира: абсолютные основания нравственности и релятивность этических норм; концептуальные основания современной российской этики; тематические приоритеты и теоретические продвижения в современной российской и зарубежной этике; тематические лакуны в современных российских этических исследованиях; перспективы прикладной этики и ее роль в развитии философской этики; проблемы преподавания этики.

В ходе дискуссии ясно обозначились, я бы даже сказал, очень ясно обозначились линии размежевания позиций при обсуждении перспектив этики и, соответственно, довольно ясно обозначились контуры современной этической проблематики в целом. Не задачи, а именно фундаментальной проблемы современной этики. С одной стороны, будущее этики связывается с радикальной трансформацией ее концептуальных оснований, позволяющей ей стать «первой философией» и тем самым возвращающей ей статус должного по отношению к современной нам нравственной реальности. С другой, перспективы этики усматриваются в совершенствовании концептуального инструментария для прикладных этических исследований, направленных на разработку различного рода моральных кодексов для разнообразных социальных институций. Замечу, поиски в этом направлении идут в русле процессов прикладнизации, захвативших современную науку. Но если не погружаться в детали, то прошедшая дискуссия очень ясно показывает, что вся современная этика ищет пути к реальности, ищет способы воздействия на современное состояние нравственности.

Конференция проходила в форме «круглого стола», а это особый тип обсуждения философских проблем. «Круглый стол» имеет целью выявить наиболее актуальную сегодня, требующую неотложного обсуждения тематику. Предложенные вопросы лишь задают направление разговора, но не ограничивают его жестко. Но тем интереснее оказались результаты нашей работы, представленные в этой книге.

Этика и ее место в философии

В статье рассматривается место этики в философии. Показано, что господствующей тенденцией европейской мысли был взгляд, согласно которому этика является периферийной (вторичной, производной) частью философии по отношению к онтологии и теории познания. В рамках такого подхода оказалось невозможно обосновать представление о морали как изначальной и безусловной ценности, а также идентифицировать ее в отличии от других, сопредельных с ней феноменов. В философии начиная с середины XIX века наметился поворот и этика из учения о морали трансформировалась в ее критику. Обосновывается мысль о том, что мораль является базисом сознательной человеческой деятельности, а этика — первой философией. Такой подход намечен в учении о философии поступка М.М. Бахтина.

Ключевые слова: этика, мораль, философия, софисты, Сократ, Ницше, Бахтин, ответственность.

Abdusalam Guseynov

ETHICS AND ITS PLACE IN PHILOSOPHY

The article discusses the place of ethics in philosophy. It is shown that the leading tendency of the European thought used to be the view according to which ethics is a peripheral (secondary, derivative) part of philosophy in relation to ontology and epistemology. Within this approach the justification of the idea of morality as primary and unconditional value, as well as its identification in its difference from other phenomenon adjoining it, appeared to be impossible. In the middle of the XIX century there was a visible turn and ethics transformed from a doctrine of morality to its criticism. The author justifies the idea that morality is the basis of the conscious human activity, and ethics is the first philosophy. This approach has been proposed in the M. Bakhtin's philosophy of the act.

Key words: ethics, morality, philosophy, sophists, Socrates, Nietzsche, Bakhtin, responsibility.

Разногласия в понимании своего предмета свойственны философии с момента ее возникновения. Обобщая мнения древних по этому вопросу, Секст Эмпирик пишет, что одни сводили ее к физической части, другие — к этической, третьи — к логической; некоторые выделяли в ней две части: физическую и этическую; физическую и логическую; этическую и логическую. Более совершенной, с его точки зрения, является позиция тех, которые выделяли три части и говорили, что «одно в философии есть нечто физическое, другое — этическое и третье — логическое»¹. На-

чало такому пониманию положил Платон, оно получило отчетливое выражение у перипатетиков и стоиков, став после этого устойчивой философской традицией. «Отсюда не без вероятности уподобляют философию обильному плодами саду, когда физическая часть сравнивается с ростом растений, этическая — со зрелостью плодов, а логическая — с крепостью стен. Другие же говорят, что она похожа на яйцо, а именно что этическая часть сходна с желтком, который, по мнению иных, есть зародыш, физическая — с белком, который, как известно, есть пища для желтка, [т.е. для зародыша], и логическая — с внешней скорлупой. Поскольку же части философии взаимно неотделимы, растения же, с одной стороны, рассматриваются отдельно от плодов и стены отделены от растений, то Посидоний считал более уместным уподоблять философию живому существу, именно: физическую часть — крови и мясу, логическую — костям и мускулам, этическую — душе»². Этот образный ряд впоследствии обогатил Декарт, уподобив философию дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви — все прочие науки, прежде всего, медицина, механика и этика. В рамках самого трехчастного деления философии, которое, в целом, закрепилось в истории философской мысли и, по мнению Канта, например, является даже исчерпывающим, спорным и содержательно важным оказывается вопрос о том, какая часть философии является первой и в каком она отношении находится к другим ее частям. Этот вопрос, на мой взгляд, является также ключевым для понимания современной ситуации в этике, которая имеет проблемы со своим философским первородством и во многих случаях (учебных курсах, монографиях) не может ответить или даже не ставит вопрос, почему она является философской наукой.

* * *

Несколько лет назад у нас вышел сборник «Мораль: разнообразие понятий и смыслов» (2014)³, в котором более сорока специалистов (профессоров этики) из многих стран отвечали на вопрос «Что такое мораль?». Мнения их оказались настолько разными и противоположными, как если бы они не изучали мораль, а гадали, что она такое. Они были едины только в том, что этика имеет дело с моралью, завязана на нее. Эта констатация, хотя она в содержательном плане является весьма тощей, особенно, если учесть, что этика и мораль этимологически обозначают одно и то же, может

² Секст Эмпирик. Указ. соч. С. 63—64.

³ Мораль. Многообразие понятий и смыслов / Отв. редактор и составитель О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014.

¹ Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 61.

стать отправным пунктом дискуссии о современном состоянии этической теории. Сама связь этики и морали трактуется по-разному, но как бы ни трактовать ее, одно не вызывает никаких сомнений: она имеет существенное значение для выявления специфики этики. Этика отвечает на вопрос: что такое мораль? И она, далее, говорит о том, что надо делать, чтобы быть моральным на основании того знания, которое она фиксирует. Центральный вопрос, который стоит перед этикой, то, ради чего она возникла и существует, Кант, как известно, сформулировал так: что я должен делать? Это — не сугубо кантовский вопрос, Кант лапидарно и точно выразил то, на что так или иначе нацелена этика во всех ее разновидностях. При этом у Канта он не случайно является вторым в ряду основных философских вопросов, в чем он также следует преобладающей европейской интеллектуальной традиции. Первый: что я могу знать? Речь идет именно о том, что **я должен делать на основании того, что я могу знать**. Предполагается, что сам вопрос возникает у человека в определенных обстоятельствах — тогда, когда он находится в ситуации недоумения, раздвоенности, двусмысленности притязаний, словом, выбора, который может быть осуществлен на основе знания, рационального взвешивания разных вариантов возможного решения.

Существенно важно: в рамках такого понимания вопрос, что я должен делать, воспринимается не как вопрос вопросов, а как обычный вопрос, который один человек — тот, который оказался в ситуации раздвоенности и не знает, как из нее выйти, — адресует его другому человеку — тому, кто обладает знаниями, компетенцией, чтобы отвечать на него. В данном случае этик, тот, кто профессионально (от имени науки) занимается моральными проблемами, выступает именно как знающий человек, как специалист, умеющий отделять в этой области истину от заблуждения.

Философия в своей этической части формулирует определенные нормативные программы, подкрепленные авторитетом знания. Они хорошо известны. Если брать, скажем, современную этику так, как она представлена в западных странах и отражается в нашей литературе, в ней преобладающими являются этика добродетелей, утилитаризм, кантианская традиция. В рамках философии за всю ее историю было выдвинуто много других этических программ, каждая из которых содержит свой обобщенный образ морали и должного (достойного) поведения. Они, конечно, разнообразны, находятся в полемике между собой, даже противоположны, как, например, эпикурейская и стоическая норматив-

ные традиции. Но в чем-то все они едины, в силу чего мы и можем именовать их философско-этическими. Этот момент я бы и хотел зафиксировать. Они едины в следующем: в них деятельность по познанию морали, именуемая со времен Аристотеля практической философией, что можно в известном смысле считать синонимом философской этики, рассматривается в качестве вторичной, производной от теоретической философии. Как бы то ни было, но это не первая философия. Практическая философия, этика, следует за учением о бытии, за гносеологией. Каждая философия на основе своего анализа того, как ведут себя люди и к чему они приходят, предписывает человеку разумную и в силу своей разумности наилучшую линию поведения. Все они руководствуются одинаковой логикой: из знания того, что есть, они выводят, что должно делать. Сам такой подход к этике не только позволяет, но в известном смысле обязывает философию выступать в роли учителя человеческой добродетели. В рамках такой философской традиции остается даже аналитическая философия, которая обосновывает невозможность перехода от того, что есть, к тому, что должно, отказывая тем самым морали в статусе достоверного знания: саму невозможность обоснования истинной морали она рассматривает как истину, открывающую дорогу моральному плюрализму.

При таком взгляде на мораль, который является родом теоретизма и рассматривает свой предмет так, как если бы речь шла об объектах, предметах внешнего мира, мораль выступает как одна из сфер (областей) внешнего мира. Она охватывает мир человеческих поступков в их объективированном, внешне фиксированном виде и при этом, что особенно важно подчеркнуть, не весь этот мир поступков, а только определенную, особую его часть. Плюс к этому она внутри себя разделяется по критерию добра и зла (добродетели и порока), являющегося продолжением (или особым случаем) гносеологического критерия истины и заблуждения. Здесь-то и возникает проблема. Выделить мораль, отделив ее от всей совокупности того, что делает человек, и в самой морали отделить добро от зла — это было и остается одним из основных камней преткновения этики. С этой проблемой сталкиваются все теоретические традиции. Допустим, элементарный (и в силу элементарности неизбежный для этики) вопрос, который и сегодня не имеет общепризнанного в своей доказанности и убедительности решения: за что отвечает человек в нравственном смысле слова? Предполагается, что не за все свои действия он несет ответственность? Если не за все, то за какие? Или идущая еще от Аристотеля проблема отделения произ-

вольных действий от произвольных и достаточно ли одной лишь произвольности для этического вменения. Другое обозначение той же трудности — это введенное стоиками понятие этически нейтральной зоны. Где ее границы? Можно вспомнить еще опыт отечественных дискуссий о специфике морали в 60-70-ые годы прошлого века: одна из линий теоретических поисков состояла в том, чтобы выделить мораль как особый феномен в отличие от других форм социальной регуляции, прежде всего, права и обычая. Это оказалось делом трудным на схоластическом уровне, уровне абстракций и невозможным на эмпирическом уровне. Упомянутый выше разнобой среди специалистов в определении морали также является выражением и даже неизбежным следствием того же стремления специфицировать мораль как особую область человеческой деятельности.

Трудности, связанные с идентификацией морали, проистекают, на мой взгляд, из самого подхода к морали как чему-то вторичному, производному, из стремления объяснить, объективировать ее. Это стало особенно ясно в последнее время, которое в интересующем нас плане характеризуется тем, что моральные представления людей очень сильно изменились, а именно, расширились и, если можно так выразиться, размылись, потеряли нормативную определенность. Сфера морали, согласно многим принятым сегодня представлениям, включает также животных и даже растения. Речь идет не только об отношении к ним, но также о том, что сами они, как считается, обладают моральным статусом. Недавно в одной юридической книге я прочитал, что в ФРГ приняли закон, который запрещает зоофилию на том основании, что это ставит животное в неестественное положение. Такое понимание выходит за рамки этических нормативных программ, которые рассматривают мораль как способ существования разумных существ. Другой показательный пример такого изменения морали, которое ставит под сомнение адекватность господствующих теоретических схем в этике, связан с лавинообразным развитием прикладной этики. Хочу обратить внимание только на два момента: прикладная этика, по сути, вырвалась за рамки философских теорий и реально практикуется во все расширяющихся масштабах вне их контекста; в ней мораль отождествляется с целесообразностью, добротностью решений в конкретных предметных областях деятельности.

Общая моя мысль в этой части рассуждений состоит в том, что современное состояние этики, теоретической этики, философской этики, основные вехи которой образуют имена Аристотеля, Канта,

Миля и др., недостаточно для осмысления новой моральной реальности. Речь идет не о том, чтобы развить, дополнить, конкретизировать применительно к новым реалиям основные известные нам этические учения и нормативные программы. Задача более глубокая — переосмыслить основания, на которых они строились. Сейчас требуется другая практическая философия. Такая практическая философия, которая будучи учением о морали, была бы в то же время и учением о бытии. Т.е. моральная философия, которая имела бы статус первой философии. Прежде, чем перейти к современному, но недостаточно осмысленному опыту в этом направлении, к нравственной философии поступка М.М. Бахтина, следует бросить беглый взгляд на историю вопроса о месте этики в составе философии.

* * *

Первых философов принято считать натурфилософами. В пятом веке происходит радикальный поворот философской мысли, который в известном смысле можно назвать открытием человека. Он состоял в установлении той истины, что законы сознательной человеческой деятельности принципиально отличаются от законов природы. Этот поворот был осуществлен софистами и обозначен их дерзкими учениями.

До софистов философы, именуемые обычно досократиками, рассматривали природу как единое целое, включая в эту целостность и человека, говоря точнее, не исключая человека из природы, как если бы он, говоря словами Спинозы, был государством в государстве. Это, разумеется, ни в коем случае не означало, будто первые философы низводили человека до уровня прочих объектов, вещей и неразумных существ. Наоборот, философы стремились саму природу понять таким образом, чтобы найти в ней место и объяснение человеку с его страстью к совершенству, с его разумом, направленным на поиск бессмертной основы (первоосновы) природы, которая стоит за всеми возникающими и исчезающими вещами, сама же при этом оставаясь неизменной. Философия (речь, конечно, идет о философии в Древней Греции) вообще возникает как новый интеллектуальный этос, который приходит на смену героическому этосу, не отбрасывая последний, не отказываясь от его цели, а, напротив, предлагая иной, более адекватный человеческой природе путь ее осуществления. Суть героического этоса состояла в том, чтобы уподобиться божественным предкам и, так как герои не могли этого сделать в прямом (буквальном) смысле, ибо от богов их отделяла непреодолимая стена смертной природы, то они

стремились стать такими, как боги, в своих делах, следуя во всем указаниям божественных покровителей и возвышая свои желания до высоты этих указаний, превращая тем самым свои дела в подвиги, в то, что делает их великими и выделяет среди людей. Философы восприняли от героев стремление к божественному, великому, идеал бессмертия, только в отличие от них решили делать ставку не на мужество и силу, а на разум и познание. Они поставили перед собой задачу понять, что представляет собой природа сама по себе, в чем заключается тайна ее бытия, которая может объяснить стремление человека к совершенству и через причастность к которой он это стремление может удовлетворить. Когда Гераклит добирался до логоса природы, устанавливая ее идентичность с логосом человека, и когда, как гласит один из его фрагментов, он искал самого себя, он решал одну и ту же задачу. Когда Анаксимандр раскрывает всеобщий круговорот вещей, он видит в нем основу справедливости как неизбежного равного возмездия. Когда Парменид проводил различие между текучим миром мнений и неизменным миром истины и, словно мечом, разрубил эти два мира, сказав, что бытие есть, а небытия нет, и обозначил безграничные «границы» бытия, добавив, что быть и мыслить есть одно и то же, он удовлетворял любознательность юноши, искавшего путь правды. Когда Эмпедокл создавал свой образ бытия, растягивающегося и сжимающегося между любовью и раздором, словно движущимися попеременно в разные стороны качелями, он искал путь внутреннего очищения, соединяющего человека с бытийным началом любви, что и произошло с ним самим, когда в момент своего высшего духовного расцвета, как гласит легенда, он шагнул в огнедышащую Этну, словно в вечность. Все они, и Гераклит, и Анаксимандр, и Парменид, и Эмпедокл, эти свои учения излагали в сочинениях под одинаковым названием «О природе». Словом, для первых философов учение о природе и учение о человеке были одним и тем же учением.

Софисты порвали с этой традицией. Более того, они перевернули ее тезисом своего родоначальника Протагора, согласно которому человек есть мера всех вещей. Софисты установили, что в отличие от природных процессов, которые во всех индивидах действуют неотвратно и одинаковым образом, человеческие установления (то, что исходит от самих индивидов, опосредовано их разумом, знаниями, решениями) произвольны и вариативны. Они произвольны: не принадлежат к сущности вещей и не обладают необходимостью. Если, например, рассуждал софист Антифонт, посадить в землю черенок оливы, вырастет олива, если же посадить

скамью, сделанную из оливы, то опять-таки вырастет (может вырасти) олива, скамья ни в каком случае не вырастет. То, что превратило оливу в скамью, случайно, эфемерно, этого могло бы и не существовать; в самом деле, из оливы никак не следует скамья, из нее можно было бы соорудить многое другое или ничего не сооружать. Человеческие установления вариативны: то, что одни считают добром, другие могут считать и считают злом, вообще людям свойственно противоречить друг другу, культивировать «двоякие речи», как назвал свое сочинение один софист, оставшийся неизвестным. Тезис Протагора имеет уточняющее продолжение: человек есть мера вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют, он есть мера существования, мера бытия. Софисты положение человека в мире уподобляли положению людей в осажденном городе: последние знают только то, что происходит внутри стен города, и не знают того, что происходит за его стенами. Человеческие суждения, считали они, не обладают объективной истинностью, они случайны, субъективны. Они, поскольку не заключают в себе истинности, ценны не сами по себе, а своими следствиями, той пользой, выгодой, удовольствиями, которые из них извлекает их обладатель. Поэтому человеку надо научиться мастерски владеть тем, как он думает и что говорит, поставив и то и другое на службу своим интересам. Релятивирование, инструментализация истины была в первую очередь направлена на такие представления и понятия, как благо, добродетель, справедливость и др., которые в последующем получили названием моральных и составляли последнюю точку отсчета, своего рода общий знаменатель того, что считалось среди людей самым ценным. Софисты ополчились на идею безусловной ценности этих понятий и представлений, доказывая, что они ценны не сами по себе, а только в силу тех выгод, которые с их помощью можно приобрести. Сами они, впервые выступив в качестве платных учителей добродетели, за большую плату (заметим для любопытства, лучшие из них брали за курс по 100 мин, что приблизительно равнялось стоимости двух загородных усадеб или отаре овец в тысячу голов) и с шумным успехом обучали тому, как с выгодой для себя пользоваться речами и с помощью логических ухищрений и риторических приемов выигрывать дела в суде, побеждать в спорах, убеждать других в своей правоте даже в том случае, когда на самом деле ты неправ.

Учения софистов, поскольку они ставили на первое место благо индивида, сводили добродетель к его выгоде, силе, жизненному успеху, доминированию во взаимоотношениях с другими индиви-

дами, имели антиполисную направленность. Они подрывали общую этическую основу афинского города-государства, в котором по преимуществу протекала их публичная деятельность. Против этой линии, берущей начало от абдерита Протагора, выступил афинянин Сократ. Сократ был солидарен с софистами в их сосредоточенности на человеке как исходном, основном и самостоятельном предмете философского исследования. Однако он в отличие от них выступил против релятивизирования моральных понятий. Он считал, что общие представления о добродетели, признаваемые всеми разумными людьми и составляющие основу полисной жизни, вовсе не являются условностями, а имеют твердый гносеологический базис. Добродетель согласно Сократу есть знание. Она до такой степени плотно и полно сопряжена с истиной, что намеренное (сознательное) зло невозможно, а если бы оно было возможно, то, как гласит один из его знаменитых парадоксов, оно было бы предпочтительней зла ненамеренного. Когда Сократ говорит: человек не может совершать зло, зная, что это есть зло, то статус данного утверждения такой же, как, например, известных апорий Зенона. Сознательное зло невозможно чисто логически, в рамках рационального взгляда на человека. Сократ свел философию к этике. Основой его мировоззрения была убежденность, согласно которой добродетель и справедливость как ее эквивалент суть истина и ценны сами по себе, а не сопряженными с ними разнообразными выгодами, телесными и внешними благами. Они суть основное дело разума. Для Сократа добродетельная жизнь тождественна разумной жизни. Чтобы понять основной пафос его философствования, достаточно, например, сравнить его позицию в диалоге «Алкивиад-1» с подходом софиста Продика в сочинении «Геракл на распутье». И там, и там речь идет о юноше, готовящемся вступить в активную фазу взрослой ответственной жизни. Но какие разные позиции! Сократ помогает Алкивиаду сосредоточиться на самом себе, думать и исходить из себя, заботиться о своей душе, о разуме как лучшей ее части и не заботиться о том, что он имеет и чем владеет. У Продика добродетель и порок в образах двух женщин, призывающих к себе Геракла, излагают ему следствия, выгоды и потери, которые он получит в зависимости от того, какой путь выберет.

Задавшись целью понять, что такое добродетель, Сократ встал на путь, который, если последовательно идти по нему, не мог закончиться ничем, кроме как другим его знаменитым парадоксом: я знаю, что ничего не знаю. Ведь, что интересует Сократа и что он ищет, когда он стремится понять добродетель? Не вопрос о том, су-

ществует ли добродетель как благо благ человека, его наилучшее, ценное само по себе состояние. И не вопрос о том, зачем быть добродетельным. Ни то, ни другое не вызывает вопросов, не вызывает никаких сомнений. Человек, если он не сумасшедший, не будет задаваться вопросом, существует ли добродетель и зачем ему быть добродетельным. Это все равно, как если бы он задумался над тем, существует ли разум и зачем ему быть разумным. Добродетель для Сократа — не нечто неизвестное, не X; задаваясь вопросом о ней, он уже знает, что добродетель есть наилучшее, самоценное состояние человека и что все люди стремятся к ней, ибо они стремятся к лучшему для себя. Он хочет только познать, доказать необходимость добродетели. Он хочет именно понять добродетель, выработать понятие добродетели. Он хочет общее людям как разумным существам моральное убеждение подкрепить силой логического принуждения. Уже древние (тот же Секст Эмпирик) считали, что Сократ свел философию к этике. Действительно, для него знание добродетели — не один из видов знания, оно есть знание в собственном смысле слова, то знание, которое выражает разумность существования, тождественно мудрости и ради которого существует философия. Отождествляя добродетель со знанием, Сократ не только добродетель сводит к знанию, он одновременно и знание возвышает до добродетели. Для философа, который погрузился в мир знаний, чтобы найти путь к мудрости, нет ничего важнее, чем знание добродетели, точно так же, как в самой жизни нет ничего важнее, чем добродетель. Для Сократа знать добродетель означает проложить подвластный человеку интеллектуальный путь к ней. Отождествив добродетель и знание, Сократ приходит к выводу, что он ничего не знает, рассматривая само это незнание как единственно достоверное знание, которое у него есть. Ведь, если единственно стоящее знание философа есть знание добродетели, то утверждение о том, что он обладает знанием, было бы утверждением того, что он является добродетельным. Но Сократ не мог признать себя добродетельным ни как человек, ни как философ: как человек он не мог этого сделать в силу скромности, как философ — в силу логической невозможности. Там, где критерием добродетельности является знание, там сама добродетельность может заключаться только в сознании своего незнания. Здесь возникает роковой вопрос для понимания связи гносеологии и этики: если знание добродетели подтверждается добродетельностью знающего, то не означает ли это, что не знание является критерием добродетели, а, напротив, сама добродетель выступает в качестве критерия

знания? И не превращается ли в таком случае разум из источника добродетели в его орган, призванный лишь обосновать заключенную в ней истину?

По выражению А.Ф. Лосева Сократ унизил истину требованием доказательств. Сократ был, конечно, за истину, которая для него была тождественна добродетели, но поставив ее под вопрос и бросив на весы дающего самому себе отчет разума, он не только заявил исключительные права философии на этику, но и допустил возможность смещения этики на периферию философии, ее подчинения гносеологии. Такая возможность была реализована в рамках более конкретного, развернутого во всех своих частях построения философии его непосредственным учеником Платоном и внучатым учеником Аристотелем. И у Платона, и у Аристотеля этика — одна из областей (частей) философии. Особенно наглядно это видно у Аристотеля, впервые систематизировавшего этику как отдельную философскую науку и давшего ей имя. Не вдаваясь более подробно в этот вопрос, достаточно сказать, что этика в его системе знаний не является первой философией, относится к вторичному ярусу и строится как объективный анализ морального среза деятельности человека, исходя из познания его специфической природы в отличие от других живых существ. Платон и Аристотель уже разъяли знание и добродетель и наметили логику движения философской мысли: от знания того, что есть в мире и что собой представляет человек, к тому, в чем заключается добродетельность его существования и что он должен делать.

Следует, однако, подчеркнуть, что у них наряду с этикой в узком смысле слова как учением о человеческих добродетелях и пороках можно говорить об этике в широком смысле, некой сверхэтике, имея в виду моральную предзаданность философских систем в целом, их учений о бытии. Это очевидно в случае Платона, мир идей которого — не только первый мир, но и лучший, образцовый, в котором центральное место, словно солнце на небе, занимает идея блага. У Аристотеля мы находим идею двух эвдемоний, где первая (высшая) эвдемония представляет собой сверхчеловеческую, почти божественную деятельность разума, направленную на созерцание чистых сущностей, первых принципов. На мой взгляд, сверхэтическая перспектива этики в философии, которую можно сравнить с потусторонней перспективой земной жизни в теологии, свидетельствует, с одной стороны, о философском статусе этики, а с другой стороны — об этической заряженности философии. То, что я называю в данном случае сверхэтической перспективой, является

одним из выражений морального пафоса идеальной устремленности философии, присущей всем ее великим опытам. Ведь философия не просто интересуется тем, что такое бытие само по себе (в таком случае она была бы наукой или ее не было бы вовсе, ибо в рамках научного взгляда невозможно говорить о бытии самом по себе, неуловимом и безграничном, а в лучшем случае об известном нам бытии), она стремится найти в бытии объяснение того, как возможно и что означает существование человека с его разумом, жадной познания, неограниченным стремлением к совершенствованию, вплоть до того, чтобы овладеть тайной самого бытия и причаститься к ней. Само наличие этической перспективы как необходимого (работающего) элемента этической системы, как ее итогового обрамления и логического завершения является косвенным признанием того, что сама этика, смещенная на периферийный уровень философии и поставленная в зависимость от учения о бытии и гносеологии, не может адекватно выразить моральную основу человеческого существования.

В позднеантичной философии этика вычленяется как особая часть, она вторична по отношению к физике (онтологии). В ней формулируются нормативные программы добродетельного образа жизни, устойчиво закрепившиеся в философии и более широко — в европейской культуре. Они соотносены и обосновываются соответствующими общеполитическими взглядами на мир. Стоическая стойкость и невозмутимость перед лицом любых перипетий судьбы, позволяющая добродетельному человеку сохранять внутренне спокойствие, даже оказавшись перед необходимостью есть человеческое мясо или в ситуации всемирного пожара, находит свое объяснение и обоснование в том, что он, стоически мыслящий добродетельный индивид, адекватно постиг природу космоса, всегда разумного и неотвратимого в своих действиях; стоик разумен не человеческим разумом, а разумом космическим. Этический идеал безмятежности скептиков школы Пиррона является прямым и автоматическим следствием разрабатываемого ими метода воздержания от суждений. Возможность этики Эпикура задана в его онтологии, где наряду с необходимостью и случаем существуют также своего рода ниши свободы, и блаженная жизнь, понятая как невозмутимость, достигается в ней через знание того, что зависит от нас, а именно, благодаря правильному пониманию негативной природы удовольствий и просвещенному разуму, доказывающему надуманность наших страхов, в том числе страха смерти. Согласно субъективной логике самих позднеантичных мыслителей этика вы-

водится из учений о природе, однако ничто не мешает утверждать, что в действительности они саму природу интерпретируют таким образом, чтобы из нее можно было вывести идеал внутренне свободного и самодостаточного индивида. В этических учениях этой эпохи также присутствует сверхэтическая цель (атараксия Эпикура, апатия стоиков и скептиков, божественный экстаз неоплатоников), которая выступает как завершенная добродетель.

Все эти этические программы имели, по крайней мере, две особенности, которые представляют особый интерес с точки зрения интересующего нас вопроса о соотношении философской этики и морали. Первая состоит в том, что в них в качестве субъекта добродетельного поведения выступает философ, только он может, как провести границу между добродетелью и пороком, так и следовать по пути добродетели. Тем самым мораль оказывается интеллектуальной роскошью, ибо только мудрец, образ которого играет существенную роль в этических учениях этого периода, способен стать добродетельным человеком, достичь равного самому себе блаженного состояния. Мудрецы были большой редкостью, так, Хрисипп называл всего двух (Сократа и Зенона), Сенека говорил, что они появляются раз в пятьсот лет, как птица Феникс. Сфера добродетели уже не объясняется и не обосновывается философией, она опосредуется ею и благодаря этому крайне сужается. При таком понимании этика уже — не выход философии в практику, а практика самой философии. Этот уход философской этики в саму себя получил акцентированное выражение в итожащей античную мысль системе Плотина, сама философия которого выступает в качестве этической практики, пути добродетельного очищения и воссоединения с Благом.

Вторая особенность связана с первой и состоит в том, что, рассматривая этику как продолжение физики и находя в природе основания самодостаточного добродетельного существования индивида, философы игнорировали общественное (социальное) измерение человека, игравшее ключевую роль в учениях Сократа, Платона, Аристотеля. Они истолковали добродетель как индивидуальное дело человека, своего рода эпифеномен его интеллектуального и духовного развития. Марк Аврелий Антонин говорил: «Город и отечество мне, Антонину. — Рим, а мне, человеку, — мир»⁴; на самом деле философы в поисках добродетельного образа жизни смотрели на мир, игнорируя город. Конечно, по сравнению с миром, имея в виду космос, Рим ничтожно мал, но дело в том, что

путь в нему, к миру, пролегает именно через Рим и пройти через него не так просто. В одном из приписываемых Анаксимену текстов говорится: «Как же помышлять Анаксимену о делах небесных, когда приходится страшиться гибели или рабства?»⁵. Гибели и рабства в Риме надо было страшиться еще больше, чем в Милете. А как же сделать так, чтобы в Риме не убивали и не продавали в рабство — вот вопрос, от которого ушли философы на исходе древности. У них не было достойного ответа, почему нельзя убивать человека, не говоря о других апеллирующих к морали нормах. Они не могли найти ответа на них ни в физике, ни в логике.

Ответ был получен совсем с другой стороны — со стороны христианской религии и теологии, которые предложили свое понимание мира, человека и целей его жизни, восходящее к креативной и промыслительной деятельности Бога. Было сказано, что мораль имеет самоценное, абсолютное значение и выражается в безусловных требованиях потому, что так определено, заповедано и сообщено через откровение самим Богом. Задача людей — верить тому, что сказал Бог, принять его закон и следовать ему. Мораль не просто от Бога, такое утверждение еще не очень много говорит о морали, ибо в рамках религиозной логики все — от Бога; она от Бога именно в качестве того, что является ценным само по себе, исходным и самым важным для человека. Это означало, что мораль, являющаяся законом веры, — не следствие, итог человеческого разума и знания, а их начало и основание. Столь же решительным был ответ и на другой запутанный вопрос, кто может направлять человека по дороге добродетели: духовные пастыри, преемственно связанные с самим богом Иисусом Христом и стоящие на страже его заветов. Так были разрублены узлы, в которых запутались этические учения: вместо бытия — Бог, вместо разума — вера, вместо философов — священнослужители. Постантичная философия развивалась в паре (союзе) с теологией (как принято считать, обслуживала ее); роли между ними распределились таким образом: метафизика и этика отошли к теологии, на долю философии осталось ее техническое обслуживание, логико-методологические проблемы, мобилизация человеческого разума для осмысления и доказательства богооткровенных истин. Но как ни была скована философия идеологическими рамками религии, в ней на новой почве возобновились старые проблемы; разум по

⁴ *Аврелий Марк Антонин*. Размышления. М.: Наука, 1985. Кн. VI, 44. С. 34.

⁵ *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 94.

природе своей является искусителем и, видимо, он вообще не может иметь дело с каким-либо предметом, не поставив его под сомнение. В связи с божественным статусом безусловного нравственного закона перед философами встал вопрос: дан ли он Богом по той причине, что является нравственным, или он является нравственным потому, что дан Богом, говоря иначе, скован ли сам Бог нравственным законом? Известная в средневековой мысли альтернатива веры и разума: «верую, чтобы понимать» и «понимаю, чтобы веровать» также имела прямое отношение к движущим силам нравственности, ибо считалось, что бог дает нравственный закон человеку для свободного избрания. Раз речь идет о свободном избрании, о разумном выборе, решении и волевом усилии самого человека, то как отличить ситуацию, когда он делает то, что угодно Богу, от ситуации, когда он считает угодным Богу то, что он делает? Словом, чисто внешнее постулирование морали, предъявляемое в качестве безусловного закона, даже если речь идет о Боге, порождает неразрешимые проблемы, поскольку противоречит самому ее (морали) понятию как самоценного и свободного действия индивида. Неудивительно, что средневековая философия в том, что касается строения философии и места этики в ее структуре, во многом продолжала античные схемы. Так, согласно Фоме Аквинскому, основой философского знания является категория порядка: натурфилософия рассматривает порядок вещей, рациональная философия — порядок собственных понятий разума, моральная философия — порядок волевых действий, механика — порядок предметов, созданных разумной деятельностью человека.

Философия Нового времени является постсредневековой, подтверждая мнение, что в философии пост — это всегда также и анти. Она развивается теперь уже в союзе с наукой и в противостоянии теологии, а сами философы являются часто учеными, подобно тому, как раньше были монахами. Философия отказывается от идеи трансцендентных моральных сущностей и стремится дать рациональное объяснение морали как человеческому делу, вывести ее из природной и социальной реальности. При этом она не отказывается от идущей от Сократа традиции считать мораль безусловной ценностью, а этику — «высочайшей и совершеннейшей наукой»⁶. Здесь уже было заложено противоречие между методом и учением. С одной стороны, этика рассматривалась как наука,

производная от других областей знания и получающая объяснение через них: по Бэкону она — та часть науки о человеке, которая изучает волю; по Гоббсу она должна следовать за геометрией и физикой и основываться на них; Декарт откладывал формулирование истинных правил этики до получения полных знаний в других науках. В то же время она считалась первой по значению, а морали как ее предмету придавался безусловный смысл. Это, в известном смысле, напоминало логику того сумасшедшего из книги Гашека «Приключения бравого солдата Швейка», который утверждал, что земля — это шар, внутри которого располагается другой шар, который по диаметру больше первого.

Философы не могли соединить два конца морали и объяснить, как она, будучи свободно выраженным индивидуальным актом, является в то же время объективным общеобязательным законом. Если она является следствием, продолжением природных и социальных процессов, то почему она существует только в форме свободного волеизъявления личности? Если же она продукт свободного волеизъявления личности, то откуда берется ее категорически обязывающее всех нормативное содержание? Как говорил Кант, видя в этом свою заслугу, он впервые установил, что в морали человек «подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству»⁷. Кант точно обозначил проблему, над которой билась этика. Что касается его собственного решения, то ему для того, чтобы соединить концы с концами, пришлось раздвоить человека и наряду с человеком феноменальным, эмпирическим, внешним постулировать человека внутреннего, укорененного в ноуменальном мире свободы, куда и уходит корнями нравственность. Нравственность в его понимании (думаю, очень близком к истине) — это причинность из свободы. отождествив свободу и практический (нравственный) закон, которые взаимно ссылаются и обосновывают друг друга, он вместе с тем признал, что человеку не дано понять, как чистый разум становится практическим или, говоря другими словами, как возможна нравственность.

Другой проблемой, находившейся в центре размышлений этики Нового времени и также связанной с ее принципиально натуралистической методологией (натуралистической в широком смысле, включая также ее социологический вариант), была проблема функционирования морали в бессловесном гражданском

⁶ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Том 1. М.: Мысль, 1989. С. 309.

⁷ Кант И. Основы метафизики нравов // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 274.

обществе. Необходимо было ответить на вопрос, что может быть гарантией морального единства общества в условиях отсутствия прямой (прежде всего, религиозно-церковной) опеки. Говоря по другому, как достигается моральное единство общества, учитывая, что мораль апеллирует к разуму и сознательности индивида, является каждый раз формой его индивидуальной ответственности, как сделать так, чтобы индивиды, действуя свободно, на основе своей персональной решимости, тем не менее, следовали общим моральным нормам. Философы в ответе на этот вопрос, с одной стороны, апеллируют к принципу пользы, осознанию индивидами связанности своего блага с благом других людей, с другой стороны, прямо апеллируют к воспитанию, законам, праву, государству. И в том, и в другом случае мы наблюдаем один и тот же ход мыслей: добродетельность поведения индивидов опирается на внешний источник, гарантируется морально доброкачественным общественным строем, ориентированной на общее благо средой совместной жизни. И здесь мыслители попадали в ловушку, ибо сама общественная среда в ее направленности на общее благо также должна быть кем-то устроена: если хорошие законы ведут к хорошим нравам, то откуда возьмутся хорошие законы, когда нет хороших нравов; если возможен такой правовой строй, который гарантировал бы легальность поведения, соответствующую нравственным канонам, даже в случае дьявольского народца, то где тот добрый ангел, который гарантировал бы само такое морально сообразное правовое устройство? Словом, речь идет о ходе мысли, забывающем, что, как точно высказался Маркс, «воспитатель сам должен быть воспитан»⁸, и неизбежно скатывающемся к делению общества на знающих и незнающих, добрых и злых.

Урок философии Нового времени в контексте общей своей мысли я бы сформулировал так: этика, помещенная на одну из ветвей дерева философии, не может удержаться на этом дереве. В данном отношении показателен интеллектуальный опыт Гегеля, величественной системой которого завершается Новое время. Гегель, обосновывая мораль не только как субъективный принцип долженствования, но и как объективное состояние, не только как свойство индивида, но и как качество общества, исходит из того, что индивид обособляется в качестве личности и утверждает свою субъективность только в обществе, государстве. Государство, вы-

ражаясь на манер самого Гегеля, выступает в качестве истины личности, оно воплощает всеобщую волю, в себе и для себя разумное в воле, в нем мораль обретает действительность, становится нравственностью. Пользуясь наличием в немецком языке, как, впрочем, и в русском, двух терминов: «мораль» и «нравственность», Гегель придает им различный понятийный смысл, фиксирующий два аспекта реальности, с которой имеет дело этика: мораль обозначает субъективный аспект, индивидуальное долженствование, нравственность — всеобщий образ действий индивидов; категориями морали являются умысел, вина, благо, добро, совесть, категориями нравственности — семья, гражданское общество, государство. Понятием нравственности в гегелевской системе обозначается, на мой взгляд, сверхэтическая перспектива этики. Если учесть, что по Гегелю мораль обретает действительность в нравственности, которая выступает как идея государства, то не будет преувеличением сказать, что этика как особая дисциплина оказывается под вопросом. Было ли это итогом или приговором? Во всяком случае, это оказалось рубежом, после которого существенно изменился сам предмет этики.

Изменение состояло в следующем. Этика из науки, изучающей мораль, принимающей ее как данность и видящей свою задачу в том, чтобы понять, объяснить и обосновать ее, превратилась в критику морали, видящей свою задачу в том, чтобы разоблачить, дискредитировать ее. Этот поворот от апологии к критике, от любви к ненависти был маркирован самым определенным и резким образом основоположниками марксизма и Ницше (не только ими, конечно, но ими в самой определенной и резкой форме). Его можно обозначить как антинормативистский. Предметом критики и отрицания явилось, прежде всего, именно то, над чем билась и не могла решить вся предшествующая этика, а именно, представление о морали как некой ценной самой по себе и безусловной норме, предзаданной человеку в качестве канона его сознательной жизнедеятельности. Само это представление было признано ложным.

Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» провозгласили, что «коммунисты вообще не проповедуют никакой морали»⁹, не выдвигают ни альтруизма против эгоизма, ни эгоизма против альтруизма, считая, что и то и другое при соответствующих обстоятельствах суть необходимые формы самоутверждения индивидов. Мораль в рамках такого подхода представляет собой ложную фор-

⁸ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 2.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 236.

му общественного сознания, призванную способствовать тому, чтобы возвести волю господствующего класса во всеобщую волю и держать в духовном повиновении трудящиеся массы. Считалось, что революционное действие, нацеленное на коммунистическое преобразование общества, как и сам коммунизм, понятый в качестве практического гуманизма, делают излишней и вредной мораль как особую надиндивидуальную форму сознания. Эта нигилистическая позиция по отношению к морали в последующем уточнялась, дополнялась, смягчалась в трудах самих основоположников марксизма, их последователей и преобразовалась в особую традицию марксистской этики¹⁰, но это уже отдельный вопрос.

Ницше отрицает мораль как величайшую фальшь и позор. Он считает мораль формой рабского сознания, сплошным лицемерием, апологией слабости, самоотравлением души; сами понятия добра и зла суть порождения плебейства, мертвящего духа рабской зависти и бессилия, для обозначения которого он вводит единственное в своем роде понятие ressentiment. Он подвергает критике мораль в том виде, в каком она практиковалась в европейской культуре, в ее самых массовидных — христианской и социалистической — формах, а также санкционировалась философией от Сократа до Канта и Гегеля. Ницше доводит критику морали и сопряженной с ней этики до выявления методологических оснований их ложности, состоящих в объективированном подходе к человеку, в абсолютизации гносеологии, знаний, в то время, как задача философии заключается в создании ценностей, в непонимании того, что «воля к истине есть воля к власти»¹¹. Существует парадокс морального нигилизма, согласно которому отрицание морали возможно только с моральной точки зрения и потому неизбежно является формой ее утверждения. В случае Ницше также отрицание морали осуществляется во имя возвышения человека, т.е., более высокой морали. Утопия сверхчеловека вполне может быть интерпретирована как сверхэтическая перспектива его учения.

Отрицание морали и этики, обозначенное марксизмом и философией Ницше, хотя и не получило продолжения в предложенной ими радикальной форме, тем не менее задало новое социально-критическое направление этическим исследованиям, актуализировало проблему философского статуса этики и места

этики в рамках философии. Важнейшие достижения в этой области, на мой взгляд, связаны с философией экзистенциализма и аналитическим анализом языка морали. В случае экзистенциализма заслуживает особого внимания то обстоятельство, что в нем, хотя (может, лучше было бы сказать «потому что») он сам исходно этически насыщен и ориентирован, этика не вычленена как особая дисциплина и его основоположники и выдающиеся представители не создали этических трудов, хотя (вот здесь уже «хотя» вполне уместно), кажется, и намеревались сделать это. Многозначительны и не донца в своих возможных теоретических следствиях осмыслены выводы аналитической этики о невозможности научного (родовидового) определения морали, а также о невозможности перехода от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно». Разве это не означает по сути, что добродетель не является знанием и этика не может быть вторичной по отношению к гносеологии?

* * *

Резюмируя краткий историко-этический экскурс, который можно было назвать рассуждением на заданную тему, хочу сказать: этика нуждается в новой теоретической перспективе, в новом осмыслении своего философского статуса. Возможное перспективное направление нового взгляда на этику вполне определенно намечено Михаилом Михайловичем Бахтиным. Говоря о новом взгляде на этику и связывая его с именем Бахтина, я имею в виду совершенно определенную вещь. Вернемся к вопросу: «Что я должен делать?». Этика, как видно даже из нашего краткого экскурса, на самом деле отвечала не на этот вопрос, не на вопрос, что я должен делать, а на другой, сугубо абстрактный вопрос, что человек должен делать (в чем вообще состоит моральный долг). Этика забывала о *я*, об этом личном местоимении в единственном числе, переводила его в безличную форму человека вообще. Она хотела быть наукой, объективировать мораль, выявить ее закономерности, сформулировать и обосновать нормы, подвести общий знаменатель под человеческие мотивы и действия. И пользовалась соответственно научными методами. Этика рассуждала в третьем лице. Но вопрос-то был не об этом, не о том, что такое долг и как должны поступать хорошие люди, а о том, что должен делать *я*? *Я* в единственности и конкретности своего существования, со своим собственным именем, местом в мире, своей историей, своей абсолютной незаменимостью. Вопрос этот является запросом на этику

¹⁰ См.: История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Академпроект, 2015.

¹¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 336.

в первом лице. А для такой этики у науки нет методов, она может быть только философской. Принципиальная новизна подхода Бахтина состоит в том, что он о морали и по форме и по существу говорит от первого лица.

Свою философию Бахтин изложил в трактате «К философии поступка»¹², а также в примыкающем к нему труде «Автор и герой в эстетической деятельности»¹³. Поступок является основной категорией в его системе взглядов. В контексте того принципиально нового взгляда на философию морали, который развивает Бахтин, существенным является вот какой момент. Бахтин смотрит на поступок не из вне, не как объективный наблюдатель, который может описать его как нечто данное. Он смотрит на него изнутри, берет его не в объективированном содержательном итоге, а в исходном субъективном генезисе. Он не только не забывает, что поступок впервые создается действующим индивидом, он этим только в своем анализе и интересуется.

Поступок (это его исходный, базисный тезис) развернут в две противоположные стороны: с одной стороны, в мир культуры, который задает, определяет содержание поступка, его смысл, с другой стороны, в самого действующего индивида, который ответственен за бытие поступка, за факт поступка, за его существование в этом мире. И получается, что любой поступок, каким бы он ни был, о чем бы ни шла речь, оказывается и частью мира внешнего, и порождением живого индивида. При этом, по Бахтину, поступок — это не то, что обычно считается поступком в отличие от мотива, намерения и что может быть помещено в синонимичный ряд таких слов, как действие, дело. Все есть поступок — чувства, мысль, дело. И слово. И взгляд. И сама жизнь. Т.е., поступок есть выражение, элементарная основа, базовая единица активности человека во всех ее сознательных формах. За бытие поступка, за сам его факт бытия отвечает нравственность. Нравственная ответственность и есть ответственность за сам факт поступка, за его бытие, не за его содержание, смысл, а именно, за бытие. Она есть ответственность за то, совершен поступок или не совершен. Это зависит только, исключительно от того, кто его совершает, от конкретного живого индивида. Содержание поступка зависит не от него, оно предметно, задается миром. Поскольку (или так как) каждый поступок,

каким бы он не был, о чем бы ни шла речь, имеет двоякую (двустороннюю) ориентированность, и поскольку он одним концом обращен (включен), говоря более конкретно, уходит корнями в самого субъекта, поскольку, следовательно, любой поступок есть порождение живого индивида, то мир моральных поступков совпадает вообще с миром культуры. Мораль — не какая-то особая часть или стадия в мире человеческой деятельности, она сопричастна всему этому миру изначально и нераздельно. Все поступки, совершаемые человеком (живым индивидом), и те совершаемые им поступки, которые подлежат нравственной ответственности, суть одно и то же множество. Тем самым, мораль является, если пользоваться терминами Спинозы, не модусом субстанции человеческого бытия, а ее атрибутом. При таком понимании само бытие человека оказывается моральным. И это, конечно, задает совершенно другую теоретическую основу, и совершенно другую теоретическую перспективу для того, чтобы этика могла выполнять свою миссию в качестве философии морали и смогла ответить, на вопрос: что я должен делать.

Разумеется (и это также существенно для понимания учения Бахтина), нравственная ответственность никогда не существует сама по себе. Она всегда, поскольку есть только первая (одна из двух), но не единственная сторона поступка, т.е., не весь поступок, неразрывно связана со специальной ответственностью, которая представляет собой ответственность за другую сторону (аспект) поступка, — за его содержание, смысл. Более того, сама специальная ответственность является как бы специализированным случаем нравственной ответственности. Важно подчеркнуть: поступок, развернутый в противоположные стороны — в индивида (субъекта), который совершает поступок и ответственен за его бытие, и во внешний объективированный мир, в котором совершается поступок и который определяет его содержание, предметное наполнение, — не может сложиться в целое, обрести единый план, если двигаться от содержания, от объективной возможности и необходимости поступка. Из закона, из нормы, из обязанности, которые задают общие параметры действия, не вытекает, что должен делать я в единственности своего положения. Из понятия вещи не вытекает ее бытие, из нормы не вытекает поступок, что признавал даже такой адепт нравственного закона, как Кант, говоря, что, возможно, никогда и никто в мире не совершал поступок ради долга. Поступок обретает единый план, если двигаться от я, от субъекта, который совершает поступок, дает ему жизнь и не может не совер-

¹² Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7—68.

¹³ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 69—263.

шать, ибо у него нет алиби в бытии, и он, как выражается Бахтин, должен долженствовать. Весь вопрос заключается в том, что я буду делать, но что бы я ни делал, это будет мое дело, моя связь с миром, моя ответственность за поступок, и за его факт и за его содержание. Но это уже начало другого более конкретного разговора о самой теоретической конструкции Бахтина. Мне хотелось только подчеркнуть, что эта философия предлагает нам другую теоретическую основу для этики, которую можно назвать философской этикой, этикой от первого лица и которая радикально отличается от классических этических учений своим пониманием морали как базиса человеческого существования.

Литература

- Аврелий Марк Антонин.* Размышления. М.: Наука, 1985.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7—68.
- Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности. // Бахтин М.М. Соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 69—263.
- Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297—422.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
- История этических учений /* Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Академпроект, 2015.
- Кант И.* Основы метафизики нравов // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 219—310.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд.. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 1—4.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 7—544.
- Мораль.* Многообразие понятий и смыслов / Отв. ред., сост. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990.
- Секст Эмпирик.* Против ученых // Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.

А.В. Прокофьев

Нормативная этика: задачи и методологические модели

В работе проанализированы задачи нормативной этики и методология нормативных исследований в этической теории. Автор исходит из того, что в задачи нормативного этика входит выдвижение нормативной программы, которая наиболее полно отвечает специфике такого феномена как мораль, а также конкретизация и координация входящих в нее требований. Конкретизируя требования, нормативный этик, во-первых, выявляет те сферы практики, которые еще не перекрыты моральным регулированием в свете наиболее обоснованной, с его точки зрения, нормативной программы, и, во-вторых, преодолевает неправомерную морализацию некоторых практических вопросов, присутствующую в рамках традиционных моральных представлений или предыдущих конкретизаций той же программы. Координация требований состоит преимущественно в преодолении ценностных и нормативных конфликтов. Они снимаются на основе выстраивания иерархий и порядков приоритетности частных требований и соответствующих им обязанностей и прав. При этом от нормативного этика требуется разграничивать между собой преодолимые нормативные конфликты и неразрешимые трагические столкновения несоизмеримых ценностей и норм. На настоящий момент нормативная этика пользуется тремя основными методологическими моделями. Первая предполагает выявление самоочевидных моральных аксиом и их проекцию в различные практические контексты. Эта методологическая модель очень комфортна для теоретика, но она чревата его превращением в оторванного от живого нравственного опыта резонера и моралиста. Вторая модель формирует нормативную программу на основе согласования множества частных интуитивно очевидных оценочных суждений. Эта модель сохраняет связь с живым моральным опытом, однако, ее нельзя применить ко всем морально значимым практическим проблемам. В рамках третьей модели нормативная программа морали формируется в результате обсуждения, в котором участвуют все заинтересованные стороны. Эта модель также избегает отрыва от живого морального опыта, но создает риск того, что коммуникативное взаимодействие останется бесплодным.

Ключевые слова: нормативная этика, методология, моральные аксиомы, согласование моральных интуиций, коллективное обсуждение принципов и норм

Andrey Prokofyev

NORMATIVE ETHICS: ITS GOALS AND METHODOLOGICAL MODELS

The paper deals with goals of normative ethics and the methodology of normative researches in the ethical theory. The author suggests that the main purposes of normative ethics are a) to advance a normative program that corresponds with basic features of morality, b) to specify and coordinate its elements (particular moral requirements). Trying to specify moral requirements a normative ethicist

finds such areas of social and individual practice that are not covered by moral regulation on the basis of a chosen normative program and at the same time removes unjustified moralization of practical questions moralized within a system of common moral beliefs or other versions of the normative program. Trying to coordinate moral requirements she works out different algorithms of solving normative conflicts. This goal can be accomplished through establishing a hierarchy of requirements or setting priorities among them. Nowadays normative ethics employs three methodological models. The first applies presumably self-evident moral axioms to different practical contexts. It is a very comfortable approach for a theoretician but this comfort entails the danger of her transforming into a mere sermonizer and abstract moralist. The second model forms its normative program on the basis of a reconciliation of many particular moral intuitions. In contrast to the first model it retains its connection with a common moral experience but it can not become a key to all moral problems arising in individual and social practice. The third model supposes that a thoroughly justified detailed normative program can be created only through a deliberation of all persons and groups that have their stakes in some practical collision. Like the second model it avoids the isolation from a common moral experience but there is always a danger that in some cases the organized collective deliberation proves to be futile and unsuccessful.

Key words: normative ethics, methodology, moral axioms, reconciliation of moral intuitions, collective moral deliberation

Нормативная этика и ее задачи

В этой небольшой статье я хотел бы обсудить методологию нормативной этики как особого направления этических исследований. Нормативная этика нацелена на решение двух основных теоретических задач. Во-первых, это выдвижение определенной нормативной программы и обоснование того, что именно эта нормативная программа является подлинным, аутентичным выражением морали. Нормативный этик пытается доказать, что входящие в нее ценности и принципы объективны, универсальны и приоритетны по отношению к ценностям и принципам неморального типа. Во-вторых, это установление взаимной координации частных требований, входящих в выдвинутую нормативную программу. Чаще всего такие требования соотносятся с разными нормативными концептами, такими как «невреждение», «терпимость», «правдивость», «честность», «справедливость», «гуманность», «доброта», «милосердие», «забота», «собственное достоинство», «целомудрие» и т.д. Я намерено привел понятия разной степени общности и с разным потенциалом взаимного пересечения. Они входят в разные скоординированные нормативные программы и служат в них для обозначения требующего координации нормативного содержания. Решая вторую задачу нормативной этики теоретик собирает пазл

из моральных концептов и частных требований, пытаясь найти оптимальный набор элементов программы и оптимальный способ их сочетания. Такая координация позволяет добиться трех позитивных результатов. Во-первых, она дает возможность перекрыть моральным регулированием те пространства человеческой деятельности, которые в рамках какого-то исходного, предварительного понимания нормативной программы оставались не перекрытыми. Во-вторых, она позволяет избавиться от морализации тех проблем, которые традиционно, но при этом необоснованно, приобретали для людей моральное значение. В-третьих, она снимает возникающие внутри программы нормативные конфликты.

Говоря о расширении перекрытого моральным регулированием пространства, я не имею в виду проникновение моральных требований повсюду, где люди принимают какие-то решения. Вполне естественно, что значительный массив таких решений остается в области морально безразличного, а в какую-то их часть мораль проникает не посредством предъявления конкретных частных норм, а посредством притяжения ценностей. Однако перед нормативной этикой действительно стоит задача проверять, не были ли утрачены какие-то сферы регулирования и специфичные для этих сфер критерии принятия решений и вынесения оценок. Она нацелена на поиск слепых пятен общераспространенного морального чувства, преодоление нечувствительности к положению некоторых типов зависимых от наших действий лиц, существ, объектов. Переходя к вопросу об избавлении от избыточной морализации практических проблем, я хотел бы обратить внимание на то, что теоретические нормативные программы постоянно развиваются и сложным образом взаимодействуют как с традиционными моральными убеждениями, так и с постоянно возникающими идеологическими конструктами, использующими моральную лексику. И внутреннее развитие нормативной программы, и полемическая реакция ее сторонников на традиции и идеологии часто выражается в том, что то или иное нормативное содержание объявляется избыточным, не имеющим морального смысла и моральной значимости. Поиск не перекрытых моральным регулированием сфер и преодоление неправомерной морализации отдельных вопросов общественной жизни и коммуникативной практики представляют собой противоположные направления теоретической деятельности. Нормативный этик не знает заранее, какую работу ему придется выполнять: разоблачителя нравственной слепоты или освободителя от мелочной и бессмысленной моральной регламентации.

Порой (как в случае с обсуждением положения разного рода меньшинств) эти функции совпадают, освобождение от сомнительных требований сопровождается формированием новой моральной чувствительности. В других случаях они осуществляются отдельно друг от друга. Здесь нет общего правила и необходимо очень внимательное отношение к конкретному практическому контексту.

Фиксация и преодоление нормативных конфликтов всегда считались зоной ответственности нормативной этики, и в этой сфере она обладает довольно широким арсеналом подходов. Один из способов преодолеть конфликт состоит в том, чтобы установить иерархию, в которой одни требования будут наделены большей нормативной силой, чем другие. При прочих равных обстоятельствах подлежит исполнению более сильное требование, однако, существуют такие специфические ситуации, в которых более слабое требование может получить приоритет (скажем, ситуация, в которой количество затронутых действием и защищенных слабым требованием интересов оказывается очень велико)¹. Второй способ сводится к созданию жесткой системы очередности исполнения требований в духе лексического или алфавитного принципа Дж. Ролза². В этом случае никакие ситуативные расклады не могут заставить морального деятеля следовать принципу, занимающему в списке приоритетности нижнюю позицию (принципу Б), в ущерб исполнению принципа, который находится в нем выше (принципа А). Третий способ предполагает введение для некоторых из требований строго ограниченного практического контекста применения. В этом случае конфликт снимается на основе признания того, что одно из конфликтующих требований просто неуместно в данном контексте, что оно в нем теряет свою императивную силу³. И, наконец, конфликтующие требования могут рассматриваться в качестве выводных и вспомогательных, и при возникновении конфликта их исполнение замещается прямым обращением к источнику, то есть к более общему нормативному ориентиру⁴.

По всей видимости, не все нормативные конфликты могут быть преодолены. В моральной практике встречаются тупиковые ситуации, когда никакие критерии не позволяют отделить зло от добра и

меньшее зло от большего. В них любые рассуждения о малозначящих факторах, позволяющих сместить баланс в сторону одной из доступных линий поведения, звучат фальшиво и лишь затемняют трагическую сущность выбора. В этой связи перед нормативной этикой возникает задача отграничить друг от друга разрешимые и неразрешимые конфликты. Параллельно, нормативная этика призвана разобраться с проблемой так называемых «остаточных явлений», сопровождающих выход из разрешимых конфликтов ценностей, норм или обязанностей. Под «остаточными явлениями» подразумеваются требования к человеку, который выполняя одну моральную обязанность, вынужденно пренебрегает другой, а значит, и законными ожиданиями зависящих от его поступков людей. В отношении вышедшего из конфликта обязанностей деятеля, как правило, происходит своего рода «реструктуризация» той обязанности, которая осталась невыполненной. Если ее невыполнение влечет за собой потери каких-то людей, то вынужденно проигнорировавший свою обязанность перед ними человек должен принести свои извинения и попытаться впоследствии в максимальной мере скомпенсировать потери⁵. Другая часть «остаточных явлений» относится к эмоциональным реакциям выходящего из нормативного конфликта деятеля на свой поступок. Если деятель сохраняет полноту моральной чувствительности, то он испытывает в связи с невыполненной обязанностью моральные сожаления или даже вину. Он оказывается в ситуации «морального неудачника» — человека, который по стечению обстоятельств и в отсутствии выбора совершает нечто предосудительное⁶. В наиболее острых ситуациях, сопряженных с нарушением важнейших моральных требований, он испытывает на себе «эффект грязных рук»⁷. Нормативная этика пытается установить пределы, в которых чувство вины человека, оказавшегося в ситуации конфликта обязанностей, является оправданной.

Формируя целостные и конкретизированные нормативные программы, нормативная этика серьезно пересекается с этикой прикладной или практической. В определенной мере, она занимается

¹ Ross W.D. The Right and the Good. N.Y.: Oxford University Press, 2002. С. 16—64.

² Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995. С. 50.

³ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. С. 141—162.

⁴ Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. N.Y. The Clarendon Press, Oxford. University Press, 1981. С. 25—43.

⁵ Уильямс Б. Политика и нравственная личность // Мораль в политике. Хрестоматия / Сост. и общ. ред. Б.Г. Капустина. М.: КДУ, МГУ, 2004. С. 431—432.

⁶ Негель Т. Моральная удача // Логос. 2008. Т. 64. № 1. С. 178—179; Williams B.O. Moral Luck // Williams B.O. Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 28.

⁷ Walzer M. Political Action: The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. № 2. P. 160—180.

решением тех же нормативных проблем, что и они. Однако пересечение не означает тождества. Для прикладного или практического исследования важно просто разрешить нормативное затруднение, возникшее в практике, а нормативный этик пытается понять, не высветило ли возникновение и разрешение этого затруднения какую-то незафиксированную им особенность нормативной системы морали. Скажем, вопрос, как нам относиться к животным — это практическая или прикладная проблема. Но у нее есть соответствия на уровне нормативной этики — а) вопрос о границах морального сообщества (о том, кто именно защищен нравственными нормами), б) вопрос о специфике принципов, которые регулируют отношение к разным типам тех, кто защищен. Ответ на эти вопросы невозможен без решения самой по себе проблемы отношения к животным и осуществляется во взаимодействии с ним.

Модели нормативной этики

Как же решает нормативная этика свои основные задачи? При всем многообразии подходов можно выделить три методологические модели, каждая из которых имеет свои преимущества и недостатки. Именно между ними дрейфуют многие исследователи и я в их числе.

Первая модель строится по принципу конкретизации небольшого количества предельно общих нормативных утверждений — своего рода моральных аксиом. Способы их обоснования соответствуют различным стратегиям обоснования морали как таковой (аксиомы могут восприниматься и как результат особого, нормативного познания, и как корреляты способности человека к свободному рациональному выбору, и как побочное следствие его стремления к счастью и т.д.). В основании *консеквенциалистской* нормативной программы лежит тезис о равной весомости блага каждого человека в рамках суммированного блага совокупности людей (знаменитый Бентамовский афоризм: «каждый должен считаться за одного человека и не более, чем за одного»). Этот тезис накладывается на какое-то конкретное понимание блага и способов его измерения. Благо может пониматься утилитаристски (как счастье, удовольствие, удовлетворение предпочтений)⁸ или в свете какой-то концепции объективно наилучшей (качественной) жиз-

ни⁹. В основании *деонтологической* нормативной программы лежит тезис о равенстве, раздельности и неприкосновенности личностей. Суммирование интересов в этом случае оказывается существенным образом ограничено, хотя и не исключается полностью: запреты или права устанавливают жесткие пределы того, что допустимо совершать по отношению к отдельным лицам ради достижения общего блага¹⁰. В каких-то вариантах основанием деонтологической программы служит так называемый принцип согласия, в соответствии с которым действие является допустимым только в том случае, если оно получает (может получить) одобрение со стороны тех людей, интересы которых затронуты последствиями этого действия. Применение принципа согласия по отношению к обобщенным требованиям и в гипотетической перспективе (то есть в перспективе вопроса: «согласился бы на такое обращение воображаемый разумный человек?») превращает методологию нормативной этики в договорную, или контрактуалистскую¹¹.

Развертывание и конкретизация нормативных программ в рамках аксиоматической (подчас ее называют также «дедуктивистской») методологической модели осуществляются с помощью распространения общих требований в область отличающихся друг от друга отношений между людьми. Реальность общественных институтов и традиций или реальность межличностной коммуникации заставляют уточнять общие моральные требования и, одновременно, выступают как неподатливая материя, в которой они воплощаются. Восприятие социальной реальности в качестве несовершенного материала особенно характерен для деонтологических концепций. Они распространяются в некоторые из практических сфер именно за счет вынужденного смягчения жесткости запретов или ограничений, связанных с правами (создания «неидеальных» нормативных теорий). Впрочем, и консеквенциалистская этика оказывается в том же положении, когда речь заходит, например, о необходимости сохранения абсолютно беспристрастного отношения к людям. Признание этической значимости дружеских и родственных связей, национальной или культурной принадлежности людей дается консеквенциалистам нелегко. Они подобно У. Годвину два столетия назад вынуждены спрашивать себя: «Какая магия

⁹ Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. Vol. 20. № 2. 1992. P. 202—246.

¹⁰ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. С. 51—57.

¹¹ Прокофьев А.В. Принцип согласия и применение силы // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 35—44.

⁸ Singer P. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

содержится в местоимении 'мой'?', но в итоге в той или иной степени смиряются с подобной магией¹².

Несмотря на напряженные отношения с реальностью, аксиоматическая модель является для этика самой комфортной теоретической диспозицией. Он чувствует себя центром нормативной вселенной и верховным авторитетом, выносящим окончательные вердикты. От него, конечно, требуются понимание тех реалий, на которые проецируется предельно общее нормативное содержание морали, и готовность учитывать их неподатливость. Но у него все равно остается довольно много степеней свободы. Ведь он выступает как выразитель должного, которое заведомо не совпадает с сущим. Он описывает моральный идеал, а не реальность. Впрочем, у этого комфорта и у этой свободы есть своя обратная сторона. Работающий в этой парадигме нормативный этик легко превращается в оторванного от живого нравственного опыта резонера или в оторванного от теоретико-аналитической деятельности пророка-моралиста.

Другая модель нормативной этики предполагает гораздо более тесное соприкосновение с живым моральным опытом и общераспространенными нравственными представлениями. Выстраивание нормативной программы осуществляется в ней на основе согласования множества отдельных нормативных суждений разной степени общности. Предельно общие формулировки, способные претендовать на статус моральных аксиом, не имеют в этом случае приоритета. Они являются такими же предметами для согласования, как и нормативные суждения по поводу частных ситуаций, при условии, что частные суждения глубоко укоренены в живом опыте моральной оценки (представляются людям интуитивно очевидными). К данной модели тяготеют все те нормативные теории, которые используют ролзовский метод поиска «рефлексивного (или основанного на размышлении) равновесия»¹³. Равновесие, являющееся подтверждением истинности или нормативной релевантности какого-то морального требования, наступает в результате длительного челночного движения между теоретическими обобщениями и обдуманной оценкой частных типичных ситуаций, в ходе которого корректируются как одни, так и другие.

¹² Kuhse H., Cannold L., Singer P. William Godwin and the Defense of Impartialist Ethics // *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* / Ed. by H. Kuhse, P. Singer. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 2002. P. 157—178

¹³ Daniels N. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. N.Y.: Cambridge University Press, 1996.

Данный доход часто называют в литературе «когерентистским». Можно спорить о том, выражают ли его полноценно концепции самого Дж. Ролза, пытавшегося обнаружить основанное на размышлении равновесие в отношении к принципам справедливости¹⁴, или Т.Скэнлона, который считает такого поиск равновесия основной методологической установкой нормативной этики в целом¹⁵. Однако в современной этической мысли существует такое направление исследований, в котором когерентистская методология присутствует в очищенном виде. Я имею в виду тех этиков, которые работают с сериями сходных воображаемых случаев и интуитивными реакциями на них. Основная идея этого подхода такова. Сначала необходимо выстроить первичную последовательность случаев, которые относятся к определенной практической проблеме (например, к спасению большего количества людей за счет гибели меньшего, самообороне, аборту и т.д.) и на основе анализа интуитивных оценок этих случаев вывести общий принцип, который мог бы стоять за всеми этими оценками. А затем следует варьировать первичный ряд таким образом, чтобы анализ новых случаев вел либо к модификации принципа, либо к отбрасыванию какой-то из интуитивно очевидных оценок¹⁶. На основе такой работы с интуициями и обобщениями складывается единая нормативная программа, которая может быть и лишена той цельности, которую создавала предыдущая модель, но зато не порождает вопроса о том, почему выводы нормативного этика должны быть приняты его аудиторией в качестве решения ее нормативных трудностей. Аудитория просто вынуждена их принять, поскольку этик всего лишь упорядочивает ее собственные моральные убеждения.

Этот существенный плюс сопровождается значительным количеством минусов. 1. Опыт показывает, что далеко не по всем проблемам можно построить проясненный ряд кейсов такой же, как в знаменитой «задаче с трамваем» (в некоторых русскоязычных работах используется термин «задача с вагонеткой»)¹⁷. И не все результаты согласования интуиций по конкретным проблемам можно

¹⁴ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995. С. 54—55.

¹⁵ Scanlon T.M. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014. С. 74—104.

¹⁶ Thomson J. A Defense of Abortion // *Philosophy & Public Affairs*. 1971. Vol. 1. №. 1. P. 47—66; Thomson J. Self-defense // *Philosophy and Public Affairs*. 1991. Vol. 20. №. 4. P. 283—310; Kamm F.M. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. N.Y.: Cambridge University Press, 2007.

¹⁷ Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? М.: Институт Гайдара, 2016.

свести воедино на следующем, более общем уровне нормативно-этического исследования (в особенности, учитывая, что в этом случае мало помогает работа с воображаемыми кейсами). 2. Нет определенности в том, чьи интуиции следует проверять на внутреннюю согласованность. Если просто преобладающие в определенном сообществе, выявленные с помощью специальных психологических исследований, то возникает вопрос об основаниях доверия им. Большинству тоже свойственно заблуждаться. Исследование эволюционной и социокультурной подоплеку таких интуиций всерьез подогревает подобное недоверие. Выводы биологов, нейropsychологов, социологов заставляют видеть во многих интуитивных суждениях результат нейтрального в нормативном отношении стечения обстоятельств¹⁸. В этом случае интуитивно очевидные оценки требуют, скорее, разоблачения, а не согласования между собой. Именно поэтому некоторые дедуктивисты пытаются использовать данные об эволюционной истории моральных ценностей как основу разграничения нормативных аксиом от прочих нормативных суждений¹⁹. Альтернатива состоит в том, чтобы работать с теми интуициями, которые обнаружены исследователем в своей внутренней лаборатории, выявлены в ходе самонаблюдения и не вызывают сомнения на индивидуальном уровне. Однако в этом случае итоговая нормативная программа неизбежно попадает под подозрение в субъективности. 3. Существуют такие нормативные затруднения, в отношении которых просто нет устойчивых интуиций, поскольку они порождены недавним развитием человечества: изменением технологий или самих ценностно-нормативных представлений. Таковы многие биомедицинские проблемы, проблемы, связанные с отношением к природе, проблема отношения к будущим поколениям и т.д. Здесь подход, построенный на обобщении и согласовании интуиций, оказывается изначально уязвимым. Исследователи, работающие в данной парадигме, могут предложить перенос нормативной логики с тех случаев, по отношению к которым у нас есть устойчивые моральные убеждения, на те, где они еще не сформировались. Однако такой перенос будет лишь маскировать принципиальную

¹⁸ *Singer P.* Practical Ethics. Cambridge, 2011; *Greene J.D.* The Secret Joke of Kant's Soul // *Moral Psychology*. Vol. 3. The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge: MIT Press, 2008. P. 35—80; *Tännsjö T.* Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing. N.Y.: Oxford University Press, 2015.

¹⁹ *Lazari-Radek de K., Singer P.* The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason // *Ethics*. 2012. Vol. 123. №. 1. P. 9—31.

новизну этических затруднений и порождать существенное (и при этом мало оправданное) предубеждение в пользу консервации существующей системы ценностей и норм.

Существует и третья нормативно-этическая модель, которая покоится на основаниях коммуникативной этики и философии диалога. В ее рамках нормативная программа морали формируется в результате обсуждения, в котором участвуют все заинтересованные стороны. Те люди, которые в итоге будут подчиняться определенным правилам, выводят их сами в ходе специальным образом организованной коммуникации. Это может быть коммуникация разных типов: та, которая выносит некоторые вопросы за пределы обсуждения по той причине, что разные ценностные мировоззрения радикально расходятся по их поводу²⁰, или та, которая не приемлет подобных ограничений. Ее обычно называют «агонистической» или «агональной»²¹. Коммуникативный процесс может пониматься по образцу формальных переговоров или же по образцу непосредственного повседневного общения, своего рода «притирки» обладающих разными убеждениями людей друг к другу²². Однако в любом случае при использовании такой модели решение нормативных проблем невозможно до тех пор, пока коммуникация не состоялась.

В этом случае фигура нормативного этика уходит на второй план. Его авторитет в нормативных вопросах меркнет, а роль в их разрешении требует специального уточнения. У меня складывается впечатление, что довольно часто обращение к коммуникативному подходу в нормативной этике просто маскирует интеллектуальные тупики, бессилие теоретиков. Приближаясь к тупику, который может быть сформирован или конфликтом принципов, или конфликтом ценностных мировоззрений, теоретик провозглашает: а вот дальше проблему может решить только коммуникация между самими участниками регулируемых моральными нормами отношений. Вполне возможно, что это лишь мое впечатление или что это правильный вывод, но не касающийся всех апелляций к диалогу и коммуникации.

Если последнее предположение верно, то какова все же роль нормативного этика по отношению к коммуникативному процессу? Мне представляется, что она может быть двоякой. С одной

²⁰ *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.

²¹ *Грей Дж.* Агональный либерализм // *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. М.: Праксис, 2003. С. 131—172.

²² *Connolly W. E.* Pluralism. Darhem: Duke University Press, 2005.

стороны, он может выстраивать монологическое рассуждение о необходимых для создания нормативной программы условиях коммуникации. Или, в ретроспективном порядке, он может проверять уже состоявшиеся диалоги на предмет нормативной значимости их результатов (ведь если условия коммуникации нарушаются, то и ее нормативные результаты оказываются нерелевантными). А с другой стороны, нормативный этик может превращаться в участника коммуникации, то есть представлять одну из ее сторон, прорабатывая обращенные к другим сторонам аргументы.

Можно еще представить его модератором или фасилитатором диалога, однако, я не уверен, что в этом качестве человек с подготовкой философа является наилучшим выбором. Можно также вообразить *мысленное* моделирование диалога со стороны нормативного этика. Но это было бы слишком рискованным занятием, поскольку в этом случае у него появлялся бы слишком большой соблазн подменить живой и непредсказуемый коммуникативный процесс теоретической схемой. Если исходить из коммуникативной или диалогической модели нормативной этики, единственным случаем, когда заместительное мысленное моделирование коммуникативного взаимодействия оказывается оправданным, является случай, когда одна из сторон проявляет упорное нежелание вступать в диалог. Тогда нормативная этика этого типа вынужденно переходит к методологии, напоминающей гипотетико-договорную, однако исходит из временности и неоптимальности такого перехода.

Литература

- Грей Дж. Агональный либерализм // *Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности*. М., 2003. С. 131—172.
- Нагель Т. Моральная удача // *Логос*. 2008. Т. 64. № 1. С. 174—187.
- Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008.
- Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013.
- Прокофьев А.В. Принцип согласия и применение силы // *Вопросы философии*. 2014. № 12. С. 35—44.
- Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995.
- Уильямс Б. Политика и нравственная личность // *Мораль в политике. Хрестоматия* / Сост. и общ. ред. Б.Г. Капустина. М.: КДУ, МГУ, 2004. С. 423—449.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.
- Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? М.: Институт Гайдара, 2016.
- Connolly W. E. Pluralism. Darhem: Duke University Press, 2005.
- Daniels N. Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice. N.Y.: Cambridge University Press, 1996.

- Greene J.D. The Secret Joke of Kant's Soul // *Moral Psychology*. Vol. 3. The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge: MIT Press, 2008. P. 35—80.
- Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. N.Y. The Clarendon Press, Oxford. University Press, 1981.
- Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. N.Y.: Cambridge University Press, 2007.
- Kuhse H., Cannold L., Singer P. William Godwin and the Defense of Impartialist Ethics // *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* / Ed. by H. Kuhse, P. Singer. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 2002. P. 157—178
- Lazari-Radek de K., Singer P. The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason // *Ethics*. 2012. Vol. 123. № 1. P. 9—31.
- Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // *Political Theory*. Vol. 20. № 2. 1992. P. 202—246.
- Ross W.D. The Right and the Good. N.Y.: Oxford University Press, 2002.
- Singer P. Ethics and Intuitions // *Journal of Ethics*. 2005. Vol. 9. № 3—4. P. 331—352.
- Singer P. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Scanlon T.M. Being Realistic about Reasons. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Thomson J. A Defense of Abortion // *Philosophy & Public Affairs*. 1971. Vol. 1. № 1. P. 47—66.
- Thomson J. Self-defense // *Philosophy and Public Affairs*. 1991. Vol. 20. № 4. P. 283—310.
- Tännsjö T. Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Williams B.O. Moral Luck // *Williams B.O. Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 20—39.
- Walzer M. Political Action: The Problem of Dirty Hands // *Philosophy and Public Affairs*. 1973. № 2. P. 160—180.

Современная этика и философия: тенденции развития и вызовы

В статье рассматриваются проблемы и тенденции развития современной этики. Общим ключом рассмотрения является связь этики с состоянием современной философии и развитием естественнонаучного знания. Мы аргументируем в том плане, что философия все более становится практически ориентированной и отказывается от решения абстрактных метафизических проблем. Для этики это выражается в обращении к прикладным проблемам, ограничении влияния универсальных императивов, возрастании роли этики добродетелей. При этом под добродетелями мы понимаем все социально ценные способности личности, необходимые для достижения совершенства в исполнении различных общественных функций.

Еще одним ракурсом рассмотрения, предложенным в данной статье, является процесс коммуникации в его современных формах, в частности мы обсуждаем, как это проявляется в этике дискурса. В статье показывается, что в процессе принятия конкретных политических решений, проведения гуманитарных экспертиз оказывается необходимы соединения мнения профессионала и широкой общественности.

Завершает статью обсуждение глобальных проблем, направленности процесса глобализации, который с нашей точки зрения осуществляется под влиянием крупных корпораций, бизнес элит, что ведет к ослаблению национальных государств.

Ключевые слова: этика, императив, универсальное, индивидуальное, добродетель, ответственность, способность, глобализация, национальное, государство.

Alexander Razin

MODERN ETHICS AND PHILOSOPHY: TRENDS AND CHALLENGES

The article considers problems and trends of modern ethics development. The main key of the consideration is the relationship of ethics with the state of contemporary philosophy and scientific knowledge development. We argue in the course that philosophy is becoming more and more practically oriented and reluctant to the abstract metaphysical problems. For ethics, this is expressed in the appeal to applied problems, limiting the influence of the universal imperatives, and increasing the role of virtue ethics. By virtues we understand all socially valuable abilities of individuals necessary to achieve excellence in the performance of various public functions.

Another perspective proposed in this article is the process of communication in its modern forms, in particular we discuss how this is manifested in the discourse ethics. The article shows that in the process of making specific policy decisions, the conduct of humanitarian expertise is necessary to provide the connection between opinions of the professionals and the General public.

The article is completed by the discussion of global issues, the direction of the globalization process, which from our point of view is under the influence of large corporations, business elites that leads to a weakening of national States.

Key words: ethics, imperative, universal, individual, virtue, responsibility, ability, globalization, national state.

Ситуация в философии

Для того, чтобы разобраться в том, что происходит сейчас в этике, нужно сначала попытаться ответить на вопрос: а что происходит в философии? Я думаю, что сейчас в философии мы столкнулись со своеобразной дезориентацией, распадом, с ситуацией на распутье. Это можно подтвердить следующим: есть масса работ, в которых пытаются изобразить небытие наряду с бытием как равные по своему значению онтологические категории. Иногда говорят, что небытие даже более субстанционально важно, чем бытие. В философии постмодернизма происходит распад субъекта. В работах Ханны Арендт, Адорно и других фактически осуществляется прославление маленького человека, происходит отказ от преобразующих социальных программ. Такие программы обвиняются в том, что их реализация ведет к тоталитарному обществу. За это критикуется Просвещение. Как пишет А. Бадью, утверждается, что «...любая попытка собрать людей вокруг позитивной идеи Добра и тем более охарактеризовать Человека на основе подобного Проекта оказывается на деле *подлинным источником зла как такового...* Всякий раз воля провести в жизнь идею справедливости или равенства, приводит только к ухудшению. Всякая коллективная воля к Добру порождает Зло»¹.

Далее, происходит отказ от понимания гуманизма в связи с требованием стремления к высшему, к преобразованию себя. Современный гуманизм это, скорее, признание за человеком права, исходящего из того, что он человек. Отсюда колоссальная социальная проблема: вот та же миграция, которая сейчас осуществляется в Евросоюзе. Почему мигранты массово едут в европейские страны и не задаются вопросом о том, я ждут ли их там? А потому что западный мир сам внушил им, что их там ждут, что от них ничего не требуют, они получают все только потому, что они люди, они не должны обладать никакой квалификацией, никакими специальными способностями для того, чтобы включиться в жизнь более развитого общества. Происходит обращение к подсознанию человека как источнику какой-то глобальной истины. Есть попытки соединить рациональное и иррациональное. Недавно я в Санкт-Петербур-

¹ Бадью А. Этика. Очерк о сознании Зла. СПб.: Machuna, 2006. С. 13—14.

бурге услышал доклад о том, что, в общем, иррациональное это и есть рациональное, его основание.

Наконец, происходит замена понятия истина понятием понимание или понятием согласие. Идея множественности интерпретаций в герменевтике, отличает эту теорию от понимающей социологии М. Вебера, описательной психологии В. Дельтея, а также и от символического интеракционизма Д. Мида потому, что они-то как раз считали, что можно дать единую интерпретацию. А современная философия исходит из того, что интерпретаций исторических событий и пониманий различных культур может быть множество. Апофеоз всего этого представляет различие нормального и аномального дискурса в философии Р. Рорти, где философия, представленная в аномальном дискурсе, вообще изображается как некоторая интеллектуальная игра.

Вот какова ситуация в философии. Но что же тогда можно ожидать от этики? Не удивительно, что в таких условиях делаются попытки утверждения того, что этика без опоры на традицию теряет всякие основания. С этого А. Макинтайр начинает свою работу «После добродетели», когда он утверждает, что ситуация в современной этике характеризуется тем, что можно с одинаковой степенью убедительности отстаивать разные, даже прямо противоречащие друг другу этические принципы². Но можно ли принять то, что предлагает Макинтайр для преодоления данной ситуации, т.е. возврат к этике локальных сообществ. Мы ведь все же живем в условиях глобальных коммуникаций и для решения глобальных проблем, таких как преодоление угрозы уничтожительной ядерной войны, экологического кризиса и даже преодоления отчуждения (как на локальном так и на глобальном уровнях) требуется общечеловеческая этика.

Философские основания этики

Долгое время теоретики этической мысли пытались найти такие основания этической теории, которые имели бы универсальный характер, были бы действенными на все времена и пригодными для всех народов. Поиску таких оснований были начаты в XVII в. и продолжались в XVIII и XIX вв. Но все попытки оказались не безуспешными.

² Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 307.

В философии И. Канта универсальность выводилась из рациональности. Однако в последнее время эти понятия разводятся. Так американский неопрагматист Ричард Рорти говорит, что универсальность сама по себе не есть свидетельство рациональности. Можно взять множество жестких принципов: кровной мести, мести за бесчестье, причиненное женщине из вашего рода, можно осуждать гомосексуализм и т.д. Очевидно, что все названные принципы будут не столь универсальны, как принципы, сформулированные Миллем или Кантом. Однако это, отмечает Рорти, означает только то, что для принципов Канта и Милля менее важны различия между своими и чужими женщинами, между голубыми и неголубыми. «Но отнюдь не очевидно, что невыделение некоторых человеческих групп — это признак рациональности»³.

В ряде случаев моральные интуиции, тем не менее показывают, что не выделение человеческих групп, не проведение между ними различия, является оправданным. Например, не проведение различия между людьми по национальному, расовому признакам. Но в таком случае возникает задача прояснения наших интуиций, подведения под сами эти интуиции некоторой основы. Скажем — утверждение природного равенства людей.

Заявлены позиции, в которых линейному представлению о рациональности, противопоставляется нелинейное, допускающее сосуществование в обществе множества разных видов рациональности. Если первое представление предполагает, что человечество движется к единой социально-исторической форме, основанной на рациональных принципах общественной организации, второе допускает сосуществование в обществе многих видов рациональности: христианской, исламской, индуистской, и т.д. Два известных американских ученых: Ф. Фукуяма и С. Хантингтон радикально противостоят друг другу в оценке состояния и перспектив развития человечества. Фукуяма считает, что человечество придет к единой организации всех стран по типу передовых западных демократий. Хантингтон, наоборот, полагает, что человечество будет представлять собой противостояние различных цивилизаций, отношения между некоторыми из которых будут конфликтными, между другими — нейтральными или дружественными. Изменить это положение дел, с его точки зрения, не представляется возможным, можно только проводить работу по смягчению конфликтов,

³ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и Российский контекст. М.: Фонд «Традиция», 1997. С. 39.

локализации военных противостояний, в том числе — за счет совершенствования деятельности и структуры ООН.

Позиция, допускающая разные типы рациональности привлекательна тем, что предполагает сохранение культурного многообразия, тем самым сохраняется и историческая основа морали, заключенная в жизни различных исторических общностей людей и локальных сообществ, что А. Макинтайр считает необходимым для обеспечения действительной основы морали.

Однако признание разных типов рациональности вызывает и множество вопросов. Понятно, что своя рациональность была и у первобытных людей, тогда, когда резко противопоставлялось свое и чужое. Своя рациональность была в римской империи, где воин, пересекавший ворота города (балку, символизирующую бога — двуликого Януса), освобождался от всяких нравственных обязательств по отношению к противникам, своя рациональность была и у фашистов. И, тем не менее, человечество в своем развитии отвергло эти типы рациональности.

Привлекательным в смысле рациональности, которая приводит к всеобщности нравственных требований являются подходы Шефтсбери, Хатчесона, Юма, Канта, Прайса. Их моральные теории были построены на разных основаниях. На чувственном понимании морали у первых трех мыслителей, на попытке вывести мораль из предельной формы мышления у Канта, на системе объективного идеализма у Прайса. Но важно то, что все эти мыслители понимали мораль в универсальном смысле, и все они пытались вывести понимание морали за пределы религии.

Тем не менее названные подходы не оказываются до конца последовательными, либо из-за необъяснимости нравственных чувств и отрыва их от разума, либо из-за того, что необъяснимым оказывается источник морали. У Канта до конца не объясняется, почему человек должен применять процедуру универсализации, чем он в этом лично заинтересован, у Прайса вселенский нравственный закон, которому подчиняется и Бог просто постулируется. В этом смысле мораль не получает необходимого обоснования. Идея автономии у Канта оказывается непоследовательной в силу того, что самым мысленным процедурам универсализации предшествует представление о человеке как высшей ценности, т.е. фактически применяется та же процедура выведения морали из чего-то внешнего, которую сам Кант критиковал.

В силу названных противоречий многие последующие мыслители обращались и обращаются к интуитивному пониманию морали.

Это Дж. Мур, который предлагает интуитивное понимание добра, Д. Росс, предложивший интуитивное понимание долга, Г. Сиджвик, в целом рассуждающий с утилитарных позиций, но включивший в свою систему также интуитивное понимание долга.

Сиджвик выдвигает следующие условия, при которых моральные требования могут считаться обоснованными: правильно то, *что логически непротиворечиво, рационально обосновано, может быть универсализовано, что готовы принять все*. Фактически рациональные критерии, применимые к научной теории объединяются здесь со здравым смыслом.

Моральные интуиции широко используются в современной этической теории. К ним обращаются, например, такие мыслители, как Дж. Ролз и М. Хаузер, на основе интуиций предлагается решать вопросы об отношении к будущим поколениям, к животным, разрешать моральные дилеммы.

Однако, если мы допускаем интуиции в моральную теорию, возникает вопрос о том, не покидаем ли мы здесь область научности, ведь на основе интуиций мы можем допустить и существование Бога, и космический разум, и много другое. Конечно, интуиции имеют место и в научном мышлении. Но там они используются в качестве средства выдвижения научных гипотез, которые затем проверяются экспериментами, согласованностью полученных в ходе этих экспериментов данных с другими научными теориями и данными. В этике же интуиции непосредственно ведут к нормативным выводам.

Здесь возникает два в общем то связанных вопроса:

1. Не обманывают ли нас интуиции. По крайней мере — не обманывают ли они нас в каких-то случаях.
2. Насколько в философии в целом и в этике в частности может иметь место то, что обычно называется метафизикой, т.е. то, что связано с общими предположениями об основах мира, не опирающимися на непосредственные научные данные.

Что касается первого вопроса, то на него следует дать положительный ответ. Для этого надо определить, что такое интуиция. Я полагаю, что в рамках теории познания интуиция это логические операции, выведенные за пределы сознания. Т.е. это по большому счету рациональное знание, но такое знание, которое еще более упрощено, еще более системно организовано по сравнению с тем знанием, которое производится сознанием. Это доказала гештальт психология, и в свое время я показал в данной связи логику возникновения абсолютов на примере философии Платона. Ин-

туиция, являющаяся выражением того, что может быть названо сверхсознанием (интеллектуальная интуиция), способна нас обманывать, так как она доводит до логического конца то, что в силу определенных факторов, связанных с многообразием мира доведено до такого конца быть не может⁴. Собственно это продемонстрировала античная философия: жизнь, построенная в соответствии с одним рационально аргументированным принципом оказалось обедненной. У киренаиков человек потерял ориентацию в пространстве и времени, оказался неспособен сравнить свои настоящие и прошлые состояния (критика со стороны Платона) у киников — привела к предельному опрощению человека, в стоической философии человек превратился в бесстрастного и порой безжалостного мудреца, у Платона — вообще вышел за границы социального бытия.

Второй смысл интуиции, связан с практически обусловленной эмоциональной реакцией. Она тоже проявляет себя в морали и тоже порой демонстрирует свое несовершенство. Современная нейрофизиология показала что образы, формируемые в результате чувственных восприятий, могут получать эмоциональную окраску и передаваться в лимбическое тело (отвечающее за команды движения) двумя путями. Либо непосредственно через отдельный нервный канал, либо через неокортекс. Последний путь более длительный по времени (он в 8 раз длиннее), но связанный с более глубоким рациональным осмыслением ситуации. Первый путь дает моментальную эмоциональную, а затем — двигательную реакцию (увидел змею — надо отскочить). Во многих смыслах он эволюционно оправдан, но не всегда, особенно тогда, когда мир изменился по сравнению с тем, каким он был тогда, когда вырабатывались непосредственные эмоциональные реакции. Например, Д. Эдмондс показывает, что человек во время кораблекрушения будет скорее спасать другого человека, несчастье которого он непосредственно наблюдает, чем 5 человек, которых он спасти может, но непосредственно не наблюдает⁵.

Следовательно и интуиция не является панацеей от всех бед при построении моральной теории.

Какой же путь в развитии современной этики мы можем предложить для преодоления всех этих трудностей. Я полагаю, что как в этике так и в философии в целом нет иного пути кроме как соединения этики и философии с наукой, с естествознанием. Сближение гуманитарного и естественнонаучного знания отвечает постнеклассическому этапу развития науки.

Это означает, что мы должны контролировать наши моральные интуиции, подвергая рациональной рефлексии те ситуации в которых они возникают. Это также означает, что дальнейшее развитие этики будет идти именно как развитие прикладной теории. Для решения прикладных вопросов требуется привлечение максимально возможного объема знаний из различных областей: социальной философии, психологии, физиологии высшей нервной деятельности, медицины и т.д.

Сказанное означает, что время такой философии, которая в основном стремилась к всеобъемлющим метафизическим конструкциям прошло. И здесь я солидаризуюсь с А. Бадью и Ж. Лаканом. «Нет этики, кроме этики *истин*. Или точнее: нет этики кроме этики процессов истины, тех трудов, которые приводят в этот мир *ряд* истин. Этику следует понимать в том смысле, который предлагался Лаканом, когда он говорил, противостоя тем самым Канту и мотиву общей морали, об этике психоанализа. Этика как таковая не существует. Есть только этики *чего-то* (политики, любви, науки, искусства)»⁶.

Но сказанное не означает, умаления значения теоретической этики. Наоборот, дилематические ситуации, возникающие в практике, будут требовать ответа на самые общие вопросы человеческого бытия. История естествознания и техники, кстати говоря, прекрасно демонстрирует, что многие теоретические науки развивались именно как следствие, затруднений, возникающих в практике конструирования, строительства и т.д. Например, теория разрыва металлов, теория сопротивления материалов.

Решение прикладных проблем неизбежно связано с процессом вариативности моральных императивов и процессом индивидуализации в развитии личности. На недостаточность универалистского подхода в этике первым обратил внимание Георг Зиммель Он писал: «Неодолимая строгость морали Канта связана с его логическим фа-

⁴ Разин А.В. Моральные абсолюты в историческом мышлении // Вестник МГУ. Сер. 7: философия. 1997. № 2.

⁵ Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? М.: Институт Гайдара, 2016. С. 186—187.

⁶ Бадью А. Этика. Очерк о сознании Зла. СПб.: Machuna, 2006. С. 22.

натизмом, стремящимся придать всей жизни математически точную форму. Великие учителя морали, у которых источником учения служила исключительно оценка нравственного, отнюдь не отличались подобным ригоризмом — ни Будда, ни Иисус, ни Марк Аврелий, ни святой Франциск. Позже мы исследуем вопрос, оправдана ли у Канта эта нетерпимость нравственных требований; здесь достаточно подчеркнуть, что ее характер определялся основанным не на практическом, а на логически-понятийном духовном чувстве жизни.

С этим связано, что Кант, для которого этический интерес значительно превышает интерес теоретический, ставит перед собой проблемы только самых повседневных и как бы грубых событий нравственной жизни. Все то, что в нравственных данных доступно общим понятиям, он рассматривает с небывалыми величием и остротой. Однако все более глубокие и тонкие вопросы этики, обострение конфликтов, сложность чувств, темные силы в нас, в нравственной оценке которых мы часто столь беспомощны, — все это ему как будто неведомо, — ему, проникавшему в самые глубокие, тонкие и рафинированные функции *мыслительной* деятельности человека. Отсутствие фантазии и примитивность в постановке нравственных проблем, с одной стороны, утонченность и размах полета в теоретических — с другой, доказывают, что в свое философское мышление он вводит только то, что допускает проникновение логическим мышлением»⁷.

Зиммель считает, что Кант и другие философы Просвещения в принципе исходили из того, что все люди одинаковы по своей сущности. Отсюда к ним можно применять универсальные правила, а само общество должно быть таким в котором применение этих универсальных правил станет возможным, т. е. в перспективе — общество всеобщего равенства. Это породило революции, которые сами по себе опирались на ложную идею.

Я сейчас не буду обсуждать проблему революций, а подчеркну другое. В этике добродетелей индивидуальные различия людей и их индивидуальные качества приобретают принципиальное значение. При этом важно принять юмовскую точку зрения относительно того, что собственно моральные качества (такие, как мужество, умеренность, справедливость) в этике добродетелей неотделимы от всех других социальных способностей личности. «...Цицерон, — писал Д. Юм, — когда он рассуждает как философ, подражая всем

древним моралистам, весьма расширительно трактует свои идеи добродетели и охватывает данным почетным наименованием все похвальные качества и дарования духа. Это приводит к третьему соображению, которое мы намереваемся выдвинуть, а именно к соображению о том, что древние моралисты, и притом самые лучшие из них, не проводили существенного различия между разными видами духовных дарований и недостатков, но трактовали равным образом все эти виды как нечто охватываемое названиями добродетель и порок и делали их без всякого исключения предметом своих моральных рассуждений»⁸.

Совершенство в выполнении социальных функций предполагает соответствующую квалификацию и развитие своих профессиональных качеств, поэтому оно становится нравственной задачей человека. Чем более сложных видов труда требует общество, тем более сложными становятся и задачи нравственного совершенства. Понять что это означает необходимость отойти от представления о нравственном совершенстве как отделенном от развития других социальных качеств личности, что в общем-то было характерно для христианской этики.

Принятие решений

Обращение к практическим проблемам в этике неизбежно связано с принятием решений. Какие здесь можно выделить основания и какие использовать процедуры.

К моделям принятия решений можно отнести пошаговую, представленную, например в трудах Герта и Поттера, и аналитическую модели.

Пошаговая модель предполагает движение мысли, в котором последовательно учитываются фундаментальные моральные ограничения, формулируемые на основе абсолютистского подхода в морали, воздействия на судьбы других людей, ценности, соотношение ближайших и отдаленных результатов. Здесь уже также работают и утилитарные принципы.

Аналитические модели предполагают создание многомерной системы различных ценностных отношений. Они строятся на базе логики оценок. Но их слабостями является невозможность четко указать приоритет тех или иных ценностей.

⁷ Зиммель Г. Индивидуальный закон // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. М.: Юрист, 1996. С. 12—13.

⁸ Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 310.

В масштабах всего общества, или больших социальных групп людей механизм принятия решений безусловно дает нам этика дискурса.

Принципиальным тезисом этой этической теории является отказ от стратегических решений во имя коммуникативных, т.е. отказ от таких решений, где людьми просто манипулируют за счет угроз или обещаний и переход к решениям основанным на общем согласии.

На данный момент это одна из самых продвинутых этических теорий.

В этике дискурса предполагается широкий диалог между различными политическими силами, поиск консенсуса. Согласно этой теории все решения в перспективе общественного развития должны стать коммуникативными, т.е. стратегия обещаний и угроз должна быть заменена согласием, основанным на целесообразности коллективно предпринимаемых действий. Соответственно носители интересов должны быть согласны на те манипуляции, которые собираются произвести с этими интересами любой управляющий субъект.

Но общество не является идеальным, необходимо учитывать, что не все готовы к широкой коммуникации, многие рассчитывают получить от кооперации односторонние преимущества, от некоторых стран исходят террористические угрозы. Поэтому К.О. Апелъ предлагает разделить дискурс на уровень А, соответствующий нашим идеальным представлениям и уровень В, на котором приходится учитывать реальные угрозы. Здесь имеют место стратегические решения. Но тот, кто их принимает должен исходить из общей идеи движения общества к идеальному коммуникативному состоянию. В этом смысле каждый политик должен действовать так, как если бы он принадлежал к идеальному коммуникативному сообществу. Апелъ считает возможным использовать здесь предельное основание дискурсивной этики. Это наше идеальное представление о таком состоянии общества, в котором все возможные дискурсы были бы завершены. Другой известный разработчик дискурсивной этики Ю. Хабермас не принимает апелевского предельного основания и больше говорит о правилах дискурса. Тем не менее, оба мыслителя единодушны в том, что дискурс возможен, и именно в плане процедуры дискурса следует принимать рациональную и когнитивную составляющую морали.

Важно также отметить, что Апелъ подчеркивает особую роль ответственности интеллектуалов за возбуждение дискурса. Он полагает, что монополия власти дает возможность современному правовому государству избавить граждан от принятия стратегических

решений. Это, с точки зрения Апеля, весьма важное достижение. «...В процедурализме демократии есть...до сих пор единственный механизм институционального рода, посредством которого индивиды как ко-субъекты первичного дискурса могут освободить себя от индивидуальной ответственности, не освобождая от со-ответственности»⁹.

Приведенное положение показывает, что Апелъ пытается разработать новое понимание ответственности в связи с теми процессами, которые приобретают решающее значение в современном обществе. Это прежде всего связано с тем что само общество становится глобальным, многие решения принимаются в нем коллективно или принимаются отдельными лицами от имени коллективов, групп людей и даже целых наций. Коллективное решение а тем более решение принятое некоторым политическим деятелем казалось бы освобождает отдельного человека от бремени принятия решения. Но Апелъ весьма справедливо обращает внимание на то, что человек ответственен за само инициирование дискурса, прежде всего — человек обладающий знаниями, видящий общественные угрозы. Когда же дискурс начинается, все оказываются со-ответственными за принятые решения. Такая ответственность не предполагает устранение традиционной индивидуальной ответственности, связанной с исполнением общественных функций, деятельностью общественных институтов. «Скорее предполагается *со-ответственность всех как каждый раз изменяющееся распределение индивидуальной ответственности (i.z.v.) в институциональных рамках*. И даже на уровне дискуссий, *рассуждений о проблемах* люди всегда несут *метаинституциональную* ответственность, что и предполагается в демократии как нечто само собой разумеющееся»¹⁰.

Этика дискурса кажется весьма привлекательной для решения конфликта ценностей и принятия политических решений. Она находит выражение в прикладной этике, прежде всего в тех областях, которые имеют дело с едиными стандартами, правилами коммуникации, скажем в области Паблик рилейшнз. Тем не менее против нее выдвигаются серьезные возражения. Прежде всего со стороны тех, кто вообще отрицает возможность рационального понимания морали, кто считает, что диалог по моральной проблематике нигде еще не привел к определенным решениям. Этот взгляд в частности высказывает Баумгартен.

⁹ Апелъ К.О. Понятие первичной взаимответственности как предпосылка планетарной макроэтики // Философия без границ. М.: Воробьев А.В., 2001. С. 61.

¹⁰ Там же. С. 51.

Еще одно интересное возражение против этики дискурса развивается профессором А.Н. Павленко. Он отмечает, что согласно коммуникативной парадигме, коммуникативное сообщество не представляет ничего более, чем собрание индивидов, свойства которых определяются самим этим коммуникативным сообществом. Но в таком случае «общение (сама по себе коммуникация) ничего не прибавляет к тому, что уже содержит индивид»¹¹.

Почему же в таком случае этика дискурса получает такое пространство и признание. По оценке Павленко «перед нами философское обобщение и даже обоснование таких феноменов современного мира как журналистская практика, телевизионные дебаты, talk-show, интервью и дискуссии. Хабермас намеренно стремится покинуть область пропозиций, соотносимых с истиной и ложью, то есть с областью науки и строгой философии.

Ведь, если стирается грань между говорящим и слушающим, между специалистом и неспециалистом, между профессионалом и дилетантом просто на том основании, что каждый из них «по-своему участвует» в обсуждении, то мы, по существу, оказываемся у водораздела, где заканчивается культурное поле, содержащее «образцы и эталоны этой самой культуры. Вседоступность, эпистемологический эгалитаризм, равное участие — прямо противоположны компетентности, профессиональному самоконтролю и профессиональной пригодности, настаивающих на строгом различении возможностей каждого участника в том или ином роде деятельности и выступающих в противоположность описанному выше подходу в роли своеобразного эпистемологического аристократизма»¹².

Принимая во внимание основания данной критики, следует в то же время заметить, что соединение мнения профессионала и широкой общественности совсем не всегда плохо. Это, например, находит отражение в институте суда присяжных, в процедурах принятия коллективных решений в биоэтике, при проведении гуманитарных экспертиз и т.д.¹³ Кроме того вряд ли правильно, что даже

в одинаковых условиях формируются принципиально одинаковые индивиды, да можно ли сказать, что даже в обществе с однородной культурой условия формирования разных индивидов принципиально одинаковы. Всегда есть вариации различных влияний, так что соединение разных мнений как раз очень важно.

Тем не менее, можно сказать, что процедура дискурса создает проблему индивидуальной ответственности, и дискурс действительно может продолжаться бесконечно долго, тогда как в политике, а часто и в бизнесе приходится принимать решение здесь и сейчас.

Следует однако также учесть и то, что в современной науке небольшой творческий коллектив считается одним из самых эффективных институтов получения нового знания. Локальное общение людей происходит первоначально и в процессе выработки новых типов коммуникации, фактически — оснований новых социальных норм. Так что дискурс должен проходить как на глобальном, так и на локальном уровнях, и те инновации, которые появляются на локальном уровне затем могут получать распространение и проверку на глобальном уровне, если речь идет о возникновении новых моральных норм и аргументации относительно новых политических ориентаций.

Глобальные проблемы

Парадоксом развития современного глобализирующегося общества является то, что ответственность перемещается от институциональных форм ее фиксации к личным связям, в терминологии А.Зиновьева к так называемой кухне власти. Процесс этот таит в себе много опасностей, так как решения становятся во многом бесконтрольными, произвольными, и в них зачастую выражаются корыстные интересы отдельных социальных групп. Авторитет же и действенность международных организаций снижается, как например, очевидно снижался в последние годы авторитет ООН. По мере того, как разрастаются государственные структуры, по мере того, как сокращается демократический процесс и растет чиновничье-административный аппарат государства, казалось бы, отвергнутые историей личные связи возвращаются на историческую арену опять. Но, конечно, уже в другом варианте, в виде личных контактов политиков, бизнесменов, военачальников, директоров

¹¹ Павленко А.Н. Коммуникативная доктрина морали и права: признание до обоснования // Мир человека: нормативное измерение 2: сборник трудов международной научной конференции. Саратов: Саратовская государственная академия права, 2010. С. 55.

¹² Павленко А.Н. Пределы intersubjectивности (критика коммуникативной способности обоснования знания). СПб.: Алетейя, 2012. С. 33—34.

¹³ В Великобритании, кстати говоря, есть интересная практика, получившая название гражданского суда. Некоторая медицинская организация, создает структуру, состоящую из профессионалов и широкой общественности, которая полностью копирует институт суда присяжных. Гражданский суд принимает реше-

ния относительно сложных ситуаций, например по поводу отключения поддерживающей аппаратуры у безнадежно больного пациента, находящегося в коме. Медицинская организация может принять, или отвергнуть решение суда, но должна это объяснить.

спецслужб, высокооплачиваемых работников прессы, лоббистов, составляющих элиту современного западного общества.

Эта элита живет по двойным стандартам. Она фактически уже интернациональна, т.е. она стоит выше национального, но отнюдь не ради того, чтобы сделать все нации равными. Напротив, ее цель сохранить социальное неравенство на уровне сложившегося международного разделения труда.

Образом жизни элиты и тех слоев, которые хоть в какой-то степени к ней приближены, становится потребительское отношение к миру, к тому что можно назвать высшими культурными ценностями. Характеризуя различие установок человека модерна и постмодерна, З. Бауман сравнивает первого с паломником, а второго с туристом. Паломник имеет цель своего путешествия, а для туриста поездки на разные континенты не более, чем простое любопытство¹⁴. Для элиты знакомство с чужой культурой зачастую получает значение в системе вульгарного потребления духовных ценностей, а не возможного развития, обогащения собственной культуры в результате влияния этих ценностей.

Усредненная масса находится на уровне массовой культуры, частью которой в современном мире является приверженность национальной идее. Национальная идея прекрасно сочетается с философией постмодернизма, в которой приоритет отдается плюральности, разукрупнению, множественности ценностей. Несомненно, что здесь отражены многие реальные черты жизни современного мира. Однако по большому счету эта философия выступает маскировкой тех реальных тенденций глобализации, которые в современном мире развиваются, которые имеют отнюдь не плюральный вид, а вид продуманной целевой программы.

Далее следует отметить, что процессы глобализации во многом привели к разделению понятий политика и власть. Так З. Бауман отмечает: Власть в наши дни глобальна и экстерриториальна; политика территориальна и локальна. Власть свободно перемещается со скоростью электронных сигналов, не считаясь ни с какими пространственными препятствиями (Поль Верилио считает, что, хотя некрологи в адрес истории пока преждевременны, мы безусловно присутствуем при кончине географии: расстояния теряют всякую значимость). Политика, однако, не имеет другого представителя, кроме государства, суверенитет которого, как и ранее, определяется (и ограничивается) пространственными рамками¹⁵.

Такая оценка означает, что реальная власть принадлежит корпорациям, финансовым бизнес структурам, которые действуют вне всяких национальных границ. И слабые государства это именно то, в чем заинтересованы экономические элиты. Политика на национальном уровне лишь обеспечивает условия для их успешной деятельности. И даже политик всецело преданный национальным интересам своей страны не может не учитывать факт существования глобальных бизнес структур. Скажем, будучи заинтересован в инвестициях в экономику собственной страны, он просто вынужден считаться с мнением представителей крупного бизнеса и тех политических структур, которые поддерживают этот бизнес на глобальном уровне.

Одновременно следует учитывать, и то, что в условиях современного глобализирующегося общества отдельные бизнес решения все более приобретают характер политических. Руководителям корпораций и даже менеджерам более низкого звена приходится учитывать интересы местного населения, его протестные возможности, т.е. по необходимости переходить с уровня власти (экономической) на уровень политики, которая должна быть убедительна для масс. Отсюда то огромное значение, которое приобрела в современных условиях роль PR специалиста. Если речь идет о корпорациях, то PR специалист всегда пытается представить экономическую деятельность как такую, в которой массы заинтересованы точно также как и бизнес структуры, причем представить эту деятельность как самую наилучшую, по существу — безальтернативную.

Для выражения сути данной политики Маргарет Тэтчер был даже предложен знаменитый слоган — принцип TINA (от англ. there is no alternative) В действительности же альтернативы, конечно, чаще всего есть. В политике неизбежно возникает конфликт ценностей, обусловленный столкновением интересов различных социальных групп, краткосрочных и долгосрочных интересов, интересов общечеловеческих и национальных. Соответственно возникает проблема разрешения конфликта ценностей. В публичной сфере возникает необходимость нравственной оценки политики, поиска компромисса между частным и общественным интересом. И только от воли масс, от возможности действительно демократических государств противостоять глобализму в его западнистском варианте зависят перспективы развития человечества в подлинно этическом смысле.

¹⁴ Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4.

¹⁵ Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. С. 254.

Литература

- Апель К.О. Понятие первичной взаимответственности как предпосылка планетарной макроэтики // *Философия без границ*. М.: Воробьев А.В., 2001.
- Бадью А. Этика. Очерк о сознании Зла. СПб.: Machupa, 2006.
- Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002.
- Бауман З. От паломника к туристу // *Социологический журнал*. 1995. № 4. С. 133—154.
- Зиммель Г. Индивидуальный закон // *Зиммель Г. Избранное*. Т. 1. М.: Юрист, 1996.
- Макинтаир А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
- Павленко А.Н. Коммуникативная доктрина морали и права: признание до обоснования // *Мир человека: нормативное измерение 2*. Саратов: Саратовская государственная академия права, 2010.
- Павленко А.Н. Пределы intersubjectивности (критика коммуникативной способности обоснования знания). СПб.: Алетейя, 2012.
- Разин А.В. Моральные абсолюты в историческом мышлении // *Вестник МГУ*. Сер. 7: философия. 1997. № 2.
- Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и Российский контекст*. М.: Фонд «Традиция», 1997.
- Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? М.: Институт Гайдара, 2016.
- Юм Д. Исследование о принципах морали // *Юм Д. Соч.* В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.

О.П. Зубец

Этика: философия или моралеведение?

Статья ставит под сомнение философский характер, так называемой, философской этики как она, по большей части, представлена в современной российской этической литературе: она, по-видимому, превращается в частную область знания, отделяясь от философии и повторяя путь, по которому ранее прошли, например, социология и психология. Но лишение понятия морали философского содержания, отрыв этики от метафизики, с неизбежностью ведущие к их социологизации, является разрушительным. Радикальное размежевание в российской этике описано в статье как противостояние философии и моралеведения, в основе которого лежит противостояние двух оптик: взгляда изнутри поступка единственного субъекта на мир и взгляда на поступок и поступающего извне, из социума. Их различие реконструируется также на основе того различения, которое проводит Х. Арндт между моральной и политической философией, в том числе, посредством понятий единственности и плюральности. Российская философская мысль все еще не стала «этикой после Аушвица», в которой осознается противостояние способности человека на поступок и социальности. Дискредитированность разума, науки, морали и философии заставляет пересмотреть способ мышления о морали и саму возможность для философа говорить о ней. Автор видит выход в развитии философской этики как философии поступка в качестве первой философии, при том, что ей предшествует принятие абсолютного запрета на убийство, выведение его из компетенции собственного разума.

Ключевые слова: философия, этика, мораль, метафизика, философия поступка, моральный субъект, Аристотель, Х. Арндт, «этика после Аушвица», абсолютный запрет на убийство.

Olga Zubets

ETHICS: PHILOSOPHY OR COGNITION OF MORALITY?

The article places in question the philosophical character of so called philosophical ethics (philosophy of morality) how it is represented in the contemporary Russian literature. It is more likely to be a special kind of knowledge having severed itself from philosophy thus following sociology and psychology. But for ethics such deprivation of the philosophical thought and separation from metaphysics seem subversive. The radical polarization within Russian ethics is described as the opposition of philosophy and the cognition of morality based on the opposition of two visions: the look from within the act of the one-and-the-only subject towards the world and the look on the act and the actor from outside, from the social space. These visions are also analyzed as they are reflected by H. Arendt, who stressed the difference between moral and political philosophy using the concepts of singularity and plurality. Russian philosophy has not become “Ethics after Auschwitz” in which the opposition of the human ability to act and the sociality is acknowledged. The fact that the reason, science, morality and philosophy have been discredited makes it necessary to revise the possibility and the way of speaking about morality. The

author sees the way out in the ethics as the philosophy of the act being the first philosophy under the condition of accepting an absolute prohibition of killing removed from the competence of one's own reason and rationality.

Key words: philosophy, ethics, morality, metaphysics, philosophy of the act, moral subject, Aristotle, H. Arendt, "ethics after Auschwitz", absolute prohibition of killing.

Во многих современных российских учебниках по этике говорится об известной трехчастной или трехуровневой структуре этики и наряду с нормативной и прикладной называется философская этика. Но назвать этику философской далеко не достаточно для того, чтобы она стала философией. В недавно изданном учебнике философская этика обязана таким своим определением абстрактности своих понятий, своей теоретичностью. По данному в нем определению она «изучает сущность морали, ее специфику, особенности функционирования, устройство, происхождение и развитие различных моральных феноменов — идей, представлений и суждений (оценочный и императивных), коммуникативных и поведенческих форм (причинение вреда и невреждение, вражда и сотрудничество, признание, уважение, благоволение, забота и т.д.), социальных институтов, обеспечивающих действенность морали, требований, рассуждения о моральных предметах»¹. Важно, что, говоря о философской этике, автор в скобках дает ей другое название — «общая этика», что очень точно раскрывает суть: речь не идет о философии, но лишь об общих определениях и понятиях, об общей теории, которая есть в большинстве специальных, частных наук и вовсе не называется в них философской. Другое определение того же автора — «Философская этика (моральная философия, философия морали), изучая различные моральные явления (ценности, требования, суждения, поступки, обычаи и т.д.), строит философское понятие морали в совокупности ее специфических характеристик»². Почему этика, описываемая таким образом, считается именно философской, когда она понимается просто как некоторое обобщение многообразия явлений, которые уже отнесены к области морали? Некоторый уровень обобщения и теоретического задания понятий присущ практически всякому знанию, любой частной науке, вырабатывающей свой собственный понятийный аппарат. Слово «философское» применительно к понятию морали легко заменяется автором на

«общее» или «теоретическое»: оно собственно является данью традиции и профессиональному самоопределению, своего рода привычным, а иногда даже раздражающим и необязательным маркером. Путь формирования такого понятия видится так: эмпирически данные явления, которые обыденным сознанием и языком определяются как имеющие отношение к тому, что называется моралью, специалист описывает и обобщает (оговаривается, что критически, но тогда на что, кроме логики, опирается эта критика?), создавая на этой основе понятие морали, которое должно объять собой все эти эмпирические феномены. В этом случае, понятие уже есть до того, как оно вырабатывается, и, по-видимому, принадлежит обыденному сознанию: иначе бы исследователь не мог вычленить интересующее его из потока эмпирических явлений. Можно, наверное, понять превращение обыденного понятия в теоретическое, но почему оно становится философским? В основе такого подхода лежит доверие обыденным представлениям и языку, которые еще на ранних этапах возникновения философии были именно тем предметом, который отрицался, подвергался сомнению, а критика и противопоставленность которым были исходной питательной почвой для философского мышления, которое если и пользовалось словами обыденного языка, то задавало их как понятия с совершенно особым, философским содержанием, преодолевающим видимость, фиксируемую в мнении, доксе. Критическое отношение опиралось не на логическое прочищение и обобщение, но на философское задание иного мира, так что философское понятие не обобщало, а отрицало и переворачивало обыденное представление. Так, философский идеал добродетельного человека оказывался образом презирающего и стремящегося к превосходству самодостаточно автора поступка, а философский идеал дружбы — отношением с самим собой. Сказанного было бы уже достаточно для сомнения в том, что то, что предлагается в качестве философской этики, является таковой. Но оснований для него гораздо больше. В том же учебнике говорится, что «философская этика дистанцируется от ценностных проблем, стремясь к объективному, не зависящему от моральных предпочтений исследователя и в этом смысле научному подходу»³. То есть философ морали позиционирует себя ученым мужем, обращающим объективный взор на некоторый объект исследования и исключаящим, насколько это возможно, самого себя: в лучшем случае он оказывается автором нарратива, сторонним

¹ Апресян Р.Г. Этика: учебник. М.: КноРус, 2017. С. 24—25.

² Апресян Р.Г. https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/15_09_2016/vstuplenie-15-09-16.pdf

³ Апресян Р.Г. Этика: учебник. М.: КноРус, 2017. С. 26.

наблюдателем, описывающим и оценивающим действия других, называя их поступками (ошибочно называя, если принять философское определение поступка, не данного в своем внешнем, объективированном проявлении, не фиксируемом извне). Опираясь, главным образом, на повседневный язык и опыт, опознаваемый как моральный, он не нуждается в метафизических понятиях и вопросах, не использует и не ставит их. У него нет нужды обращаться к метафизическим вопросам или отнести себя к тому или иному философскому направлению, он решает моральные и этические вопросы, не нуждаясь в представлении о человеческом бытии. У него есть свой устойчивый набор проблем и тем, которые он рассматривает вне метафизики, ставит их не как философские. Он стремится быть ученым, и преуспевает в этом, выстраивая этику не как философию, а как частную область знания о морали, своего рода моралеведение. И то, что он называет частью своего занятия философским, означает, по выражению Гегеля, лишь, что «философия не является ругательным словом». В результате, этика оказывается своего рода научным знанием, хотя и включающим в себя ценностно-нормативные моменты (впрочем, они включены в любое научное познание): и в результате воспроизводит социологический, психологический, культурологический, исторический, лингвистический взгляд на мораль. Это совершенно понятно и неизбежно, так как мораль, понимаемая в качестве эмпирически фиксируемого явления, обнаруживается именно в качестве социального, психологического, языкового феномена, имеющего и свою историю и связь с другими феноменами. Она в этом качестве однопорядкова им. Если мораль понимается как средство уравнивания человеческих интересов, то она оказывается в одном ряду с рыночными механизмами и даже физическими законами суммирования сил.

Все это говорит о том, что этика движется, или, может быть, уже далеко продвинулась на пути ухода с поля философии, что она перестает быть философией и становится некой частной областью знания, моралеведением⁴. Такой путь прошли многие области знания (например, физика, социология, психология, культурология), и в этом не было бы ничего трагичного, если бы для этики не было губительно не только превратиться в частную науку, но даже воспринимать себя как некоторую отдельную, а в силу этого уже и периферийную, часть философии, дисциплину, «философ-

скую науку» — а такая тенденция очевидна⁵. Губительно хотя бы потому, что отрыв этики от метафизики делает невозможным задание морали через такие понятия как субъект и поступок, бытие и небытие, являющиеся философскими. Губительно, ибо отделяет моральный вопрос от вопроса о бытии человека, рассматривает личность как некую эмпирическую данность, совокупность социальных и психологических черт, предшествующую морали. Губительно, ибо понимает мораль как социальную функцию, как нечто, рядоположенное другим социальным явлениям, что само по себе уже исключает возможность построения философского понятия. Губительно, если мораль понимается как средство регуляции, уравнивания интересов, то есть как социальная функция. Губительно, так как гносеологизирует мораль.

Альтернативой можно признать определение, данное в другом недавно изданном учебнике, где этика (этика в целом, как таковая) понимается как «особая область философского знания, прямо связанная с этическим (моральным) аспектом философии в целом»⁶, как «рефлексия над моральными основаниями человеческой жизни»⁷ — то есть понимается как философия. Понимание этики как философии задает ей совершенно иной понятийный строй: философские этические понятия, в первую очередь, морали, морального поступка, субъекта, не имеют такой объективированной явленности, на которую можно было бы указать и которую можно было бы описать вне-философским способом. И дело совсем не в сложности эмпирического описания, а в том, что сами они есть отрицание, противостояние эмпирическому существованию человека, его вещественной явленности, его включенности в поток детерминации. Они составляют содержательное единство с метафизическими

⁵ Во многом на сложившееся понимание этики повлияла практика преподавания и устройство философских факультетов с отдельными кафедрами этики и эстетики, с выделением так называемых философских наук, которые локализовались на периферии философии с тенденцией разрыва с ней, а также структура учебников по истории философии, в которых этические идеи того или иного философа располагались в самом конце изложения его учения, иногда в качестве некоего вывода, приложения его идей, а часто как свод его разорванных высказываний по тому или иному поводу, считающемуся относящимся к морали. Впрочем, сама эта практика, возможно, выражала центробежные силы внутри этики. Понимание того, что этика является первой философией и что философия является этической по своей природе, ведет к выводу о необходимости преподавания самой философии как этики.

⁶ Этика: учебник для бакалавров / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Юрайт, 2013. С. 10.

⁷ Там же. С. 28.

⁴ Термин «моралеведение» в свое время предложил В.Т. Ефимов в статье «Этика и моралеведение» (Вопросы философии. 1982. № 2), вызвавшей большую дискуссию.

понятиями абсолюта, бытия, актуальной действительности и ведут к философскому переопределению, очищению этических понятий, зараженных правовым, социологическим или психологическим содержанием (например, понятия моральной ответственности). Собственно исходные философские понятия возникают именно таким образом, являясь не обобщением опыта, знаний, языковых форм, а индивидуальным изобретением мыслителя, вырывающим его из них, дающим точку опоры, каковой и являются понятия бытия, логоса, идеи, монады, субъекта и т.п. Именно такой точкой опоры для философской этики является понятие самодостаточного поступка: поступок есть первый философский принцип, исходное понятие первой философии.

Два описанных понимания этики — как философии и как моралеведения — по-видимому, определяют два полюса современной российской этической мысли.

Если задаться вопросом, чьи известные современные учения можно признать философско-этическими, то окажется, что среди очевидных имен мы найдем не очень много так называемых этиков-профессионалов, как бы ни были они признаны и авторитетны в своем узком этическом сообществе, но назовем, скорее, тех мыслителей, которые не причислены к этому клану: это Михаил Бахтин, Ханна Арент, Владимир Библихин, Зигмунд Бауман, то есть те, кто не только не считал себя этиком, но даже не был записным академическим философом, но тем не менее поднимался до вершин философии как этики, и возможно, именно в силу того, что начинал философию заново, с начала. Кроме того, в этом ряду окажутся философские учения, которые целиком являются этическими, а потому не имеют отдельной этики: это, в первую очередь, экзистенциализм.

Философия с самого начала, с античности была этикой. Она не приходит к этическим вопросам после удовлетворения своих метафизических и гносеологических амбиций: она начинается с этических вопросов, когда философское мышление возникает через захваченность двумя целями — поиском *самого себя* и поиском *начала*, первоначала мира, объединенным устремлением к бытию как тому, что избирает, к чему стремится человек. И закономерно этический смысл этих двух вопросов, по своему звучанию гносеологических и онтологических, обернулся тем, что в некоей кульминационной точке они получают этический ответ, когда Аристотель находит действительность, бытие *самого себя* человека в самодостаточном поступке, начало которого возведено к самому

человеку. *Самое себя* было понято им как абсолютное начало поступка и стало понятием субъекта, о формировании которого, по словам Пьера Адо, прежде всего думала античность. Открытый ею моральный субъект есть не индивидуальная личность с многообразием качеств, социальных и психологических, вступающая в субъект-субъектные или субъект-объектные отношения или как-то собой распоряжающаяся — которая, по словам Библихина⁸, никогда ни в какой настоящей мысли не появится и является маркером подделки под философию. Философский моральный субъект есть ничто для эмпирического взгляда на него, но, будучи началом, он порождает всё: понимание этого с необходимостью означает, что этика не только не может не быть философией, но может начинаться только с чистого философского умозрения: невозможно прийти к понятию морального субъекта через обобщение эмпирических феноменов, всегда приписывающих человеку некоторое качество: социальное ли, психологическое ли, или еще какое-либо.

Познающий взгляд человека на самого себя неизбежно означает последовательный отказ от содержательных определений, от отождествления самого себя с качествами любого рода, он с неизбежностью ведет к идее *самого себя* как неопределимого абсолюта. Любое определение через качество означает овеществление самого себя, превращение его в порожденное, а не рожающее, в делаемое, а не делающее. Альтернативой этому погружению в свое ничто является взгляд от самого себя на мир с бескачественной единственной и центральной точки бытия *самого себя*: такое направление взгляда переводит ничто во все, наполняет самое себя человека безграничностью и содержательной всеохватностью мира, но это взгляд принципиально *не познавательный* (Иначе он опирался бы на самоустранение и самообобщение, кроме того в познании самое себя Я всегда оказывается тем, кто смотрит, но не тем, кого видят, и бесконечно умножается, как в зеркальной комнате Леонардо да Винчи), а *деятельный*, задающий и создающий, присваивающий, взгляд не ученого, но того, кто устанавливает в поступке свою абсолютную начальность. Иными словами, это субъектный взгляд

⁸ «Слава Богу, что никогда ни в какой настоящей мысли [не появится] бледное образование в виде индивидуальной личности, которая сама когда-то будет решать, в какие субъект-субъектные или субъект-объектные отношения вступать, или вообще может быть не вступать, или как-то еще собой распорядиться — ах какое счастье, что настоящая философия от своих подделок отличается больше, чем от ремесла сборщика мусора» (Библихин В.В. Поиск своего в «Алкивиаде» Платона // http://www.bibikhin.ru/poisk_svoego_v_alkiviade).

на мир. И философия, стремящаяся найти человека как *самого себя*, возможна только как воспроизводящая этот субъектный взгляд в его единственности и ответственности. Но это и есть взгляд самого философа — он ищет не абстрактного «самого себя» в другом человеке, он ищет именно себя в своей единственности: и когда он видит «мой мир», то этот мир не может быть миром иного или другого.

Античная мысль в своем поиске *самого себя* и *начала* схватила самую сердцевину этического вопроса о том, как я могу поступать, считать поступок своим, быть самим собой, то есть быть. Возведение начала поступка к себе, а точнее — к господствующей части души, то есть к ее разумной части, не означает, что *самого себя* есть эта разумная часть души как нечто, обладающее качествами и существующее помимо, прежде и вне поступка: этическое открытие Аристотеля заключается в том, что не часть души, существующая сама по себе, становится началом поступка, но только в самом поступке осуществляется это возведение начала к самому себе и возможность человеческого бытия становится действительностью. В отличие от природы, актуальная действительность (поступок) не есть следствие иной формы бытия, но единственный способ бытия человека в качестве самого себя. Аристотелевский человек бытийствует в качестве самого себя в самодостаточном поступке, когда он возводит начало этого поступка к самому себе и оказывается искомым началом, началом бытия. Аристотель обнаруживает субъекта и как неподвижный двигатель мира в метафизике и как начало поступка в этике, создавая философию поступка, который есть актуальная действительность, энергия. Именно из поступка в его противопоставлении творению (до против таке, πρᾶξις против ποιήσις) выводится и теория добродетелей у Аристотеля, и учение о дружбе, и его политическое учение, но сначала понятие поступка есть идея человеческого бытия. Иными словами, только в поступке бытийствует добродетельный человек: он есть поступающий, исключительно активный, и никогда не пассивный, не поступаемый, то есть чистая субъектность. Так философия в своем этическом содержании оформилась в философию поступка, содержательно и терминологически воплотив слитость этического и метафизического. М.М. Бахтин выразил эту мысль, сказав, что философия поступка есть первая философия. И не случайно у него есть суждения, которые с аристотелевскими совпадают не только по мысли, но и почти словесно. Это не случайно потому, что и тот, и другой создают философию поступка как метафизику.

Точка зрения, противостоящая моралеведению, заключается в том, что ни этика не может не быть философской, не быть первой философией, ни первая философия не может не быть этической. То, что этика отвечает на вопрос, не что такое добродетель, а как быть добродетельным, выражает человеческое избрание бытия и то, что невозможно дать ответ о содержании добродетели, не отвечая на вопрос о том, как быть добродетельным: тут этический вопрос оборачивается основой метафизического. Понятия философской этики суть философские понятия: субъект, поступок, актуальная действительность, бытие. У Аристотеля понятие *начала* (ἀρχή) является важнейшим и в метафизике и в этике, причем для его определения в «Метафизике» он, в том числе, берет и начало поступка, а в «Никомаховой этике» оно является фундаментальным для теории поступка и добродетели. Точно также общими для метафизики и этики являются понятия ἐνέργεια и δύναμις, актуальной действительности и возможности, которые в этике выступают как πρᾶξις и ἔξις. Идея субъекта также принадлежит и метафизике и этике. В сущности, философская этика является метафизикой, в первую очередь, так как в ней мысль обращена к человеку как абсолютному началу и к человеческому бытию, а метафизика — этикой в силу того, что ее идеи абсолюта и бытия в своей полноте включают человека, причем именно того самого человека, который решается на поступок помыслить их и сам бытийствует как абсолютное начало. Этика не может задать понятие поступка и морального субъекта, будучи не первой философией, а некоторой специальной областью знания, при этом она с необходимостью подпадает в зону влияния права и социологического знания. Только для метафизического взгляда человек есть единственность, что и дает возможность помыслить его как субъектность, для социологического взгляда он есть всегда множественность: и множественность качеств и нечто в пространстве множественности. Если поступок в полноте своей самодостаточности есть актуальная действительность, энергия, энтелехия, то метафизика со своей стороны не может не быть этикой.

Этический идеал Аристотеля описан им в образе Величавого (μεγαλόψυχος), с чем согласны все исследователи. Но что составляет его содержание? Если речь идет о добродетельном человеке, идеале добродетельного человека и Аристотель оговаривает, что он обладает всеми добродетелями, но при этом ни разу не называет его ни, например, мужественным, ни щедрым, ни каким либо иным, но лишь величавым, обладающим самой добродетелью величаво-

сти, то становится ясно, что идеал добродетельного человека не есть совокупность различных добродетелей, но нечто специальное, то ли украшающее каждую из них, то ли лежащее в основе каждой из них (что оказывается одним и тем же). Это, очевидно, нечто общее всем добродетелям, более того — общее и столь предельно различающимся идеальным образам античности, каковыми являются Ахилл и Сократ. И того и другого Аристотель предлагает считать Величавыми: следуя именно господствующим ценностным представлениям, он формулирует вопрос — величавы ли они в одном смысле или речь идет о разном понимании, разных понятиях величавости. Все труды Аристотеля свидетельствуют о том, что речь идет об одном понятии. Тогда что же объединяет Ахилла, приходящего в ярость и готового на осуждаемые обычно действия, когда задета его честь, Сократа, равнодушного к ударам судьбы, и, например, меня как морального существа? Ответ Аристотеля заключается в том, что и Ахилл и Сократ и я поступаем, полагая самих себя началом поступка, от своего имени: то есть общим у нас является субъектность. Именно субъектность и есть добродетель величавости: Величавый есть тот гордый человек, который смеет *быть* в поступке, смеет быть абсолютным началом, то есть чистым *самое себя*, началом бытия мира.

История философии, конечно, знает и множество попыток обратиться к живому, эмпирическому индивиду в многообразии его социальных и психологических качеств: и хотя своей вершины этот поиск достиг, по-видимому, у Юма, для которого Я стало полезной, но все же фикцией, самый значительный расцвет этой линии демонстрирует современная позитивистски ориентированная мысль, противостоящая экзистенциализму и персонализму, близким античному пониманию и не случайно, будучи целиком этическими, не выдавливающим этику в мыслительную резервацию.

Различие в понимании этики как философии и как частной области знания пронизывает многочисленные теоретические противостояния, наблюдаемые в сегодняшней российской этике и достигшие степени очевидного размежевания⁹, так что не трудно привести ряд высказываний, очевидно взаимоотрицающих друг друга¹⁰. «Адекватная интерпретация возможна только в рамках фи-

лософского осмысления мира» — такова одна позиция. А вот иная: «необходимость этического анализа свободного от незыблемых метафизических постулатов». С одной стороны, «этика ненасилия», а с другой — «этика силы». С одной — человек является Богом тогда, «когда он живет и действует так, как если бы он был Богом». И противоположная точка зрения: «поскольку человек не является Богом» с соответствующими выводами из этой посылки. Идея единственности морального субъекта с одной стороны, с другой стороны — «все агенты морали потенциально равны». Одна позиция: мораль решает вопрос о бытии с самим собой, о самом себе; противоположная ей ставит во главу угла отношения с другими, коммуникацию. Один тезис: поступок не выводится из нормы, а противоположный, что он осуществляется только в соответствии с ценностями, требованиями и т.д. Известна наша относительно недавняя дискуссия о лжи, которая была очень важна для осознания глубины этих различий. Тут же стоит вспомнить несогласия по проблеме насилия, выбора меньшего зла, оценке справедливой войны, в понимании моральной ответственности. С одной стороны, очищение моральной ответственности от правовых смыслов, идея ответственности за все, а с другой — рассмотрение ее в терминах права, ситуативно. Одна позиция: мораль не есть предмет выбора, но его предпосылка, основание, а другая — «это выбор между добром и злом». С одной стороны, автономность индивидуальной морали понимается как абсолютность, а с другой — она понимается как источник относительности морали. Центрированности на субъекте морали противостоит отход от приоритета Я. Одно направление мысли «выносит за скобки все характеристики индивида, за исключением способности быть причиной собственных действий», а в другом человек есть «носитель прав и обязанностей, субъект поступков и объект воздаяний (наград и наказаний), участник контрактных, корпоративных, коммунитарных и т.п. отно-

просы философии. 2010. № 9. С. 164—174; Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 72—84; Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопросы философии. 2003. № 3; Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М.М. Бахтин) // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001; Мораль: многообразие понятий и смыслов / Отв. ред. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2013; О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011; Скупник А.П. Нравственное творчество и поиск абсолютных // Постигая добро. М.: Альфа-М, 2013. С. 113—133; Философская этика и ее перспективы в современном мире. Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль» // Этическая мысль. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2012. С. 5—71.

⁹ Этому посвящена статья: Zubets O. Contemporary Russian Ethics: The Polarisation // Studies in East European Thought: Volume 66, Issue 3 (2015), pp. 181—194.

¹⁰ Для описания основных точек размежевания нет смысла авторизировать все эти высказывания, поэтому ограничусь лишь перечислением ряда использованных работ: Апресян Р.Г. Этика силы — в противостоянии насилию и агрессии // Во-

шений». Для одних мораль принципиально нерядоположена каким-либо формам социальной регуляции, а также науке, искусству и религии: она лежит в основании самой возможности человеческого бытия в поступке. Для других специфика морали выявляется именно в сравнении с рядоположенными ей явлениями и институтами. В результате размежевания двух направлений оказались противопоставленными этика индивидуально-ответственного поступка и коммуникативная этика, идея единственности морального субъекта и идея множественной взаимности, индивидуальная и общественная мораль, негативная этика и этика, тяготеющая к позитивным формам морального требования, идея абсолютности морали и стремление к де-абсолютизации, неприятие ситуационизма и принятие анализа ситуации в качестве основы этического рассмотрения и морального выбора. Сформировались и противоположные круги чтения и отношения к философской классике, что особенно заметно в оценках тех авторов, которые сами находятся в оппозиции, например, Толстого и Ильина. В целом, это размежевание можно описать как противостояние этики как философии и этики как моралеведения, обнаруживающего мораль в качестве социально-психологического феномена.

Можно, конечно, сопоставлять два противоположных движения этической мысли, философское и социологизированное, разводя их по разным авторам, как они собственно и представлены наиболее очевидным образом в современной российской этике, но есть и иная возможность — обратиться к одному мыслителю, который осознанно разводит эти два движения, фиксируя их расхождение через противопоставление единственности и множественности: речь идет о Ханне Арендт. Сторонники множественности моральных субъектов и всей этой линии идей часто апеллируют к идее плюральности у Арендт. Но когда такой выдающийся мыслитель, как Ханна Арендт, размышляет о человеческих действиях и речи в их внешней данности, как обретающих смысл и оцениваемых в публичном пространстве, она подчеркивает, что является не философом, но политическим мыслителем. Когда же она вступает на почву философствования о морали, ее видение и суждения кардинально меняются: вместо *men* героем становится *The Man*, на место множественности приходит единственность. Обратимся к ряду мыслительных сюжетов, в которых просматривается это различие. Например, Арендт разводит, противопоставляет понятия поступка и поведения, причем первое фундаментально для этики, а второе для социологии. Моральная философия возникает

в поиске человеком самого себя, самости и находит ответ в бытии абсолютным началом поступка: то есть в единственности — только единственным может быть такое начало и самодостаточный поступок. Им задается и полис как публичное пространство такого поступка и такого бытия. Победа социальности в Новое время началась, по Арендт, с того, что поступок в его самодостаточности и единственности был вытеснен поведением, а *Man* заменен на *men*: на место философии пришла социология и политэкономия. Второе противопоставление — то, как видится человек извне и изнутри его мышления: во взгляде извне человек становится единичным (единичность противостоит единственности), изнутри же я всегда раздвоен в общении с самим собой, но это такая особенная раздвоенность, которая сохраняет меня как одного: «я не нуждается во множественности, чтобы различаться. Оно несет различие в себе самом, когда говорит “Я есть Я”»¹¹. То есть отношение с самим собой (а это и есть мораль по определению Арендт) не нуждается в множественности. Третье соприкосновение понятий: поступок обретает смысл извне, смысл поступка не дан самому деятелю (он даже не может поступать, «ведая»), он обнаруживается в нарративе извне, взглядом из публичного плюрального пространства, но человек «экзистует также и в единственном числе, т. е. вне политической области в самом широком смысле»¹². Он поступает как единственный, смысл поступка не дан ему в его содержании, следствиях, оценочных суждениях, но он дан ему как «мой» поступок, как дано бытие, которое «есть, а небытия нет».

Еще один сюжет: Арендт много раз говорит не *Man*, но *Men*, но есть еще одна фраза, фраза Августина, которую она тоже многократно повторяет в разных работах *Initium ut esset creatus est homo*. Именно этим заканчиваются «Истоки тоталитаризма»: «Начало совершилось, человек сотворен был», — сказал Августин»¹³. И опять эта фраза Августина появляется в «*Vita Activa*» — «чтобы было начало, был создан человек, до коего никого не было»: «Действие как новое начало отвечает рождению всякого Некто, оно осуществляет в каждом Единственном факте рожденности; речь опять же отве-

¹¹ Арендт Х. Мышление и соображения морали // Арендт Х. Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Институт Гайдара, 2013. С. 251.

¹² Арендт Х. *Vita Activa*, или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина // СПб.: Алетея, 2000. С. 11.

¹³ Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова. Под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. М.: Центрком, 1996. С. 622.

чает выступившему в этом рождении абсолютному отличию, она осуществляет специфически человеческую плюральность»¹⁴. Человек есть начало и появление его есть Единственный факт рожденности, ему противостоит человеческая плюральность, выраженная в речи, в ней он обретает смысл как отличие и единичность.

Арендт не мыслит мораль вне идеи самости. Самость единственна, невозможно помыслить ее как множественность. А полис — пространство поступка, но вот этого моего единственного поступка. Речь о направлении философского взгляда, воспроизводящем оптику морального субъекта — от себя, от самого себя на мир, на мир, в котором сама плюральность есть порождение моей единственности. Античный полис есть пространство моей индивидуальной единственной явленности, это пространство, в котором Я поступаю. Именно единственный поступок (а не поведение) производит сам от себя объективно не фиксируемые, всегда крайне хрупкие связи между людьми (а когда люди отказываются от них, тогда только он оформляется в реальный конечный результат). Арендт постоянно воспроизводит эти две оптики — порождающий взгляд изнутри поступка на мир людей и противоположный ему, в котором поступок не виден, но поименован и подменен результатом. Арендт следует за Аристотелем в своем понимании поступка, поступок для нее самодостаточен, и она практически пересказывает Аристотеля, говоря: «Однако величие и соотв. смысл, присущие конкретному деянию в его уникальности, заложены и не в мотивах, к нему толкнувших, и не в целях, могущих в нем осуществиться; они кроются исключительно и единственно лишь в способе его исполнения, в облике самого поступка»¹⁵.

Понятие поступка для нее подлинно метафизическое: поступок есть аристотелевская энергия, полнота и актуальность бытия: «не имеющая цели и не оставляющей никакого конечного результата кроме себя самой, исчерпывающая все свое значение в своем собственном исполнении». Именно так и Аристотель описывает поступок в «Метафизике». Следуя ему, Арендт пишет, что поступок находится вне связи средств и целей, он есть «некая “удачность”, которая вообще бывает только в акте исполнения» (а добродетель — «не свойства, которые можно мобилизовать или не мобилизовать») и «вообще по ту сторону актуальности осуществления нет уже ничего такого, чего можно было бы достигать»¹⁶. Следующее важнейшее

высказывание Арендт как бы продолжает это рассуждение: «Стоит вступить в игру плюрализму, и суверенность становится возможна только в воображении, а платить за нее приходится самой действительностью»¹⁷ (то есть именно самим актуальным бытием в поступке). Так очерчивает она границу между единственностью и плюральностью, и это есть граница между действительностью самодостаточного поступка и пространством множественности. Но это же и граница философско-этического видения, которую она постоянно фиксирует, обозначает. Еще один пример этого различия: «Только тот, кому уже простили, может простить сам себе; только тот, обещание кому сдержали, может обещать что-то самому себе и сдерживать обещание»¹⁸. Но Арендт тут же говорит, что обещание и прощение по отношению к самому себе вообще не существуют, а значит — вообще находятся вне сферы морали (ведь последнюю она определяет как отношение с самим собой). «Ибо никто не может простить сам себя и никто не может чувствовать себя в плену у обещания, данного им только самому себе». И это ведет лишь к проведению границы, но не подмене оптики единственности оптикой плюральности: «Способности прощать и обещать ...пригодны для формирования определенных политических принципов, радикально отличных от тех “нравственных” критериев, какие философия начиная с Платона пытается предписать политике»¹⁹.

Решаясь на действие, человек выходит из «приватного круга потаенности», но сохраняя «суверенность по отношению к собственному производству», он остается единственным, сувереном, вождем, господином. Гордость как неотъемлемое определение морального существа есть доверие к тому, что «личное кто превосходит по величию и значимости все, что личность способна обеспечить и осуществить», то есть доверие к собственной единственности в ее абсолютной бескачественности: моральный субъект не знает и смысл поступка и не дан себе в форме знания: «он никогда не в состоянии узнать или вычислить, кого он собственно в лице самого себя выводит на сцену»²⁰, «собственный смысл того, что он сам делает, обнаружится не ему, деятелю, но только направленному вспять взору будущего рассказчика его истории, т. е. того, кто как раз *не* действует»²¹. Арендт разводит поступающе-

¹⁷ Там же. С. 311.

¹⁸ Там же. С. 315.

¹⁹ Там же. С. 314—315.

²⁰ Там же. С. 254—255.

²¹ Там же. С. 310.

¹⁴ Арендт Х. Vita Activa, или о деятельной жизни. С. 231—232.

¹⁵ Там же. С. 273.

¹⁶ Там же. С. 273—274.

го и знающего, единственность начинающего и множественность недействующего, ответственность за всё поступка и отчужденность результата. И в этом различении она очерчивает границу философской этики, отличает и защищает ее. Для нее моральная философия есть порождение философии, а философы «никак не могли бы пережить утрату самости и потерю уединения», поэтому самость является для них «окончательным эталоном поведения»²².

Аристотель, Арендт, Бахтин создают этику как философию поступка и метафизику. В современных энциклопедических философских изданиях нет философских статей о поступке, а в энциклопедическом словаре по этике²³ такой статьи нет вообще. И это самое ясное и трагическое свидетельство о потере этикой своей философской сущности, а философией — своего этического ядра.

Очевидно, что эту ситуацию в целом можно вполне соотнести с ситуацией в мировой философии и этике, за исключением одного важнейшего фактора. Мы воссоединились с европейской мыслью тогда, когда она уже имела опыт переживания, осмысления Холокоста и попыток высказывания, которые объединяются понятием «после Аушвица». А в нашей истории был период, когда эта тема была под запретом, но и отсутствие запрета мало что изменило: мы не пережили и не осмыслили этот духовный и интеллектуальный шок. Но именно этот страшный опыт выявил противопоставленность социальности (в том числе и в первую очередь всевозможных социальных регулятивов) и индивидуально-ответственного поступка, он превратил философию поступка в обнадеживающую перспективу этики, заставив признать оппозицию социальности и моральности. (Зигмунд Бауман посвятил в большой степени этой теме свою книгу «Актуальность Холокоста»²⁴, где он проводит мысль, что моральность и социальность находятся друг с другом в отношении антагонизма, что моральность это способ противостояния социальности. Холокост — это порождение социальности, порождение цивилизации, ему противостоит индивидуальный поступок, который и воплощает идею морали: то, что остается от нее после Аушвица. Бауман, между прочим, замечает, что невозможно найти связь между социальностью человека, т.е. его социальными

ролями, функциями и прочим, включая пол, возраст, т.е. всеми социальными характеристиками, и его способностью поступить определенным образом, противопоставить себя радикальному злу, восстать против него).

Наша этика невероятно далека от того, чтобы стать «этикой после Аушвица». Невозможно не задаться вопросом: допустимо ли продолжать наши этические рассуждения так, как будто не было этого опыта радикального зла? Как будто в Аушвице, в Холокосте не произошла невероятная дискредитация и рациональности, и морали с ее нормами и языком, и этики, и философии — всего того, на что опирается и классическая и современная этика. Причем, все они оказались соучастниками не только в том смысле, что человеческая культура, человеческий разум, в том числе и философия, и мораль, не предотвратили это радикальное зло, но еще и в том смысле, что они буквально были задействованы в нем содержанием своих утверждений, хотя бы такого, что хорошая жизнь несоизмеримо лучше жизни как таковой. Более того, Аушвиц ставит под сомнение не только общие основания и предмет, в нашем случае, этики, но и самого этика. Невозможно продолжать этическое рассуждение, не ответив на два вопроса: как говорить об Аушвице и кто может говорить о нем, в качестве кого могу я говорить об Аушвице, не будучи свидетелем (подлинный свидетель — тот, кого в лагерях называли «мусульманином» и кто не мог выжить), не имея права на нарратив и на говорение как таковое, на научный взгляд. Словами Шестова, «“знанием” нельзя ответить на падение ... самая потребность и жажда знания есть лишь выражение и свидетельство падения»²⁵. Познание, объяснение, описание обернулись способами укоренения зла в бытии. Единственный способ этически отнестись к злу — это ничтожить его. Т.е. сказать, что этого, по выражению Арендт, не должно было быть никогда и не должно быть в абсолютном смысле. Зло не рассматривается как факт, но ничтожится сама фактичность: мир ставится в зависимость от субъекта, рассматривается как его порождение и ответственность.

Холокост дискредитирует мораль как форму ценностно-нормативной социальной регуляции, а будучи свидетельством способности человека на поступок вопреки социуму, сохраняет пространство для понимания морали как субъектности. Какое понятие

²² Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Институт Гайдара, 2013. С. 148, см. также: С. 115.

²³ См.: Этика: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.

²⁴ См.: Бауман З. Актуальность Холокоста. М.: Европа, ИД КДУ, 2013.

²⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 487—488.

морали удовлетворило бы мыслителя после Аушвица и как он сам может мыслить об Аушвице и о морали? Два вопроса, от ответов на которые зависит облик современной этики.

Это вопросы, которые обращены философом к самому себе и без ответа на которые он не может позволить себе как мыслить Аушвиц, так и мыслить вообще.

По-видимому, единственный способ мыслить радикальное зло, в данном случае Аушвиц, мыслить о нем этически, это мыслить о нем в качестве субъекта морали, то есть принять за него ответственность как за собственный поступок, рассматривать его в качестве своего поступка: иначе ввести его в этический дискурс, в оптику этики невозможно. И прежде чем мыслить о благе другого, нужно понять, что прежняя собственная мысль о благе другого привела к убийству этого другого. Нужно создать некоторую основу, которая мне, ужаснувшемуся себе, позволила бы мыслить, не боясь, что моя мысль, мой разум снова приведет к радикальному злу, к катастрофе. Скорее всего, ответ коренится в отказе собственному разуму в возможности рассматривать вопрос об убийстве как прерогативу собственного выбора и в принятии абсолютного запрета на убийство как того, что предшествует любому размышлению и что делает его возможным. Это путь защитить себя от того, что я уже один раз совершил. Абсолютный запрет на насилие является, таким образом, не выводом философской этики, но ее предпосылкой и основой: моральный философ «после Аушвица» может позволить себе создавать учение о морали, только приняв этот запрет как абсолютный, исключающий философско-этическое обоснование-допущение убийства ради благой цели, в качестве выбора меньшего зла, ситуативно или как-то иначе.

Философия морали отвечает на потребность переосмыслить мораль, когда она теряет очевидность, дискредитирована: философия способна задать ее новое понимание. Но если «этика есть способ, которым мораль оправдывается перед разумом»²⁶, а разум также дискредитирован, то продолжение философско-этической мысли возможно лишь на особом основании вне-морального и вне-разумного абсолютного запрета.

Литература

- Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 72—84.
- Апресян Р.Г. Этика силы — в противостоянии насилию и агрессии // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 164—174.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова. Под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996.
- Арендт Х. Мышление и соображения морали // Арендт Х. Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Институт Гайдара, 2013. С. 218—257.
- Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Институт Гайдара, 2013. С. 84—203.
- Арендт Х. Vita Activa, или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина // СПб.: Алетея, 2000.
- Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древн.-греч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 54—293.
- Аристотель. Метафизика / Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63—367.
- Бауман З. Актуальность Холокоста. М., Европа, ИД КДУ, 2013.
- Бибихин В.В. Поиск своего в «Алкивиаде» Платона // http://www.bibikhin.ru/poisk_svoego_v_alkiviade
- Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопросы философии. 2003. № 3.
- Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М.М. Бахтин) // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001.
- Мораль: многообразие понятий и смыслов / Отв. ред. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2013.
- О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011.
- Скрипник А.П. Нравственное творчество и поиск абсолютов // Постигая добро. Сборник статей к шестидесятилетию Рубена Грантовича Апресяна / Отв. ред. О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев. М.: Альфа-М, 2013. С. 113—133.
- Философская этика и ее перспективы в современном мире. Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль» // Этическая мысль. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2012. С. 5—71.
- Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 313—665.
- Этика: учебник для бакалавров / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Юрайт, 2013.
- Этика: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.
- Zubets O. Contemporary Russian Ethics: The Polarisation // Studies in East European Thought: Volume 66, Issue 3 (2015), pp. 181—194.

²⁶ Этика: учебник для бакалавров / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Юрайт, 2013. С. 29.

Трансформация учения об обязанностях стоиков и Цицерона в сочинении Амвросия Медиоланского «Об обязанностях священнослужителей»¹

В статье представлен сравнительный анализ учения об обязанностях стоиков, Цицерона и Амвросия Медиоланского. Показаны основные узлы трансформации содержания и характера соотношения стоических понятий «надлежащего» и «нравственно-правильного действия» в трактатах «Об обязанностях» Цицерона и Амвросия. Предложены модели интерпретации соотношения данных понятий: 1) два ракурса одного действия (стоики); 2) две ступени пути к добродетели (Цицерон); 3) два класса обязанностей (Амвросий). Выдвигается тезис о том, что именно в трактате Амвросия «совершенные» и «средние» обязанности впервые начинают различаться как по своему содержанию, так и по характеру их вменения.

Ключевые слова: обязанности, надлежащее, нравственно-правильное действие, долг, стоицизм, Цицерон, Амвросий Медиоланский

Polina Gadzhikurbanova

THE TRANSFORMATION OF THE STOIC AND CICERO'S DUTIES DOCTRINE IN THE WORK OF AMBROSIUS MEDIOLANENSIS “ON THE DUTIES OF THE CLERGY”

The article presents comparative analyses of the doctrines on duties by stoics, Cicero and Ambrosius Mediolanensis. The key points of transformation of the contents and character of stoical concepts like “proper” and “moral right action” in Cicero's and Ambrosius works “On duty” are shown. The models of these concepts interpretation are proposed: 1) two perspectives of one action (stoics); 2) two steps of the way to the path to virtue; 3) two categories of duties (Ambrosius). The article puts forward the thesis that exactly in this Ambrosius's work “perfect” and “medium” duties firstly start to vary both in their content and in the character of their imputation.

Key words: duties, proper, moral right action, duty, stoicism, Cicero, Ambrosius Mediolanensis

Учение Амвросия Медиоланского, представленное в сочинении «Об обязанностях священнослужителей», демонстрирует значительное влияние этики стоиков и Цицерона, при этом обнаруживая ряд принципиальных отличий в содержательной трактовке отдельных обязанностей, в их

формальных определениях и в характере соотношения ключевых понятий «совершенных» и «средних» обязанностей.

Сочинение Амвросия в некотором роде замыкает собой ряд трактатов об обязанностях, принадлежащих стоикам и Цицерону. В стоической школе книги об обязанностях, точнее «О надлежащем» (Περὶ τοῦ καθήκοντος), были написаны многими философами, в том числе и схоластами Стои — Зеноном, Клеанфом, Сфером, Хрисиппом, Гекатоном, Посидонием и Панэтием. К сожалению, до наших дней от этих книг дошли в лучшем случае отдельные фрагменты, по которым крайне сложно судить о различиях в учении отдельных представителей Ранней и Средней Стои. Сочинения Панэтия и Посидония послужили основными источниками трактата «Об обязанностях» Цицерона, на что Цицерон неоднократно указывает в самом трактате и в письмах к Аттику. Вместе с тем Цицерон замечает, что, следуя в вопросе об обязанностях преимущественно стоикам, он выступает не как их переводчик, но черпает из этих источников «по своему суждению и разумению» (Cic. De off. I 6)², внося в них при необходимости коррективы и дополнения.

В свою очередь трактат Цицерона послужил основой сочинения «Об обязанностях» Амвросия Медиоланского. Амвросий создал в своем епископском доме пастырскую школу, в которой обучались священнослужители и те, кто готовился ими стать. Именно для учеников этой школы он и написал свое сочинение, содержащее собрание правил и наставлений, адресованных не только клирикам, но и всем христианам. Подобно тому как Цицерон писал книгу «Об обязанностях» для наставления своему сыну Марку, Амвросий пишет книгу для воспитания своих детей во Христе: «Ибо вас, которых я родил в евангелии, люблю не меньше, чем если бы вы были моими детьми во плоти» (Amb. De off. I 24). И, подобно Цицерону, в начале первой книги Амвросий прямо ссылается на своих предшественников-философов: из греков — на Панэтия «и его сына», из римлян — на Цицерона (Amb. De off. I, 7, 24)³.

Амвросий не просто отталкивается от трактата Цицерона, но фактически заимствует его структуру, логику изложения, ряд идей,

² Здесь и далее ссылки на сочинение Цицерона «Об обязанностях» приводятся в переводе В.О. Горенштейна по изданию: Цицерон Марк Туллий. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1975.

³ Здесь и далее ссылки на сочинение Амвросия Медиоланского «Об обязанностях» приводятся в переводе Г. Прохорова по изданию: Об обязанностях священнослужителей (De officiis nimirum). Творение св. Амвросия епископа Медиоланского / Пер. с лат. Гр. Прохорова, под ред. проф. Казанской Духовной Академии Л. Писарева. Казань, 1908 (Репринт: Москва; Рига: Благовест, 1995).

¹ Статья выполнена по материалам доклада на теоретическом семинаре сектора этики Института философии РАН в рамках исследования «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации» (РГНФ, проект № 14-03-00429, 2014—2016, рук. проекта — Р.Г. Апресян).

отдельные исследуемые казусы и примеры и даже некоторые фразы и выражения. Как замечает С.А. Утченко, Амвросий «с обезоруживающей прямоотой» настолько близко следует трактату Цицерона, что «речь должна идти даже не о подражании, но скорее о переложении и приспособлении труда Цицерона для христиан»⁴. Однако формальное сходство и содержательные различия обоих текстов столь очевидны, что, вероятнее всего, речь идет не столько о заимствовании и приспособлении, сколько о сознательном замысле. Избрав основой своего сочинения одно из наиболее известных и влиятельных произведений своего времени, Амвросий стремился более рельефно и наглядно представить образованному читателю отличие христианской нравственной доктрины от учения языческих философов.

Исследование вопроса Амвросий начинает с рассмотрения самого слова «обязанность», его употребления и этимологии. Прежде всего, он ищет подтверждение тому, что слово *officium* встречается не только у философов, но и в Священном Писании. Как говорит Амвросий: «На наше счастье, для сегодняшнего евангелия (как бы в побуждение к написанию) св. Духом указано такое чтение, из которого мы убеждаемся, что слово (обязанность) может употребляться и у нас. Ибо когда священник Захария сделался немым в храме и не мог говорить, то: “когда исполнились, — сказано, дни обязанности его (*officii ejus*), отошел в дом свой (Лук. I, 23)”. Итак, согласно прочитанному, мы можем говорить об обязанности» (Amb. De off. I, 8, 25). Автор русского перевода и комментатор трактата Г.В. Прохоров отмечает, что Амвросий приводит цитату из Вульгаты, в то время как в греческой Библии в этом месте используется слово λειτουργία — «служба, служение»⁵. Можно было бы предположить, что Амвросий намеренно сближает значение слова *officium* с литургией, службой как обязанностью священнослужителя, но, по-видимому, дело заключается в другом. Задача Амвросия состоит не в том, чтобы через употребление и происхождение слова прояснить соответствующее этому слову понятие, а в том, чтобы определить, приличествует ли достоинству его сана писать о данном предмете и нет ли к этому каких-либо препятствий со стороны исследуемого термина или его этимологии. Более того, везде, где возможно, Амвросий стремится показать, что все здоровое, что

можно почерпнуть в сочинениях философов, было сказано раньше и лучше в Священных книгах.

По мнению Амвросия, «*officium*, образовалось из *efficiendo* — исполнение; получилось *efficiū*, однако ради благозвучия то слово при замене одной буквы стало произноситься как *officiū*; и точно (смысл его таков): «делай то, что никому не вредит, а всем приносит пользу» (Amb. De off. I, 8, 26). Этимология и определение понятия обязанности весьма примечательны и существенно отличны от тех, которые можно найти у стоиков и Цицерона. У стоиков в самом общем виде «надлежащее» или «обязанность» есть нечто подходящее, соответствующее живому существу в силу его природы. У Цицерона термин *officiū* обозначает преимущественно действия индивида, связанные с его принадлежностью к определенной социальной группе, и далее — широкий спектр его социальных обязанностей. У Амвросия обязанности трактуются как действия, направленные на благо и пользу. При этом благо и польза связываются не с земной жизнью и ее «благами», а со всем, что способствует достижению жизни вечной, «благодаря чему приобретают царство небесное» (Amb. De off. II, 6, 27).

Вслед за Цицероном Амвросий использует стоическое разделение «совершенных» и «средних» обязанностей, предлагая принципиально новую их трактовку и модель соотношения.

1. Два ракурса одного действия

В стоической этике существуют два понятия, претендующие на то, чтобы выражать определенного рода долженствование — «надлежащее» (καθήκον) и «нравственно-правильное действие» (κατόρθωμα)⁶.

По свидетельству Диогена Лаэртия, «Зенон первым дал надлежащему такое название, выведя его от слов “налегать на что-либо”» (κατά τινας ἥκειν — ФРС III (1) 493). Слово то καθήκον являет-

⁶ В качестве синонимов употребляются следующие термины: καθήκον *officium* (надлежащее) = μέσον καθήκον, medium *officiū* (среднее надлежащее), inchoatum *officiū* (несовершенное надлежащее); κατόρθωμα («нравственно-правильное действие») = recte factum (правильное действие), honesta actio (нравственное действие), τέλειον καθήκον, perfectum *officiū* (совершенное надлежащее). Латинские эквиваленты греческих терминов принадлежат Цицерону. Здесь и далее стоическая терминология приводится в переводе А.А. Столярова по изд.: Фрагменты ранних стоиков / перев. и комм. А.А. Столярова. Т. 1—3. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998—2010. Ссылки на это издание приводятся в тексте в сокращенном виде с указанием книги (римская цифра) и номера фрагмента (арабская цифра).

⁴ Утченко С.А. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // Цицерон Марк Туллий. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1975. С. 165.

⁵ Об обязанностях священнослужителей... С. 50, примеч. 1.

ся причастием от глагола καθήκω, который, кроме всего прочего, имеет значения «подходить», «соответствовать», «подобать», «приличествовать», «надлежать». В самом общем виде «надлежащее» есть нечто подходящее, соответствующее, подобающее и приличествующее. Предложенная Зеноном этимология не совсем очевидна и допускает различные толкования: «то, что соответствует существу»⁷ (А. Бонхёффер), «что-либо, подходящее кому-либо (в отдельных случаях)»⁸ (А. Дюрф), «достигшее соответствия с определенным существом»⁹ (Э. Лонг и Д. Седли). В то же время безличное выражение καθήκει μοι означает *мне следует, я обязан*. Позже то καθήκον стало обозначать чей-то долг или обязанность.

Надлежащее определяется как: а) «действие, соответствующее природной организации» живых существ (ἐνέργημα... ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον — ФРС III (1) 493); б) «последовательность» или «сообразность» в жизни (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ / ἐν βίῳ — SVF III 494¹⁰); в) действия, совершаемые в силу влечения (καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων — ФРС III (1) 495); г) действие, которое повелевает совершать разум; д) действие, имеющее вероятное (или убедительное) обоснование (SVF III 493—495).

Термин καθόρθωμα является производным от глагола каторθώω, имеющего основные значения: 1) выпрямлять, поднимать; 2) успешно выполнить, довести до благополучного завершения, преуспевать, благоденствовать. В стоическом понимании специфики нравственно-правильных действий слышны отголоски обеих групп значений исходного глагола. Это действия, совершаемые: а) согласно моральному канону — «верному разуму» (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον — SVF III 501); б) согласно добродетели (τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα — SVF III 494); в) на основании искушенного или разумного расположения души (τεχνικὴ διάθεσις или φρόνησις — SVF III 516; 284); г) по велению закона (νόμου πρόσταγμα — SVF III 520); д) верно и должным образом (ὀρθῶς καὶ δεόντως — SVF III 515); е) согласно принципу постоянства и порядка (διομαλισμὸς καὶ τάξις — SVF III 516); ж) своевременно или благовременно (εὐκαιρήματα — SVF III 502).

⁷ Bonhoffer A. Die Ethik des stoikers Epicte. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1894. S. 208.

⁸ Dyroff A. Die Ethik der Alten Stoa. Brl.: S. Calvary, 1897. S. 312.

⁹ Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 360.

¹⁰ Здесь и далее ссылки на издание Stoicorum veterum fragmenta / Coll. I. ab Arnim. Vols. I—III. Lipsiae: B.G. Teubner, 1903—1905. Vol. IV. Indices / conscr. M. Adler. Lipsiae: B.G. Teubner, 1924 приводятся в сокращенном виде с указанием книги (римская цифра) и номера фрагмента (арабская цифра).

В этике Ранней Стои понятие «надлежащее» (καθήκον) и «нравственно-правильное» действие (κατόρθωμα) представляют два уровня долженствования и два ракурса одного и того же действия. «Надлежащее» фиксирует требования биологической и социальной природы человека, вытекающие из природной склонности всех живых существ к самосохранению, в то время как «нравственно-правильное» выражает долженствование разумной универсальной природы и требования добродетели. Первое характеризует предметное содержание, второе — мотивацию и принцип исполнения одного и того же поступка.

Стоики различали два вида «надлежащего»: «совершенное надлежащее» (τέλειον καθήκον, perfectum officium) и «среднее надлежащее» (μέσον καθήκον, medium officium) (ФРС III (1) 494, 499; «О пределах блага и зла» III 58¹¹ и др.). По свидетельству Стобея: «Один вид надлежащего они называют “совершенным” (τέλειον) и такие действия считаются нравственно-правильными (κατόρθωμα). Нравственно-правильные действия — это действия согласно добродетели, например быть разумным, поступать справедливо. Действия же, не соответствующие этому [условию], не являются нравственно-правильными и называются не совершенным надлежащим, а “средним” (μέσον), например вступать в брак, выступать послом, беседовать и тому подобное» (ФРС III (1) 494)¹². «Быть разумным» или «поступать справедливо» не существует без материи, в которой эти принципы воплощаются, поскольку только конкретное, предметно определенное действие может быть оценено как разумное или нет. Но и само по себе некоторое предметно определенное действие (вне действующего лица, обстоятельств совершения поступка и т. д.) также не существует. Поэтому всякое надлежащее в момент своего совершения может оказаться как добродетельным, нравственно-правильным действием, так и порочным. Можно сказать, что, называя некое действие «средним надлежащим», мы говорим о том, *что* в нем реализовано — каково предметное содержание поступка. Называя некое действие «совершенным надлежащим», мы говорим о том, *как* оно совершено.

¹¹ Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. Н.А. Фёдорова, коммент. Б.М. Никольского. М.: РГГУ, 2000.

¹² Цит. по изданию: Фрагменты ранних стоиков / перев. и комм. А.А. Столярова. Т. 1—3. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998—2010.

2. Две ступени пути к добродетели

Определенная трансформация учения об обязанностях начинается уже у учеников Хрисиппа и вполне отчетлива в Средней Стое. Цицерон в трактате «Об обязанностях», написанном под непосредственным влиянием идей Панэтия и Посидония, лишь усилил и продолжил уже наметившуюся тенденцию. Как не раз отмечалось исследователями стоицизма, в центре внимания Средней Стои оказывается не столько мудрец, сколько обычный человек, «стремящийся» к добродетели. Вследствие этого смещения акцентов на авансцену выходит сфера «надлежащего» или «средних» обязанностей. Весь трактат Цицерона посвящен разъяснению «средних» обязанностей, содержательно общих всему человеческому роду — как мудрецам, так и обычным людям. Однако ни средние стоики, ни Цицерон вовсе не говорят о том, что мудрецу и «стремящемуся» надлежит совершать действия, различающиеся по своему содержанию. Одно и то же надлежащее (например, возвратить взятое на хранение, заботиться о родителях и проч.) может быть исполнено совершенным и несовершенным образом в зависимости и от того, на какой ступени пути к добродетели стоит совершивший этот поступок, кто перед нами — мудрец или стремящийся к мудрости.

В трактате «Об обязанностях» Цицерон воспроизводит стоическую классификацию и выделяет два вида обязанностей — «совершенные» и «средние». «Совершенную» обязанность (*perfectum officium*) Цицерон, исходя из греческого термина *κατόρθωμα*, называет «прямой» (*rectum*). Эта обязанность безусловна и, по определению стоиков, «удовлетворяет всем числам». Достичь ее может только мудрец, являющийся воплощением нравственно-прекрасного и добродетели. «Среднюю» обязанность (*medium officium*) Цицерон соотносит с греческим термином *κοινωνία* и называет «общей» (*commune*), поскольку она касается всех людей и находит себе широкое применение. Вслед за стоиками он определяет ее как обязанность, исполнению которой можно дать вероятное объяснение. Людям, не обладающим совершенной мудростью, свойственно только подобие совершенной нравственной красоты, и, соответственно, им доступны лишь «средние» обязанности, являющиеся, по выражению Цицерона, нравственно прекрасными второй степени (*secunda honesta*) (Cic. De offic. I, 8; III 13—15).

Может показаться, что у Цицерона «совершенные» и «средние» обязанности и соответствующие действия представляют собой два различных класса, одни — свойственные мудрецам, другие — обычным людям, стремящимся к мудрости. Однако Цицерон весь-

ма недвусмысленно замечает, что «средние» обязанности являются «не только свойственными мудрым людям, но и общими всему человеческому роду» (Cic. De offic. III 15). Тем самым, называя их «общими», он подчеркивает, что они общи всем людям, вне зависимости от того, достигли они совершенной добродетели или только стремятся к ней. Как пишет Цицерон, обычные люди, видя исполнение «средних» обязанностей, не видят их несовершенства и тем самым отличия от «совершенных» обязанностей, подобно тому, как в поэзии или в живописи неискушенные люди хвалят то, что не заслуживает похвалы, видя крупницу хорошего и не умея судить о недостатках. И те, в ком обычные люди видят примеры мужества, справедливости и других добродетелей, на самом деле не были мудрыми, «но ввиду постоянного исполнения ими “средних” обязанностей обладали некоторым сходством с мудрыми людьми и казались ими» (Cic. De offic. III 15—16). Из этих рассуждений Цицерона очевидно, что два вида обязанностей различаются не своим содержанием, а степенью совершенства их исполнения, причем несведущие люди вовсе могут не увидеть различий между ними.

3. Два класса обязанностей

Вслед за Цицероном Амвросий разделяет обязанности на два рода: «средние» (*media*), или «обычные» (*omnia*), и «совершенные» (*perfecta*). Классификацию обязанностей и их содержательное различие Амвросий раскрывает, обращаясь к Евангелию от Матфея. «Средние» обязанности включают в себя заповеди Декалога (не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй, почитай отца и мать) и общую формулу заповеди любви (люби ближнего твоего, как самого себя). Содержание «совершенных» обязанностей Амвросий поясняет словами Христа из Нагорной проповеди о том, чтобы мы любили врагов наших, молились за обижающих нас и благословляли проклинающих нас, а также ответом богатому юноше: «...если хочешь совершенным быть, иди, продай все имение твое и раздай нищим и будешь иметь сокровище на небе; и приходи, иди вслед за мной» (Мф. XIX, 21 и сл.). По словам Амвросия, именно это есть «совершенная» обязанность, которую греки называли *κατόρθωμα* (Amb. De off. I, 11, 36—37).

«Средние» обязанности представляют собой предписания (*praescripta*), они носят строго обязательный характер, направлены на преодоление греха и приготовление к «жизни вечной». По словам Амвросия, они не чужды некоторым недочетам, тогда как «совершенные» обязанности свободны от недостатков «средних» обязан-

ностей (Amb. De off. I, 11, 36). Последние носят характер рекомендаций или советов (*consilia evangelica*), следуя которым человек может заслужить божественную милость и спасение. «Совершенная» обязанность абсолютна и проистекает из истинного источника добродетели, она — удел немногих, тогда как «средние» или «обычные» обязанности свойственны почти всем (Amb. De off. III, 2, 10). Можно сказать, «совершенные» обязанности являются обязанностями совершенства — обязанностями, вытекающими из свободного стремления стать совершенными, как Отец наш небесный. Так, милосердие (*misericordia*) и прежде всего милосердие к бедным является одной из важнейших «совершенных» обязанностей именно потому, что оно «само по себе делает людей совершенными, поскольку те через него уподобляются совершенному Отцу» (Amb. De off., I, 11, 38).

Цицерон использует понятия совершенных и средних обязанностей в том же смысле, в каком ранние стоики использовали понятия «нравственно-правильного» и «надлежащего», — оба вида обязанностей отличаются не содержанием, а их мотивацией и исполнением. Именно в учении Амвросия «совершенные» и «средние» обязанности впервые начинают различаться как по своему содержанию, так и по характеру их вменения.

Амвросий, помещая в новый контекст, переосмысливает и трансформирует содержание стоических идей, дает новую трактовку традиционных стоических обязанностей и добродетелей, включает в них новые христианские добродетели. Так, мудрость заключается в вере, в любви и в стремлении к познанию Бога. Справедливость включает в себя сострадание к бедным, стремление служить и помогать ближнему. Мужество предполагает не только презрение к опасностям и лишениям, но и стремление «ослабить плоть, привести ее в состояние покорности» (Amb. De off. I, 36, 180), готовность понести мученическую смерть за веру. Умеренность включает в себя скромность, целомудрие, кротость, соблюдение порядка благочестия.

Специфической особенностью учения Амвросия представляется выявление круга обязанностей, свойственных священнослужителям. Уже Цицероном была заложена теоретическая возможность выявления обязанностей, вытекающих из определенной социальной роли, которая принята в результате сознательного выбора. В трактате Амвросия, адресованном в первую очередь молодым клирикам, содержится целый ряд соответствующих наставлений, касающихся порядка ведения службы, приличествующей походки, речи и др.

Литература

- Об обязанностях священнослужителей (*De officiis ministrorum*). Творение св. Амвросия епископа Медиоланского / Пер. с лат. Гр. Прохорова, под ред. проф. Казанской Духовной Академии Л. Писарева. Казань, 1908 (Репринт: Москва; Рига: Благовест, 1995).
- Утченко С.А. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // Цицерон Марк Туллий. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1975.
- Фрагменты ранних стоиков / перев. и комм. А.А. Столярова. Т. 1—3. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998—2010.
- Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. Н.А. Фёдорова, коммент. Б.М. Никольского. М.: РГГУ, 2000.
- Цицерон Марк Туллий. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1975.
- Bonhöffer A. Die Ethik des stoikers Epictete. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1894.
- Dyroff A. Die Ethik der Alten Stoa. Brl.: S. Calvary, 1897.
- Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Stoicorum veterum fragmenta / Coll. I. ab Arnim. Vols. I—III. Lipsiae: B.G. Teubner, 1903—1905. Vol. IV. Indices / conscr. M. Adler. Lipsiae: B.G. Teubner, 1924.

О метафизике М.М. Бахтина

Автор ставит своей целью рассмотреть основные моральные и метафизические идеи в философии поступка Бахтина. Концепция Бахтина представляет собой взгляд на человеческую практику как синтез закона и поступка. В то же время она опирается на определенную метафизику и выражает важные моральные и эстетические идеи. Автор статьи пытается рассмотреть соотношение нравственных и метафизических начал в теории поступка. Он выделяет некоторые базисные, аксиоматические принципы, лежащие в основании любой моральной теории. К их числу он относит идею конечности человеческого бытия и стремление человека к совершенству своей природы; принцип *долженствования* как соотношения своего наличного статуса с высшими началами бытия, выступающими в качестве предельной цели морального стремления. Эти метафизические сущности обладают еще и *моделирующими* функциями относительно моральной природы человека, представляя все типы бытийного совершенства. Опираясь на собственную метафизику, Бахтин не только создает философию морального поступка, но и рисует картину особого рода человеческого свершения, превосходящего любые моральные границы. У субъекта поступка нет устойчивой моральной сущности и он не озабочен рефлексией о моральном законе. Поступок у него утрачивает человеческие измерения и становится онтологическим событием. Философия поступка Бахтина представляет собой удачный пример вполне современной аналитики человеческого бытия, который можно рассматривать как своего рода метафизический ресурс для построения определенной моральной философии.

Ключевые слова: Бахтин, философия поступка, мораль, метафизика, аксиоматика морали, совершенство природы, человеческое свершение, онтология, человеческое бытие, аналитика.

Aslan Gadzhikurbanov

ON BAKHTIN'S METAPHYSICS

The author seeks to consider the basic moral and metaphysical ideas in the Bakhtin's philosophy of human act. Bakhtin's conception is a view of human practice as a synthesis of law and action. At the same time, it relies on a certain metaphysics and expresses important moral and aesthetic ideas. The author of the article tries to consider the correlation of moral and metaphysical principles in the Bakhtin's theory of action. He singles out some basic, axiomatic principles underlying any moral theory. Among them, he refers the idea of the finiteness of human existence and man's striving for the perfection of his nature; then the principle of oughtness as the correlation of its present status with the higher principles of being, acting as the ultimate goal of moral aspiration. These metaphysical entities also have modeling functions relative to the moral nature of man, representing all types of being-perfectness. Relying on his own metaphysics, Bakhtin not only creates a philosophy of moral action, but also draws a picture of a special kind of human accomplishment that transcends any moral boundaries. The subject of the act by him has no stable moral essence and he is not concerned with the reflection on the moral law. His acts lose human dimensions and become an ontological event. The Bakhtin's philosophy of human act is a successful example

of a completely modern analysis of human existence, which can be viewed as a kind of metaphysical resource for building a certain moral philosophy.

Key-words: Bakhtin, the philosophy of act, morality, metaphysics, the axiomatics of morality, the perfection of nature, human accomplishment, ontology, human being, analysis.

В дискуссии за «круглым столом», посвященной современному состоянию этической науки, академик Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов очертил некоторые задачи, которые должна решать современная этическая теория. Он говорил, ссылаясь на пример философии поступка М.М. Бахтина, что сейчас требуется другая практическая философия, которая, будучи учением о морали, была бы в то же время и учением о бытии. В одной из своих статей А.А. Гусейнов писал, что такая моральная философия могла бы обрести статус первой философии: «Соединение специальной ответственности с нравственной ответственностью или, что одно и то же, соединение закона и поступка на базе поступка, включение закона в контекст поступка, обоснование закономерного (абсолютного) поступка как условия поступания — такова, на мой сегодняшний взгляд, подлинная и, быть может, центральная проблема современной этики и современного человека»¹.

Как показывают современные исследования, интерес М.М. Бахтина к проблемам этики не был случайным. Сохранились рукописи, письма, названия его работ, на основании которых можно говорить, что наш выдающийся литературовед в начале 1920-х годов стоял на пороге создания произведения, посвященного проблемам нравственной философии (интересно, что позже сам Бахтин определил эти рукописи как представление его «философской антропологии», что, с нашей точки зрения, более полно раскрывает их смысл). Обращаясь к очерку Бахтина о философии поступка², можно задаться вопросом о том, удалось ли в конечном итоге его автору реализовать важнейшую идею заявленной моральной доктрины — синтез закона и поступка. Синтез предполагает некоторый компромисс двух противоречивых сторон, то есть некоторого ущемление прав каждой из них в пользу другой, которая также лишается полноты выражения. С нашей точки зрения, органическое соединение двух названных начал (морального закона и индивидуального че-

¹ Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М. Бахтин) // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. С. 25.

² Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 7—68.

ловеческого действия) для достижения полноты моральной жизни субъекта в полной мере невозможно, и всякий их синтез на протяжении истории моральных идей всегда сопровождался некоторыми приоритетами одной из сторон в противоположность другой. М.М. Бахтин, не отделяя в своем очерке сам поступок от его исполнителя, отдал, как нам кажется, очевидные предпочтение субъекту поступка перед (моральным) законом. При этом, как мы попытаемся показать, субъект поступка, представленный в данном очерке, является прежде всего и даже исключительно субъектом особого рода метафизики, а не морали. В то же время, очевидно, что в своем проекте онтологии человеческого бытия Бахтин сумел предвосхитить многие важнейшие идеи крупнейших мыслителей XX века, создавших собственные онтологии человеческого существования — это фундаментальная онтология Хайдеггера («Бытие и время») и очерк феноменологической онтологии Сартра («Бытие и ничто»). Таким образом, философия поступка Бахтина представляет собой удачный пример вполне современной аналитики человеческого бытия, который можно рассматривать как своего рода *метафизический* ресурс для построения определенной моральной философии.

I

Чтобы отчетливее представить особенности именно этического дискурса, возможно, нам необходимо будет признать наличие некоторых первичных принципов, лежащих в основании всякого морального рассуждения, или, в свою очередь, тех начал, которые мотивируют саму моральную практику человека. Речь идет об *аксиоматике* самого морального бытия, о существенных чертах или специфических признаках морального отношения к миру, отличающих его от иных типов мироотношения. Мы возьмем на себя смелость наметить формальные границы морали как особого способа существования человека. Это позволит не только выделить нравственные феномены из многообразия явлений человеческой жизни, но и обнаружить те пределы, с которых начинается и за которыми завершается моральная действительность. Только на этом фоне можно будет очертить своеобразие «Философии поступка» М.М. Бахтина. Для большей убедительности мы будем сопровождать наши тезисы соответствующими фрагментами из данного сочинения этого выдающегося мыслителя. Несмотря на определенного рода формализм критериев, отделяющих моральную сферу или моральное рассуждение от иных форм практической деятельности или соответствующих им типов

дискурса, они позволяют нам хоть в какой-степени мере сохранить своеобразие именно морального отношения человека к миру и, тем самым, сохранять его нравственное лицо. Терминологическая неопределенность, или размытость концептуальных границ этического рассуждения может привести к утрате самого ее предмета. К сожалению, как оказалось, замысел построения М.М. Бахтиным системы нравственной философии в значительной мере потерпел крушение именно из-за расплывчатости в его проекте самого концепта *нравственности* и замещения его иными — метафизическими, эстетическими, теологическими, художественными — смыслами³.

Первый отстаиваемый нами тезис — моральность есть проявление *конечности* человеческого существа, сопровождаемое осознанием им реального факта ограниченности его бытия в мире, в котором он пребывает и который бесконечно превосходит возможности его природы⁴. Эта идея нашла свое отражение в двух постулатах чистого практического разума у Канта, к которым он прибегает, чтобы определить возможности для преодоления моральным субъектом его естественных границ при реализации высших целей морального бытия — достижения *высшего блага* как единства совершенной добродетели и счастья. Аристотель полагал, что в человеке от природы заложено практическое стремление к совершенству своей природы. Греческая добродетель обозначает совершенство природы в широком смысле, в том числе и нравственную добродетель (*arete* есть *teleiosis*. Метафизика 1021 b 20-21). Таким образом, моральность человека выражает осознание им несовершенства своей природы и стремление его преодолеть в соответствии с высшими моральными началами. Она предполагает изменение самого бытийного статуса человека — от несовершенного способа бытия к совершенному. Он может предстать в виде морального закона, высшего блага или счастья или быть персонифицированным в образе Бога или сверхчеловека. Это не только цель стремлений морального субъекта, но и образец для подражания. В этом смысле высшие цели нравственного субъекта обладают еще и *моделирующими* функциями относительно его природы. Мы полагаем, что модели такого рода задает метафизика, представляющая все типы бытийного совершенства, в том числе и высший род бытия — бытие как таковое. Еще Аристотель полагал, что мораль-

³ Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1. М.: Издательство русские словари. Языки славянской культуры, 2003. С. 417.

⁴ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 125.

ная стратификация бытия является производной или вторичной относительно его метафизической номенклатуры. Эту идею продолжил Кант: «Нравственный закон в его чистоте и подлинности (о чем как раз в практической области более всего надлежит заботиться) следует искать только в чистой философии. Следовательно, эта чистая философия (метафизика) должна предшествовать и без нее не может быть вообще никакой моральной философии»⁵.

Моральный субъект выражает не бытие таковое, а сущее, которого еще нет, в его стремлении стать больше самого себя. В этом смысле *моделирующий* компонент моральной действительности, о котором идет речь, представляет собой некоторый *нормативный*, идеальный тип бытия, который является *внешним* для морального сознания, не только метафизически превосходящим его, но логически и хронологически предшествующим ему. Можно было бы добавить, что мы в качестве моральных субъектов не можем забежать вперед собственного бытия. И если для метафизического отношения к миру важно именно наличие у каждого сущего некоторого бытийного статуса (бытие ему уже *дано*), то для морального субъекта речь идет о необходимости обретения им образа, соответствующего его моральным притязаниям (бытие ему *задано*). Онтологическое различие между моралью и метафизикой хорошо определил Кант — в моральном бытии Кант видел не просто *Sein* (бытие), а *Sein-Sollen* (долженствование бытия)⁶. Различение *данного* и *заданного* также является весьма значимым в этической концепции Бахтина.

Между тем, природа названного нами нормативного компонента нравственной жизни вызывает много споров. Для морального отношения к миру важно то, что нормативный элемент морального действия не может быть исключительной принадлежностью самого морального существа или предметом его безграничных манипуляций. Проще говоря, моральный субъект не может быть творцом морального закона, которому он следует или подчиняется, а если такое и допустимо, то при условии сохранения за этим нормативным началом некоторой, пусть и ничтожно малой, *объективной* природы. Это означает, что в отношениях между моральным законом и моральным субъектом всегда сохраняется элемент *принуждения*, неважно, внешнего принуждения, или самопринуждения. В отличие от эстетической практики, моральная традиция, как и религиозный опыт, существенно ограничивают креативные возможности

их носителя. Речь идет об *ином* ему, высшем роде бытия, которое всегда оказывается впереди всех человеческих проектов. И если человек в состоянии творить (осуществлять, реализовывать) свое бытие как собственный проект, то *должному* бытию он может только следовать или подражать. Из этого можно вывести еще один существенный признак морального дискурса — идея *долженствования* или *ответственности* как соотнесение своего наличного статуса с моральным идеалом, выступающим в качестве предельной цели морального стремления. На первый взгляд, Бахтин тоже соглашается с тем, что субъект нравственного поступка всегда уже застает себя в бытии («не-алиби бытия»), но у самого Бахтина — это не-алиби его собственного, единственного и исключительного бытия, изнутри которого совершается и поступок. Какое-либо принудительное внешнее начало для него неприемлемо. Тем более, что он не отделяет самого субъекта Я от его бытия, а подобное различие является критически важным для участника морального действия, ведь он еще не обладает тем бытием, которым он *должен* стать.

Аксиоматика морали даже в наши дни в каком-то смысле сохраняет платоническое различие эмпирического и умопостигаемого, когда эмпирическому слою бытия соответствует статус морального субъекта как *сущего* в его наличном существовании, а умопостигаемое бытие представляет сферу морально *должного*. Различение статусов *сущего* и *должного* также является фундаментально значимым для моральной действительности и моральной теории.

Отсюда берет свое начало и ценностное различие в соответствии с моральным *статусом* субъекта, то есть его отношением к норме морального бытия, или к моральному закону. Приближение к нему (следование моральному закону или уподобление своей жизни порядку идеального мира) определяется как *благо* (добро), отчуждение от него — как *зло*. Не случайным является название знаменитого сочинения Цицерона по моральной философии — «О пределах добра и зла». В самом деле, для моральной квалификации действительности важнейшим оказывается различие добра и зла как тех границ, в пределах которых, оставаясь самим собой, осуществляет себя моральный субъект. Именно способность разделять мир в соответствие с этой первичной оппозицией морального сознания и отделяет *нравственное* отношение к реальности от *метафизического*. На первый взгляд, в этом случае метафизика могла бы задать этике (морали) некоторые правила для различения тех или иных сторон или сфер бытия. Ведь, как известно, сама метафизика, в частности, в традиции платонизма, тоже предлагает челове-

⁵ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. В 4 т., на нем. и рус. языках. Т. 3. М.: МФФ, 1997. С. 49.

⁶ Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 277.

ческому разуму определенную ценностную иерархию разных слоев бытия в соответствие с их онтологическим достоинством, проводя различие между высшими и низшими сферами⁷. Сама метафизическая основа реальности выстраивает некоторую иерархию сущих, неравных друг другу по своей бытийной значимости. То есть, в недрах самой метафизики осуществляется *первичное различие* бытия, где оно обретает свою выразительную форму. Конститутивным принципом этого мира оказывается *ценностная дифференциация* вещей и событий, не обладающих еще этическими качествами, хотя такого рода аксиологическая дифференциация уже содержит в себе предпосылки морального различения. Характерно, что создатели великих онтологий в истории европейской философии (Платон, Аристотель, Гегель, Хайдеггер) обнаруживают некоторую нечувствительность или даже безразличие к идее моральной квалификации первых начал бытия, в частности, в пяти категориях бытия в «Софисте» Платона или у Аристотеля среди первых десяти категорий, разделяющих первичное сущее, нет ни одной, обладающей моральными характеристиками; Хайдеггер настаивал на том, что его фундаментальная онтология не содержит этических определений. То есть, моральное различение сущего чаще всего выступает в качестве *вторичной* маркировки бытия как такового, вступающей в силу уже после того, как оно получает свою первичную метафизическую определенность. Отсюда следует также, что объекты, получившие этические качества, обладают более сложной природой, нежели сами первичные сущности. Между тем, *моделирующая* функция метафизики относительно этики, о которой у нас идет речь, сохраняется и в этом случае, поскольку приоритеты метафизического различения «первых» и «вторых», «высших» и «низших» начал бытия в чаще всего совпадают с их этической квалификацией.

Однако, даже при видимом совпадении метафизической стратификации универсума с моральным порядком, специфически *этическим* маркером, отделяющим мораль от онтологии, остается оппозиция добра и зла. Собственно, они и формируют то, что можно было бы определить как *моральный интерес*. Добро включает в себе особую *пристрастность* или однозначную *избирательность* морального сознания в свободном выборе возможного объекта его стремления. Им может быть только само *должное*, то есть высшая норма морального бытия, моральный закон, идеальный образец нравственной

жизни, отношение к которому и определяет первичное моральное различие — добра и зла. Вслед за метафизикой или наряду с ней мораль проводит свое собственное различие внутри всего пространства бытия — на предпочитаемое и отвергаемое, доброе и злое. Здесь проходит граница между моралью и метафизикой — в отличие от морали, метафизика *позволяет быть всему*, что на это способно, хотя и здесь существует градация достоинств, поскольку у каждой вещи есть своя мера бытия. Метафизика по самой своей природе обладает безграничными бытийными масштабами и дает каждому отдельному сущему возможность быть, чтобы потом оно могло получить аппликацию доброго или злого, или же остаться безразличным к моральным определениям. О безразличии онтологии к моральным различиям говорили еще стоики, когда разделяли все сущее на морально значимое (доброе и злое) и безразличное; далее эту идею развивал Спиноза, полагая в основание морального действия идею своего рода онтологического априори. По сути, онтология изначально оказывается по ту сторону добра и зла. Мораль же принципиально ограничивает право на бытие для всякого сущего — приоритетом в существовании (правом на существование) обладает только добро, все остальное ставится под сомнение или отторгается. Моральность отчетливо артикулирует существующую в пределах самой онтологии различие (дискриминацию) разных типов бытия.

Характерно, что в тексте «Философии поступка» Бахтина фундаментальная моральная дихотомия добра и зла практически утрачивают свой *самостоятельный* конструктивный смысл, включаясь в иной, чаще всего эстетический контекст: «При этом эстетическое видение отнюдь не отвлекается от возможных точек зрения ценностей, не стирает границу между добром — злом, красотой — безобразием, истиной — ложью; все эти различия знает <и> находит эстетическое видение внутри созерцаемого мира, но все эти различия не выносятся над ним, как последние критерии, принцип рассмотрения и оформления видимого, они остаются внутри его, как моменты архитектоники»⁸.

II

Возвращаясь к вопросу о возможности синтеза закона и поступка в морали, можно заметить, что для Бахтина каждый из этих компонентов морального действия отражает особый аспект нравствен-

⁷ *Bowe G.S.* Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy. New York: Global Scholarly Publications, 2003. P. 21; *Happ H. Hyle.* Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff. Brl.; New York: De Gruyter, 1971. P. 186.

⁸ *Бахтин М.М.* К философии поступка. С. 58.

ного бытия. Закон обозначает объективный (нормативный) смысл нравственного деяния, в то время как поступок у него неразрывно связан с жизнью и бытием «единственного», который выступает как субъективная сторона в моральной драме.

Для адаптации этих значимых реалий нравственной жизни в моральную традицию необходимо будет обратиться к этимологии терминов «нравственность» и «мораль». Первая группа этих этических концептов обозначает, с одной стороны, *субъективный аспект* нравственного бытия человека, особенности его внутренней жизни, его индивидуальный «нрав», «характер»; с другой стороны, она выражает и *объективную* сторону морали — это «нравы», «обычаи», «привычные формы жизни»⁹. Скорее всего, именно эта, объективная, компонента этической действительности, понимаемая как «нравы», традиционно определяет основное значение термина «нравственность» (множественное число термина «нравы» закрепляет именно такой смысл). В пользу подобного, то есть объективистского, толкования говорит и традиция использования в немецкой этической литературе (и прежде всего, у Канта) немецкого слова «Sittlichkeit» (нравы=нравственность), производного от «Sitte, Sitten» — «нравы», «привычки», «нормы поведения». Они и стали в немецком языке обозначением морали как таковой. Подобное различие можно обнаружить и при обращении к терминам «мораль», «моральное», которые являются производными от латинского «mos», также обладающего как субъективными, так и объективными коннотациями.

Именно устойчивые, сложившиеся в обществе стереотипы или привычки социальной жизни и составляет ту объективную бытийную среду, в которую изначально погружен, или как говорит Хайдеггер, «заброшен» (geworfen) человеческий субъект и где ему предстоит каждый раз осуществлять собственные моральные решения. Это то априорное основание самого морального бытия человека, которое всегда предшествует ему, хотя, став разумным существом, он вполне способен от него отказаться. Можно считать такую среду первичной бытийной основой всякого морального действия (поступка). Возможно, здесь в действительности и начинается метафизика нравов, которая уже позже дополняется метафизикой более высокого уровня бытия, уходящего в сферу высших начал бытия. Этот первоначальный массив привычных форм существования человека составляет также и *нормативную* основу

его морального бытия, *моделирующую* сам способ его поведения и его поступки. Не случайно Аристотель определял моральную добродетель как *привычку* к исполнению высших и наиболее значимых полисных установлений. Сознательное усвоение и регулярное повторение образцов социальной жизни позже отливается в душе в определенный род морального бытия, в некую устойчивую сущность (ousia) или склад души (heksis). Очевидно, что такого рода конструирование внутреннего морального бытия не исключает определенной механики совершения формальных моральных действий, лишь по видимости воспроизводящих свой первоначальный образец. То есть, Аристотель предписывает нравственному субъекту все те рецепты рассудочного морализма, которые оказываются совершенно неприемлемыми для философии поступка у Бахтина.

У Бахтина само событие поступка определено в терминах «сбытия-бытия», «свершающегося бытия» — речь идет о целостной структуре как бытийного или жизненного потока. Он противопоставляет друг другу как бы два мира — абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: «мир культуры и мир жизни, единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, живем и умираем; мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается»¹⁰. О *субъективной* стороне поступка говорится в терминах виталистической метафизики — бытия как жизни, переживаемой жизни единственного и незаместимого субъекта, совершающего поступок. При этом *объективный* мир культуры, науки, искусства, истории, как оказывается, реальностью не обладают.

В другом своем фрагменте, Бахтин обозначает эти две стороны поступка через понятия смысла и бытия и противопоставляет друг другу. Они должны обрести свое подлинное единство в «свершаемом бытии». Содержательная (смысловая) часть акта поступания обладает *специальной* ответственностью, в то время как компонент бытия в нем наделяется *нравственной* ответственностью. Что же представляет из себя «нравственная ответственность»? Вот как отвечает Бахтин: «Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально ответственный поступок, один из поступков, из которых складывается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью»¹¹. Он

⁹ Апресян Р.Г. Этика. Учебник. М.: Кнорус, 2017. С. 19.

¹⁰ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 7.

¹¹ Там же. С. 8.

рисует образ единственного, неповторимого, исторически определенного субъекта морального поступка, утверждающего себя в единственности своего жизненного опыта в «конкретной историчности» его свершения. Очевидно, что Бахтин связывает нравственное начало исключительно с индивидуально-личностной компонентой поступка, смысловая же сторона жизни-поступления, обладающая, с его точки зрения, только теоретической истинностью, оказывается совершенно безразличной к ее индивидуально-исторической составляющей, где совершается «превращение суждения в ответственный поступок автора его».

III

Для обозначения характера участия человеческого субъекта в определении границ своего морального бытия или пределов его суверенности, в том числе, когда речь идет о моральном поступке, мы могли бы предложить два рабочих понятия — *maxima moralia* и *minima moralia*.

В первом случае (*maxima moralia*) мы имеем дело с традиционной картиной морального *принуждения* человеческой воли *внешними* ей, божественными или человеческими, установлениями. Здесь *объективная* компонента морального действия (моральный закон, нравственные устои) выступает в своей чистоте и обладает максимальной значимостью. Человеческой инициативе остается совсем небольшое пространство для реализации моральной решимости человеческого субъекта, да и то в пределах установленных таким образом границ добра и зла. *Принудительная* функция морального закона, столь значимая для традиционного понимания морального действия, опирается не только на привычку обычного человека следовать в своей жизни уже сложившимся в обществе этическим правилам. Ее основанием является *метафизический приоритет* морального закона над побуждениями, склонностями, характером, наконец, над особой формой существования отдельного индивидуума. Драматизм моральной жизни для человека состоит в том, что оставаясь моральным существом, он всегда должен будет совершать метафизическое жертвоприношение — отказываться, как говорит Бахтин, от «единственности» своего бытия для утверждения истины универсального и безличного морального закона, ведь *конечность* его бытия входит в само определение его природы. Без подобного разделения и даже отчуждения двух природ невозможна сама моральная жизнь человека. Бахтин его не признает, видя в нем грех традиционной теоре-

тической этики, он мыслит идею нравственности по-другому — для него понятие (реальность) нравственного отождествляется с самим актом, событием-бытием, субъектом поступка, если такой субъект вообще существует. В пространстве «свершающегося бытия», каким представлен в рукописи Бахтина поступок, человек (моральный субъект) в своем актуальном бытии неотделим от своей сущности и сливается с самим собой. Такой тип становления чрезвычайно близок к описанному у Сартра «дореклексивному *cogito*», к которому вряд ли можно прилагать какие-либо моральные квалификации. Это особая разновидность метафизики. Соответственно, Бахтин не слишком высоко ставил традиционную идею морального *долженствования*, при этом несколько упрощая его природу: «нет и специально этического долженствования в смысле совокупности определенных содержательных норм, все значимое со стороны своей значимости обосновывает различные специальные дисциплины, для этики ничего не остается». В.В. Биbihин точно подметил эту особенность мышления Бахтина: «У долженствования в конструкции Бахтина не этическая, а бытийная природа»¹².

Очевидно, что нравственный субъект у Бахтина живет не «в пределах добра и зла», сами эти моральные ограничения включены в пространство утверждения его собственного «всепримлющего» человеческого бытия. Откуда же у такого человека подобные прерогативы? Это возможно только в случае признания за ним метафизической суверенности и самовластия, что в определенной мере укладывается в нарисованную нами классическую схему отношений метафизики и этики: «Я-для-себя — центр исхождения поступка и активности утверждения и признания всякой ценности, ибо это единственная точка, где я ответственно причастен единственному бытию»¹³. Речь идет у Бахтина прежде всего о метафизическом субъекте поступка, правда, наделенного особыми полномочиями, несвойственными человеку как существу конечному. Метафизический взгляд на реальность, в отличие от морального, предполагает наличие субъекта, находящегося как бы по ту сторону добра и зла, ведь в бытии (метафизически) возможно все, даже небытие, и все допустимо и приемлемо. Здесь критерием допустимого является возможное. В.В. Биbihин по праву задается вопросом: «Может ли здесь не быть иронии?... ну никак не получается, что событие есть такая вещь, что субъект может устроить

¹² Биbihин В.В. Слово и событие. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 96.

¹³ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 55.

ее сам себе по собственному почину»¹⁴. Между тем, на наш взгляд, вряд ли можно допустить присутствие в этом тексте Бахтина иронии как способа оправданного снижения метафизического статуса субъекта, который априорно не обладает особыми метафизическими прерогативами. Скорее, можно говорить о изменении характера дискурса — он переходит из метафизической плоскости в эстетическую, где субъект действия действительно обладает безграничными креативными функциями, настолько реальными, насколько достоверным является рассказ о китайском художнике, написавшем пейзаж, а затем ушедшем в него по дороге, ведущей к горизонту.

Вместе с тем, не допуская мысли о внешнем принуждении нравственного действия, Бахтин налагает на поступок внутренние ограничения, обозначаемые им как «нудительность». Что же представляет из себя та «нудительность» жизни у Бахтина, в которой утверждается не-алиби бытия? «Нудительно-конкретно-реальная значимость действия в данном единственном контексте (каким бы он ни был), момент действительности в нем, и есть его ориентация в действительном единственном бытии в его целом»¹⁵. Нравственный поступок в этом фрагменте, как, впрочем, и в контексте всей «Философии поступка», утрачивает субъективно-человеческие черты, выступая как чистый процесс бытийного творчества, или специфическое «действие». Он становится стихийным или натуралистическим. В нем наличествует и необходимое для морали понятие ответственности, но 1. это не ответственность морально-человеческого субъекта (его нет) 2. это *ответственность* особой разновидности бытия, но не нравственная ответственность *перед* чем-то, что противостояло бы такому носителю действия, а *долженствование* перед самим собой как долг быть «единственным бытием»: «Ответственный поступок и есть поступок на основе признания *долженствующей* единственности», а «нудительно обязательной» является для него единственность его наличного бытия»¹⁶.

Более интригующей и даже драматичной оказывается предлагаемая нами *вторая версия* моральности — (*minima moralia*), где речь идет исключительно о *внутренней* принудительности человеческого действия, питающегося только собственными ресурсами личностного бытия морального субъекта. Здесь нормативная составляющая не привносится в его индивидуальное бытие извне в образе социального требования, моральной ценности, божественной заповеди

и др. От привычных, ординарных нравственных установлений ее отличает исключительная *произвольность* осуществляемого субъектом выбора и, соответственно, отсутствие общезначимости, которую, как известно, Кант считал отличительным признаком морального закона. В этом случае единичный субъект сам устанавливает для себя любой принцип как некий образец, модель поведения или норму возможного действия (например, никогда не снимать шляпу или всегда говорить стихами) и сам принуждает себя к его исполнению. *Minima moralia* выражает минимальную долю *объективного* нормативного содержания в человеческом действии, предоставляя большую часть его творческому произволу, субъективному желанию человеческой воли в выборе нормативов. Что же все-таки позволяет нам говорить о *моральном* характере такого действия, пусть даже минимальном? Наверное, присутствующий в нем элемент *долженствования, обязательности, ответственности* за осуществление именно этой, пусть и самой произвольной или даже смехотворной по своему содержанию максимы. Хронологически такое признание может растянуться от одного мгновения морального просветления (хоть на миг стать моральным!) до пространства всей жизни человека. Вот как об этом говорит Бахтин: «Но из акта-поступка, а не из его теоретической транскрипции, есть выход в его смысловое содержание, которое целиком приемлется и включается изнутри этого поступка, ибо поступок действительно свершается в бытии»¹⁷.

Таким образом, Бахтин утверждает особый тип тождества в некотором событийном единстве: «где не-разделимы моменты заданности и данности, бытия и *долженствования*, бытия и ценности. Все эти отвлеченные категории являются здесь моментами некоего живого, конкретного, наглядного единственного целого — события»¹⁸. Если включить эти тезисы в градицию бытия, предложенную еще Платоном и Аристотелем, то подобный вид тождества свойственен умопостигаемому бытию — эйдетической сфере у Платона или сущему-как-таковому, составляющему предмет «первой философии» у Аристотеля. Речь идет об абсолюте, реализующем исключительно актуальное бытие. Очевидно, что традиционный моральный субъект, характеризующийся конечностью своего бытия, не может претендовать на такую полноту. У Бахтина субъект поступка, или поступок наделяется прерогативами бытия как такового, — более того, его характеристики обнаруживают сакральные

¹⁴ Бибихин В.В. Слово и событие. С. 98.

¹⁵ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 49.

¹⁶ Там же. С. 40.

¹⁷ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 16.

¹⁸ Там же. С. 32.

коннотации. Подобный субъект не нуждается ни в какой нормативной основе для своего нравственного деяния, поскольку, заставляя себя в собственном бытии, сам и творит его, представляя неразрывное единство себя и своего действия, процесса и результата. В нем нет устойчивой моральной сущности и он не озабочен рефлексией о моральном законе. Человек, способ бытия которого обладает нормативными признаками, не может считаться моральным субъектом. Ответственность для него означает отнесенность любого феномена его существования к собственному бытию и его возможностям. Он сам является для себя моделирующим принципом.

IV

Появляющейся в самом конце рукописи «К философии поступка» загадочный и не получивший продолжения тезис об «абсолютном себя-исключении» (он с большим трудом был расшифрован в оригинале рукописи) в какой-то мере представляет «обратный ход» всего процесса построения Бахтиным его индивидуалистического, или персоналистского проекта человеческого действия. В нем Бахтин отказывает главному герою своего очерка в праве на существование, и его концептуальное самоубийство требует своего толкования. Можно увидеть в себя-исключении идею религиозной жертвы и одновременно — мистериальной жертвы бахтинской нравственной философии. Как пишет один из современных комментаторов Бахтина: «Вполне возможно, что в основании замысла лежит идея явления в мир и ухода из него Спасителя, который даже в своем отсутствии в этом мире наполняет мир иным смыслом»¹⁹. Но если мы имеем дело в первую очередь с набросками к сочинению по нравственной философии, не лишним было бы дать термину «себя-исключения» не только религиозное, но и моральное прочтение, тем более, что эта мысль о самоисключении подкрепляется Бахтина ссылкой на пример христианской и альтруистической морали. Здесь тоже нужно будет говорить о жертве, но жертве особого рода — о безраздельной отдаче субъектом себя моральному закону, или нормативному принципу, идее. В этом случае перед нами снова разворачивается обозначенный в тексте Бахтина конфликт закона (начала, чуждого для субъекта поступка) и индивидуального действия (самого поступка). В жизни любого индивидуума моральный поступок может представлять событие *исключитель-*

ное, единственное и чаще всего уникальное: «Преображение понятий этики Бахтиным полезно понять в контексте «возможного мира» (она — «не от мира сего»). Бахтин ждал собеседников из другого времени и чуть ли не другой онтологии»²⁰. С позиций же морального закона — это факт вполне ординарный и исчислимый. Вместе с тем, мысль Бахтина о себя-исключении позволяет обнаружить еще один фундаментальный принцип этического сознания — представление о нравственном действии (поступке) как *жертве*, где моральный индивидуум сознательно и убежденно отказывается от своей единственности и исключительности в служении *иному* себе (моральному принципу, закону, Другому), имеющему, в сравнении с ним, общезначимую и безличную, природу. Возможно, логика мышления самого Бахтина неуклонно вела его к такому заключению, когда ему пришлось перешагнуть через границы единственной и исключительной природы субъекта нравственного поступка.

Литература

- Апресян Р.Г. Этика. М.: Кнорус, 2017.
 Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003.
 Бибихин В.В. Слово и событие. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
 Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М.Бахтин) // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. С. 3—25.
 Исупов К.Г. Уроки М.М. Бахтина // М.М. Бахтин: Pro et Contra. Личность и творчество М.М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли. Антология Т. I. СПб.: РХГИ, 2001.
 Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994.
 Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Соч.: В 4 т., на нем. и рус. языках. Т. 3. М.: МФФ, 1997.
 Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
 Bowe G.S. Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy. New York: Global Scholarly Publications, 2003.
 Hare H. Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff. Brl.; New York: De Gruyter, 1971.

¹⁹ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 356—358.

²⁰ Исупов К.Г. Уроки М.М. Бахтина // М.М. Бахтин: Pro et Contra. Личность и творчество М.М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли. Антология. Т. I. СПб.: РХГИ, 2001. С. 14.

Мораль без метафизики

В статье анализируется одна из тенденций в современной этико-философской мысли, которая не выводит мораль из трансцендентной сферы, а всецело укореняет ее в реальности человеческого опыта. Данное понимание морали характеризуется рядом особенностей: за точку отсчета здесь принимают люди в их отношениях друг к другу, а не автономный, изолированный от других индивид; мораль ориентирует на Другого (других), на утверждение и поддержание человеческих отношений, основанных на взаимном согласии, в качестве критерия правильного и неправильного здесь рассматриваются поступки и их последствия, а не сохранение чистоты моральной самости. В свете данного понимания переосмысливается значение безусловных моральных запретов и особое значение придается не столько общим моральным нормам и принципам, сколько способности суждения. В статье делается вывод о том, что мораль в рамках рассматриваемой тенденции представлена как ответ на специфическую ситуацию человека в мире, которая характеризуется прежде всего многоуровневой взаимозависимостью людей. Это попытка представить мораль адекватной значимым особенностям человеческого существования.

Ключевые слова: мораль, моральные отношения, общительность, согласие, способность суждения, мышление, поступок, Х. Арендт, А. Макинтайр, нормы, принципы.

Olga Artemieva

MORALITY OUT OF METAPHYSICS

The paper analyses one of the tendencies in the current ethical and philosophical thought that doesn't derive morality from the transcendental sphere, but enroots it wholly in the reality of human experience. This idea of morality is characterized by a number of special features. They are the following. The starting point for the understanding of morality are people in their relations to each other, and not an autonomous individual, isolated from others; morality guides the individual towards the Other (others), to the maintenance of human relations based on mutual consent; actions and their consequences, and not the preservation of the moral self in its purity, are taken here as the criterion of right and wrong. In the light of this idea of morality the importance of unconditional moral prohibitions is rethought, and special emphasis is made not so much on universal moral norms and principals as on the judgment. The paper concludes that morality in the considered perspective is presented as a response to a specific human situation, which is characterized by the multi-level interdependence of people. It is an attempt to present morality as adequate to the significant features of human existence.

Key-words: morality, moral relations, sociability, agreement, judgment, thinking, act, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre, norms, principals

Эта тенденция охватывает различные по своим концептуальным основаниям и содержанию позиции. Речь идет не только о конкретных теориях (таких, например, как этика заботы, этика добродетели, теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса и др.), но и об определенных представлениях о морали, пусть и не претворенных в последовательную завершённую теорию морали (например, этические взгляды Х. Арендт или У. Эко). Все эти теории и представления характеризуются чертами, которые в совокупности задают особый образ морали. Что это за образ и каковы его определяющие черты?

Мораль в рамках данной тенденции рассматривается исключительно как сфера реального человеческого опыта, за которой не просматривается никакого другого основания. Речь идет об опыте освоения действительного, «земного» мира — мира природы и собственно человеческого мира совместного существования, мира культуры, обустройства и участия в нем. Этот опыт в разных его формах — отношения к вещам, отношения к другим людям — и есть основание, порождающее мораль. Именно поэтому обоснование или объяснение морали в рамках данной тенденции предполагает выявление и анализ особенностей человеческого существования, «ситуации человека», а не обращение к трансцендентному миру. Люди, согласно данному представлению, не просто пребывают в реальном мире в качестве богоподобных зрителей, обитающих в какой-нибудь ноуменальной сфере, а полностью принадлежат этому миру. Как замечала Х. Арендт, люди принадлежат ему и тогда, когда занимаются специфическими для человека — мыслительными деятельностью и закрывают «телесные» очи (т.е. «отвлекаются от мира... и замыкаются на себе»), чтобы раскрыть глаза ума¹.

Существенная черта данного понимания морали состоит в том, что за точку отсчета здесь принимаются люди в их отношении друг к другу, в их взаимозависимости, а не автономный, изолированный от других индивид. Ханна Арендт выразила эту особенность термином «множественность» и рассматривала такую множественность не просто как некоторое внешнее обстоятельство жизни любого человека, а как фундаментальную ее характеристику, которая проявляется в действительной, а не в механической, совместности, во взаимной зависимости людей в их бытии. Взаимная зависимость в бытии означает, что люди нуждаются друг в друге не только для удовлетворения своих обыденных потребностей и интересов. Они не могут реализовать себя в качестве собственно человеческого существа вне совместного

¹ См.: Арендт Х. Жизнь ума / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013. С. 28—29.

Одна из тенденций в современной этико-философской мысли связана с таким пониманием морали, которое не предполагает обращения к какой бы то ни было трансцендентной реальности — религиозной или метафизической, а укореняет мораль в реальности человеческих отношений.

существования. Подчеркивая значимость таким образом понимаемой совместности, Арендт в нескольких работах ссылается на старое латинское выражение, определяющее жизнь как пребывание среди людей (*inter homines esse*), а смерть — как прекращение пребывания среди людей (*inter homines esse desinere*)². Для Арендт идея взаимной зависимости людей в бытии была особенно существенна в контексте размышлений о способах противостояния тоталитаризму и тоталитаристским идеологиям. Она предупреждала, что самыми благоприятными условиями для утверждения тоталитаризма является утрата живых связей между людьми и контактов человека с реальностью, т.е. с опытом. Оторванность от опыта и разрыв связей между людьми становится причиной их подверженности влиянию идеологий. Изолированный от других и от опыта совместной жизни человек утрачивает способность мыслить и учиться на опыте, попадает под власть идеологии и лишается возможности противостоять ей.

Позиция Арендт для анализа рассматриваемого понимания морали представляет особый интерес. Дело в том, что в ряде работ она представляет мораль как особое отношение, или диалог, человека с самим собой. Это отношение предполагает, что человек не должен самому себе противоречить, делая исключения в свою пользу, не должен совершать поступки, за которые будет себя презирать. Именно отношение с самим собой задает критерий правильного и неправильного, который отсекает возможность для человека совершения такого рода вещей, совершив которые, он не сможет больше с собой жить³. Мораль говорит нам о том, как нельзя поступать ни при каких обстоятельствах, а не о том, какие поступки следует совершать. Отношение человека с самим собой проявляется в форме внутреннего диалога, который Арендт определяет как мышление. Необходимое условие такого отношения — это уединение, сознательное самообособление человека от других людей и от мира — всего того, что «разыгрывается между людьми». Позиция моральности — это позиция мыслящего, но не поступающего человека. Таким образом понимаемая мораль сосредотачивает морального субъекта на самом себе («затрагивает индивида в его единичности»⁴), ориентирует его не на благо Другого, а на собственную личность, требует от него не любви к ближнему, а личностного самосохранения (что

для Арендт равнозначно моральному самосохранению), утверждения и сохранения собственного достоинства и самоуважения. Источник и образец такого понимания морали Арендт находит в философии Сократа. Подобное понимание в этических произведениях развивал и И. Кант. Отталкиваясь от него, Арендт противопоставляет моральную позицию политической. Политическая позиция предполагает полную включенность человека в мир, соединенность с другими людьми, ориентирует на утверждение в этом мире благополучия. В отличие от морального субъекта, задающегося подобно Сократу вопросом, что лучше: терпеть несправедливость или совершать ее, политический субъект видит проблему иначе, а именно — «исключительно в том, чтобы иметь мир, в котором подобные вещи не происходят»⁵. Политическая сфера в отличие от моральной — это сфера речи, обращенной к другим людям, и поступков.

Приведенные рассуждения как будто бы свидетельствуют о том, что Арендт полностью замыкает морального субъекта на самого себя, ограничивает мораль сферой мышления, определением поступков, которые не допустимо совершать ни при каких обстоятельствах. Однако, это лишь одно из проявлений морали. Другое связано с отношением к другим людям, с совершением поступков, с творением добра (а не только с избеганием зла). Арендт относит все это к морали, а не к политике, объясняя это тем, что отношение к другим людям и совершение поступков, о которых в данном случае идет речь, не имеют политического характера (не осуществляются непременно в публичном пространстве, не касаются политических тем, подобных вопросам устройства сообщества, поддержки гражданских законов своей страны или действий по поддержке общего дела, согласованных с действиями других граждан и т.д.)⁶. Примером морали второго рода (условно говоря) для Арендт служит христианская этика, которая в отличие от морали сократического образца, основана не на деятельности мышления, а на деятельности воли, вмещает творение добра, а не воздержание от совершения зла, ориентирует на самопожертвование, а не на самость и сохранение ее достоинства, а в качестве критерия правильного и неправильного здесь рассматриваются поступки и их последствия, а не самость и то, с чем она сможет или не сможет жить.

«Две морали» соотносятся таким образом, что первая оказывается востребованной в пограничных, кризисных ситуациях, в условиях

² См., напр.: Там же. С. 77.

³ См.: Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии / Пер. Д. Аронсона // Арендт Х. Ответственность и суждение. М.: Институт Гайдара, 2013. С. 105, 115, 141—142.

⁴ Там же. С. 141.

⁵ Там же. С. 137.

⁶ См.: Там же. С. 161—162.

разрыва живых связей между людьми и контактов с реальностью, она действенна «когда нас припирают к стенке». Вторая — в нормальном течении человеческой жизни. Но и первая, и вторая связаны с множественностью как фундаментальным обстоятельством человеческой жизни. Для Арендт важность сократовско-платоновского описания мышления определяется именно открытием множественности, предположением, пусть и не артикулированным, того, что «Землю населяют люди, а не Человек»⁷, поскольку в мышлении человек словно раскалывается надвое, он все равно пребывает в компании, пусть и самого себя. Но и будучи в компании самого себя, он не отрывается от мира людей, в том «Я», с которым самость ведет мысленный диалог, представлены значимые для нее другие. Для Арендт фактор множественности настолько существенен, что она ставит определенность личности в зависимость от связи человека с другими людьми: «именно в том великая спасительная благодать человеческого братства для людей в уединении, что она снова делает их “цельными”, спасает от бесконечного внутреннего диалога, в котором человек всегда остается раздвоенным, и восстанавливает полноту и определенность индивидуальности, заставляющей человека говорить своим единственным неповторимым голосом, принадлежащим только ему и никому другому»⁸. Моральный субъект в рамках данного представления понимается особым образом. Он не сводится к сознанию или к мышлению, обращенному на самого себя. Он не является пустым понятием. Он понимается целостно. Он обращен в мир, включен в него всеми своими чувствами и настроен на других людей⁹.

Признание множественности как фундаментального обстоятельства человеческого существования, ведет, в частности, к пониманию того, что моральные предписания, адресованные человеку как авто-

номному, не зависящему от других, не могут быть адресованы человеку как существу поступающему, включенному в мир всеми своими чувствами и соединенному с другими людьми, существу, которое больше заботится не о своей самости и ее покое, а о совместном человеческом мире и о его будущем. В частности, запреты, считающиеся безусловными, здесь утрачивают свой статус¹⁰. Это понимание имело особую значимость для Арендт, которая подчеркивала, что любые попытки сообщества следовать этическим предписаниям, относящимся к человеку в единственном числе, ведут к катастрофическим последствиям для сообщества, а в конечном итоге, и для самого человека, коль скоро никакой иной реальности для него не существует. Интересно, что проясняя вопрос о смысле зла в христианском учении, Арендт приходит к выводу, что для Иисуса из Назарета тем злом, которое не может простить ни Бог, ни человек, является причинение вреда сообществу, создание опасности для всех¹¹.

В связи с таким пониманием особенностей человеческого существования важное значение придается способности суждения,

лостная (сложная по структуре) личность. Для прояснения своей мысли Арендт ссылается на замечание Фомы Аквинского: «Моя душа [для Фомы — это орган мышления] — это не я; и если только души наши спасены, то я не спасен, как не спасен никто из людей» (Thomas Aquinas. Commentary to I Corinthians 15)) Чит. по: *Арендт Х. Жизнь ума*. С. 48.

¹⁰ В связи с этим интересно рассуждение А. Макинтайра по поводу эссе И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Кант стремился показать, что ложь безусловно не допустима, т.е. лгать нельзя ни при каких обстоятельствах, даже если ценой соблюдения запрета окажется жизнь друга. Рассматривая аргументацию Канта, Макинтайр показывает, что отношение к запрету на ложь зависит от того, представляют ли морального субъекта как автономного, обособленного, не зависящего от других людей или же как необходимо связанного с другими людьми. В отличие от Канта, для Макинтайра, как и для Арендт, совместность является ключевой характеристикой человеческого существования, ее утверждение и поддержание он считает важной моральной задачей. Соответственно тяжелым моральным преступлением, с его точки зрения, является намеренное разрушение человеческих отношений. В свете этой позиции запрет на ложь перестает быть безусловным. Более того, ложь может оказаться как недопустимой, так и *морально* оправданной. Когда конкретные отношения оказываются под угрозой со стороны разного рода злоумышленников, ложь может оказаться не только оправданной, но и необходимой. Макинтайр формулирует следующий принцип в отношении лжи: «Придерживайтесь правдивости во всех ваших действиях, будучи безусловно правдивыми во всех ваших отношениях и допуская сообщение лжи агрессорам только для того, чтобы защитить эти правдивые отношения от них и только тогда, когда ложь является наименьшим злом, с помощью которого можно обеспечить эффективную защиту от нападения» (*MacIntyre A. A Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant // MacIntyre A. Ethics and Politics: Selected Essays. Vol. 2. Cambridge: Cambridge UP, 2006. P. 139*).

¹¹ См.: *Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии*. С. 180.

⁷ Там же. С. 141.

⁸ *Арендт Х. Истоки тоталитаризма* / Пер. А.Д. Ковалева. М.: Центрком, 1996. С. 618. Арендт вторит Умберто Эко. В письме кардиналу Мартини Эко высказывается следующим образом: «Этический подход начинается, когда на сцену приходит Другой. <...> Я имею в виду не расплывчатые сантименты, а твердый фундамент бытия. Как свидетельствуют самые внерелигиозные из гуманитарных наук, Другой, взгляд Другого определяет и формирует нас. Мы (как не в состоянии существовать без питания и без сна) неспособны сознать, кто мы такие, без взгляда и ответа Других» (*Эко У. Когда на сцену приходит Другой // Пять эссе на темы этики* / Пер. с итал. Е. Костюкович. СПб.: Symposium, 2007. С. 14—15). Так же, как и Арендт, Эко полагал, что человек не способен осуществиться в качестве человеческого существа вне отношений с другими людьми.

⁹ В «Жизни ума» Арендт проводит различие между мыслящим Эго и Я: Мыслящее эго — это чистая активность и потому не имеет ни возраста, ни пола, лишена качеств и не обладает жизненной историей. Я, в отличие от Эго, есть це-

неразвитость которой, когда дело касается поступков, оборачивается, по выражению Арендт, моральной черствостью или безумием. Способность суждения может проявляться в соединении общего (правила, нормы, идеала) с частным. Она позволяет человеку осознавать уместность применения различных норм в конкретных ситуациях. Однако особую роль способность суждения играет в ситуациях, для которых нет принципа или правила, к которым можно было бы примериться, или в ситуациях, когда принципы и нормы оказались скомпрометированы. В этом случае общее можно попытаться различить в частном. Для Арендт вслед за Кантом в качестве такого рода частного выступают примеры — реальные или вымышленные персонажи из прошлого и настоящего.

Важная особенность обсуждаемого понимания морали состоит в том, что мораль здесь не сводится не только к отношению субъекта с самим собой, но и к отношению субъекта к безусловным моральным нормам. В качестве необходимого самостоятельного компонента мораль включает отношения между людьми. Моральное качество этих отношений не может обеспечиваться автоматически устремленностью каждого по отдельности к идеалу или следованиям безусловным моральным нормам. В первую очередь оно определяется «широким образом мысли» (Кант) — способностью каждого ставить себя на место конкретного другого, понимать другого, искать его понимания и, утверждая самого себя, стремиться к достижению общего согласия. Тогда сфера ответственности морального субъекта расширяется в том смысле, что она не ограничивается сферой отношения субъекта к безусловным нормам. Совершая поступок, моральный субъект должен принимать во внимание других, как и возможные последствия для них своего поступка. В конечном итоге, мораль в рамках данного понимания рассматривается как путь утверждения согласия в отношениях между людьми на разных уровнях: от межличностного до уровня до все более высокого уровня. Согласие рассматривается и как цель, значимая сама по себе, и как условие достойного совместного существования людей, и как необходимое условие реализации каждым человеком самого себя. Это согласие пластично, оно непрерывно обновляется, переутверждается заново в ходе общения людей, через опыт совместной жизни. Если говорить в целом, то данный образ морали имеет ту основную черту, что мораль представлена здесь как инструмент, позволяющий человеку (людям) иметь дело с проблемами, которые порождены фундаментальными особенностями их существования в реальном мире. Или еще по-другому: мораль

есть ответ на специфическую ситуацию человека в мире, которая характеризуется многоуровневой взаимозависимостью людей, их уязвимостью и незащищенностью. Это попытка представить мораль адекватной особенностям человеческого существования.

Литература

- Арендт Х.* Жизнь ума / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013.
Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. А.Д. Ковалева. М.: Центрком, 1996.
Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии / Пер. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Институт Гайдара, 2013.
Эко У. Когда на сцену приходит Другой // Пять эссе на темы этики / Пер. с итал. Е. Костюкович. СПб.: Symposium, 2007.
MacIntyre A. A Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant // *MacIntyre A.* Ethics and Politics: Selected Essays. Vol. 2. Cambridge: Cambridge UP, 2006.

Вероятностная модель этики в контексте неклассической рациональности (лексикографический аспект)

Суть гипотезы, представленной в данной статье, заключается в том, что одной из причин кризиса современной этической теории является парадигма аристотелевской (традиционной, классической) этики добродетелей и пороков, схематизм которой определяет форму развития этики в европейской культуре (включая и ее христианскую рецепцию) на протяжении более двух с лишним тысяч лет.

Для доказательства этого автор обращается к русскоязычной лексикографии порока, опираясь на толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля. Автором используется метод структурной дифференциации зла, позволяющий выстраивать ряд его возрастающих и убывающих величин (степеней), которые можно рассматривать в качестве разветвляющихся линий «избытка» и «недостатка» зла как некой «золотой середины» порока.

Ключевые слова: моральная теория, неклассическая этика, неаристотелевская логика, принцип тождественности, постулат тавтологичности, лексикография порока, дифференциация зла

Vladimir Nazarov

PROBABILISTIC MODEL OF ETHICS IN THE CONTEXT OF NONCLASSICAL RATIONALITY (LEXICOGRAPHICAL ASPECT)

The essence of the hypothesis presented in this article is that one of the reasons of crisis of modern ethical theory is the use of the paradigm of Aristotelian (traditional, classical) ethics virtues and vices, the schematic nature of which determines the form of the development of ethics in the European culture (including its Christian reception) for over two thousand years. To prove this the author refers to the Russian lexicography of Vice, relying on the explanatory Dictionary of the Living Russian Language by V. Dal. The author used the method of structural differentiation of evil, which allowed to build a number of increasing and decreasing values, that can be considered as branching lines of the «excess» and «lack» of evil as a kind of «Golden Mean» of Vice.

Key words: moral theory, non-classical ethics, non-Aristotelian logic, the principle of identity, the postulate of tautology, the lexicography of vice, the differentiation of evil

Современная теория морали пребывает в состоянии кризиса, суть которого в методологической и системной «недостаточности осмысления новой моральной реальности» (А.А. Гусейнов). Еще в 1928 году российский философ, славист Д.И. Чижевский констатировал, что кризис этики, проявляющийся в ее абстрактно-логическом характере, «...ставит под вопрос самую возможность этической теории в ее традицион-

ной форме»¹. С тех пор ситуация практически не изменилась, не смотря на бурное развитие прикладной этики. Этическая теория имеет тот же «абстрактно-логический характер», и столь же актуальным продолжает оставаться вопрос о возможности обоснования ее нетрадиционной (неклассической) модели.

Возможны различные варианты неклассической моральной теории. Но главной предпосылкой, на наш взгляд, является здесь то, что неклассическая этика должна идентифицировать себя, прежде всего, как «неаристотелевская этика», или, точнее, как этика, базирующаяся на неаристотелевской логике. Возможно, что одной из причин перманентного кризиса этической теории как раз и является парадигма аристотелевской (традиционной, классической) этики добродетелей и пороков, схематизм которой определяет форму развития этики в европейской культуре (включая и ее христианскую рецепцию) на протяжении более двух с лишним тысяч лет. В этой связи становится понятным смысл высказывания Бертрانا Рассела о том, что «этика в отличие от многих других наук со времен древнегреческих философов, практически не сделала никаких определенных шагов вперед в смысле достоверных открытий»².

Метафорически мы бы определили соотношение классической и неклассической моделей этики следующим образом: Если классическая, аристотелевская этика есть преимущественно этика «золотой середины», «определенности блага», то неклассическая этика — это этика «золотых крайностей», то есть предельной дифференциации зла как стихии нравственной жизни.

Попытаемся развернуть эту мысль. Говоря об этическом традиционализме Аристотеля, переводчик «Никомаховой этики» Н. В. Брагинская замечает, что Аристотелю чужда мысль о постоянном развитии этических представлений и изменении этической терминологии, так как он полагает, что бывают только «правильные» и «неправильные» слова, и что «правильная» система этической терминологии не может стать «неправильной», например, устарев или изменившись в результате новых процессов жизни³.

Но что означает эта «правильность» и «неправильность» этических представлений? Не вытекают ли эти представления из логики

¹ Чижевский Д.И. О формализме в этике (Заметки о современной кризисе этической теории) // Научные труды русского народного университета в Праге. Прага: Университет, 1928. Т. 1. С. 15.

² Рассел Б. История западной философии. М.: Иностранная литература, 1959. С. 202.

³ См.: Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 692.

мышления? Не является ли этика Аристотеля непосредственным выражением и следствием схематизма его логики. И главное: что может означать для этики обоснование и построение ее на началах неаристотелевской логики? Не должно ли это привести к предельной дифференциации моральных качеств субъекта, особенно в отношении *беспредельности порока*?

В книге «Квантовая психология» Р.К. Уилсон пишет, что если неаристотелевская логика имеет дело с *экзистенциально-операционными вероятностями*, то аристотелевская логика имеет дело с житейскими определенностями. А так как этих определенностей человеку всегда не хватает, то аристотелевская логика подсознательно программирует нас на выдумывание фиктивных определенностей, погоня за которыми и лежит в основе большинства идеологий, религий и моральных доктрин⁴.

Эти «определенности» и составляют базис *классической рационализации* бытия. Как заметил Лев Шестов, то, что разум считает подвластным себе, он называет «добром»; вся же неподвластная ему стихия жизни отвергается как «зло»⁵. Не относится ли к этим «подвластным» предметам и аристотелевская «определенность блага», которой противостоит неклассический дискурс экзистенциально-вероятностной беспредельности и разветвленности зла — главной стихии нравственной жизни человека?

Возможность такой интерпретации неклассической этики просматривается в известной работе Альфреда Коржибского «Наука и здоровье. Введение в неаристотелевскую систему и общую семантику» (1933)⁶.

Главная идея А. Коржибского — создание *нормативной «системы нетождественности»*, которая должна быть использована, прежде всего, в практике психологии и педагогики. Однако это имеет самое прямое отношение и к этике. Более того, именно для современной этики, призванной осмыслить всю «неподвластную стихию жизни», это должно иметь первостепенное значение. Просто удивительно, что идея Коржибского не получила своего развития в этическом контексте, по крайней мере в русскоязычной традиции. «Тренировка на нетождественность», «техника нетождественности» должны, согласно Коржибскому, сформировать в сознании

и психике человека «вариативность» аксиологических связей, расщепленность ценностных смыслов бытия. Речь идет о своеобразных «интеллектуальных лабиринтах», открывающих многомерную перспективу восприятия и использования основополагающих гуманитарных понятий, в первую очередь добра и зла, добродетели и порока. Чтобы апробировать эту идею Коржибский изобрел даже некий прибор, который он назвал «the structural differential» (структурный дифференциал), состоящий из перфорированных карточек, с помощью которых возможно формировать различные варианты концептуальных связей, модель «разветвляющейся концептуализации». Современные компьютерные технологии могли бы в этом плане создать виртуальный мир множества вероятностных (параллельных) этик. И все они, в отличие от «параллельных вселенных», могли бы считаться реальными.

Краеугольным камнем этой «неаристотелевской парадигмы» гуманитарных наук должно стать преобразование основного принципа аристотелевской логики — *принципа тождественности*, в его соотношении с *постулатом тавтологии*.

Автор идеи «нового рационализма» Г. Башляр, утверждает, что в любой научной теории необходимо вначале провести различие между постулатом тавтологии и принципом тождества. Постулат тавтологии означает просто-напросто, что на одной и той же странице одно и то же слово должно сохранять постоянное значение. Если же мы хотим употребить это слово в новом значении, нужно эксплицитно обозначить его семантическое изменение.

В то же время нет ничего общего *между постоянным значением слова и неизменностью свойств вещи*. Следовательно, необходимо проводить различие между постулатом тавтологии, предполагающим неизменность слова, и принципом тождества, предполагающим постоянство объекта, или, точнее, постоянство свойств объекта. Принцип тождества фиксирует «неподвластную стихию жизни», моральную реальность. И как всякий закон такого рода он может управлять одним уровнем реальности и нарушаться на другом уровне. Считать его абсолютным — значит, исходя из потребностей некоторой теоретической конструкции, перевести его в ранг постулата⁷.

Эти суждения имеют самое прямое отношение к этике Аристотеля, в которой также необходимо проводить четкое различие между постулатом тавтологии, предполагающим неизменность ка-

⁴ Уилсон Р.К. Квантовая психология. К.: Янус, 1998. С. 198.

⁵ См.: Шестов Л. На весах Иова. Что такое истина? (Об этике и онтологии) // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 377.

⁶ Korzybski A. Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics. New York: The Science Press Printing Company, 1933.

⁷ См.: Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. С. 255—256.

тегорий этики (добродетелей и пороков) и принципом тождества, предполагающим относительное, ситуативное сходство и постоянство самих страстей и поступков, с их последующим подведением под некую «общую» категорию «добродетели» или «порока».

Пытаясь выстроить эквивалентную лексическую конструкцию аристотелевской этики в русскоязычной транскрипции Н.В. Брагинская замечает, что лексикографический характер рассуждений Аристотеля строго не выдерживается, ибо по общей человеческой привычке онтологизировать этические понятия, присущей как обывателю, так и философу, он временами «забывает», что определяя, например, пять значений слова «мужество», он начинает говорить о пяти видах самого мужества⁸, т.е. фактически смешивает принцип тавтологии и принцип тождества. Этим и объясняется то, что реальной динамике и дифференцированности страстей и поступков, подчиняющихся принципу тождества, придается категориальная статичность постулата тавтологии, задающего схематизм неизменности «середины», «избытка» и «недостатка».

Для доказательства этого обратимся к русскоязычной лексикографии порока, опираясь, прежде всего на толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля⁹. Наша задача состоит в том, чтобы показать, действительно ли некоторые страсти и поступки неизменны сами по себе, являясь своего рода застывшим, кристаллизованным «избытком» или «недостатком». Существует ли реальный опыт тождественности нравственного поведения, расширяющий наши представления о границах и пределе порочности и добродетельности человека, запечатленный в языке?

Начнем с общего понятия зла, а затем перейдем к отдельным порокам (блуд, воровство и др.), приводимых Аристотелем в качестве примера их неизменной, статичной порочности. Для этого используем метод *структурной дифференциации зла*, позволяющий выстраивать ряд его возрастающих и убывающих величин (степеней), которые можно рассматривать в качестве своего рода «избытка» и «недостатка» зла как некой «золотой середины» порока.

Дифференциация зла по степени его возрастания, гиперболизации (т.е. нарастания «избыточности»), определяется активно-деятельным, намеренно-умышленным, доминантным, сверхличностным характером порочности и простирается от *злости* как свойства характера до *злобесовства* как сверхличностной одержимости злом:

⁸ См.: Брагинская Н.В. Примечания // Указ. соч. С. 691—692.

⁹ Толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля. СПб.: ВЕСЬ, 2004.

1. *Злость* — свойство, качество души или страсть. *Злостный*, исполненный злости; злоумышленный, злонамеренный, скрытно замышляющий зло.

2. *Злоба* — зложелательство, злорадство, ненависть, закоснелая вражда, злое расположение к кому или чему-либо. Гореть злобою, таить в себе злобу. *Злобный*, исполненный злобы. О человеке — зложелательный и злопамятный; о деле, поступке — сделанный со злым умыслом. *Злобность* — свойство, качество, состояние злобного. *Злобивый, злобливый, злобчивый* человек. *Злобник, злобница* — злобивый человек, скрытный и мстительный.

3. *Злобища* — злой и злобный человек: лютый, свирепый, жестокий. Злобить кого-либо, злить, озлоблять, сердить, раздражать; питать закоснелую вражду к кому-либо, всегда желать зла; злобиться на кого-либо, злиться или питать злобу; искать случая причинить зло.

4. *Злобство* — злоба, ненависть, как чувство и желание кому-либо зла, месть, чувство и желание мести. Злобствовать кому-либо или против кого-либо, питать злобу, желать делать зло. *Злобствование*.

5. *Злорадство* — радость по чужой беде и чужому горю. Злорадствовать, быть злорадным, предаваться злорадству. *Злорадный, злорадливый, злорадчивый* — кто радуется злу; кто радуется злу, тешится бедствием, несчастьем другого.

6. *Злораждение* — прилежание ко злу. Злорадить кому-либо — зложелать и делать зло. *Злорад, злорадец, злорадка*, кто радуется несчастьем ближнего, человек недоброжелательный, злой вообще.

7. *Злодеяние, злодейство* — злодейский поступок, причиненное зло, большой обиды, насилия другим. *Злодеиный, злодейчивый*, склонный ко злодеяниям, насилиям всякого рода. Злодейать, злодействовать, деять зло, творить всякую неправду, быть злодеем. *Злодейатель, злоделатель, злодей*, зло творящий. Злодейственный, злодейский, враждебный добру или умышленно наносящий вред. Отсюда — злодей, злодейка — тот, кто деет, творит зло; враг или враг, супостат, недруг, предавшийся злу, ожесточенный преступник, закоснелый противник божеских и людских законов.

8. *Злотворение, злотворство* — творение зла, злодеяние, злочинство. Злотворный, неправедный или неправдивый: причиняющий зло, вред, худо. *Злотворец, злотворка; злотворитель, злотворница* — злодей, обидчик.

9. *Злогоучесть, зломочность* — могущество, сила зла, превышающая человеческие пределы. *Зломочный, злогоучий* — могущественный, неиссякаемо сильный злом, злобою, злодеянием. Отсю-

да — *злолютый, зловирепый, злонеистовый* — беспредельно злой, злобный и иступленный в злобе человек.

10. *Злобесовство* — сверхличностная одержимость злом. Отсюда — *злобесовский, злодемонский, злодьявольский, злосатанинский*.

Дифференциация зла по степени его убывания, т.е. нарастания его «недостаточности», определяется ненамеренным, природно-обусловленным, случайным, стихийным, ситуативным, пассивным, частным характером порочности и простирается от *злонравности*, как качества характера, до *злоприимчивости*, как бездумного подражания злему:

1. *Злонравность* — злой нрав, как свойство, качество человека; *злонравие* — то же, как состоянье. Злонравный — о человеке: обладающий злым нравом; о поступке: основанный на злонравии. *Злонравствовать*, давать волю своему злему нраву и мучить других. Отсюда также *злострастие* — страсть, пристрастие, наклонность ко злу.

2. *Злоречивость, злословие* — склонность, привычка говорить дурно о других, наговаривать на них, хулить и ругать заглазно. Злословить — язвительно отзываться о людях, недоброжелательно обсуждать чужие дела.

3. *Злопамятность* — долго помнить зло или обиду, даже и ненамеренную; не забывать и не прощать ее.

4. *Зломудрие, зломудрость* — мнимая, ложная, богопротивная мудрость. *Зломудрый человек* — ложно, богопротивно, развратно умствующий; учение, основанное на таких началах. *Зломудровать и зломудрствовать* — неправое, ложно, превратно мудрствовать. *Зломудрование, зломудрствование* — как действие, так и ложное и зловерное суждение. *Зломудрствователь, зломудрый человек* — искажающий истину ученья ложным и пагубным умствованием. Также — *злоумие, злоумствование* — неправое и вредное умствование, суждение, злоупотребление способностями разума. *Злоумиться* — своевольно идти на худое, не слушаясь доброго, поступать дурно.

5. *Злочиние* — неблагочине, беспорядок, неустройство. *Злочинный, бесчинный*, нарушающий порядок, не соблюдающий приличий. *Злочинствовать, бесчинствовать*, своевольничать, производить неурядицу.

6. *Злоимчивость, злоприимчивость* — бездумное принятие зла или подражание злему, копирование и имитация зла. *Злоимный, злоимчивый* — легко принимающий зло, либо склонный перенимать худое.

Христианская рецепция зла выражена в понятии греха. В русскоязычной традиции грех понимается с одной стороны как поступок, противный закону Божию, вина перед Господом, а с другой — как вина перед людьми, как проступок, ошибка, погрешность. Суще-

ственным признаком является здесь намеренность или невольность прегрешения («*ино грешится неволей*»), персонализированность или безличность совершения греха («*погрешается*»), а также его «заразительность», соблазн, т.е. введение в грех других. Это и определяет в целом увеличительные («избыточные») или уменьшительные («недостаточные») степени греховности: на одной чаше весов — *грешба*, на другой — *грешки*; на одной мир, где «*все в грехе живут*», на другой — *греховище* — поприще греха, место, где умышленно совершается грех.

«Избыток» греховности:

1. *Греховничать* — жить в грехе, беспутно, предаваясь греху. *Греховник, греховница* — ведущие беспутную жизнь.

2. *Греховодить или греховодничать* — соблазнять, совращать, вводить других в грех. *Греховодничанье, греховодство* — соблазнительные поступки. *Греховоднический или греховодный* — соблазнительный совращающий. *Греховодник, греховодница; греховод, греховодка* — кто греховодит.

3. *Грехолюб, грехолюбец; грехолюбица или грехолюбка* — сильно приверженный к греху, постоянно предающийся греху, грешной жизни; грехолюбивый человек

4. *Грехотворничать, грехотворить*, творить или делать грешное, грешить. Творить или создавать грех, проступок, преступление, где его в сущности нет, например, неуместными распоряжениями, неисполнимыми постановлениями и т.п. *Грехотворничанье, грехотворство* — само действие; согрешение; введение в грех других, неуместными законами, запретами, порядками. *Грехотворный* — о человеке: согрешающий; о распорядке, законе — вводящий в грех. *Грехотвор, грехотворец или грехотворник, грехотворка, грехотворница* — кто грехотворит в обоих значениях

«Недостаток» греховности:

1. *Грешность, грешноватость* — состояние человека, подпавшего в той или иной степени греху; причастность греху; непозволительность, виновность, преступность. Грешить, впадать в грех, проступаться, ошибаться. Грешить на кого-либо, клеветать, взводить напраслину. Грешный человек — подверженный, причастный греху. Грешно — неправое, неправдиво, несправедливо. *Грешновато* тебе делать это, *грешным-грешнехонько*. *Грешитель, грешительница* (чаще с предлогами: «пре», «со»)

2. *Грехомыга* — человек грешного жития. *Грехомыжничать* — жить беспорядочной, суетливой грешной жизнью.

Следует обратить внимание на действенный, «*глагольный*» характер «избыточных» степеней греха и соответственно — пассив-

ный, сопричастный, безличный характер его «недостаточных» степеней, что выражается в преобладании *наречий* уменьшительно-ласкательного свойства: *грешновато, грешным-грешнехонько*. Отсюда — тот оправдательный вердикт, который нередко выносится греху народным сознанием: «Грешный честен, грешный плут — в мире все грехом живут»; «Без греха согресишь» и др.

В этом отношении русский язык в отличие от западноевропейских языков фиксирует динамику греха не в плане преступления, а в плане ошибки, заблуждения. «Самое слово «грех», — замечает П.А. Флоренский, — приравнивается к слову «о-грех», так что «грешить», значит «ошибиться», «не попадать в цель», наконец, «дать мимо», «дать маху», «пропустить». Нам нет надобности решать вопрос о том, насколько правильна такая этимология, ибо, по существу дела грех все равно есть «огрех», есть «дать мимо». Но мимо чего же ведет нас грех? ... Мимо той нормы бытия, которая дана нам Истиною»¹⁰.

Обратимся теперь к тем самодовлеющим порокам, которые Аристотель считал «дурными сами по себе, а не за избыток или недостаток». Это — *блуд* и *воровство*. В строгом смысле слова их нельзя считать собственно пороками, а только дурными поступками, ибо порок, по Аристотелю, есть именно избыток или недостаток страсти или поступка.

Зададимся вопросом: имеют ли блуд и воровство степени убывания и возрастания от некоего среднего (срединного) ценностного значения данного поступка. Для Аристотеля этот вопрос лишен всякого смысла, так как для него невозможно совершать блуд с кем-либо, когда-либо и как следует (или не следует) с точки зрения предпочтительности того или иного деяния в блуде. Следовательно, невозможно в данном случае блудить хуже или лучше, больше или меньше, пристойнее или непристойнее; невозможно даже выбрать из двух зол блуда меньший блуд, так как он всегда равен самому себе.

Тем не менее, язык, отражающий стихию нравственной жизни, заставляет усомниться в этом. В русскоязычной традиции мы встречаем различные степени возрастания и убывания ценностного содержания блуда, определяющие вариативность его тяжести и легкости.

Смягченной («недостаточной») степенью блуда является *блудливость*, которая в словаре Даля толкуется как шаловливость, прокудливость, склонность к шалостям и проказам. Соответственно, *блудень* — шалун, баловник, проказник.

¹⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). М.: Правда, 1990. С. 179.

В свою очередь, *блудодейство, прелюбодейание* можно расценивать как тяжкую степень блуда, как его «избыток». В словаре Даля это трактуется как распутство, разврат. Соответственно, *блудодей, прелюбодей* — развратный, распутный человек¹¹. Очевидно, что *блудень* и *блудодей* совсем не одно и то же. Хотя для Аристотеля есть только *блудник (toikhos)*, поскольку в его логике нет различия между принципом тавтологии и принципом тождества. Но с точки зрения неаристотелевской логики *блудливость* и *блудодейство* тавтологичны, но не тождественны.

То же самое можно приложить и к воровству. Воровать — означает не только красть, похищать чужое и присваивать его себе, но и мошенничать, плутовать обманывать¹².

Отсюда — *вороватый* — плутоватый, хитрый, лукавый, увертливый, ловкий, продувной.

Еще более смягчающей степенью является понятие *воровый*, т.е. *проворный*, приткий, бойкий, расторопный, *проворотливый*.

Неудивительно, что в русском языке воровство как проступок варьируется от степени *подворовывать, поворовывать* (иногда) до степени *провороваться и извороваться*. Отсюда, представления о большом и малом воровстве, что нашло свое отражение в понятиях «вор» и «воришка»: «*Малый вор бежит, большой лежит*», «*Что ворам с рук сходит, за то воришек бьют*» и др.

Особенно интересным по характеру сравнительных степеней является порок, обозначаемый словом «наглость»¹³. Сама его «избыточность» и «недостаточность» (т.е. избыток наглости и недостаток наглости) получили свое отражение в характерных лексемах русского языка:

Наглый — дерзкий, нахальный, бесстыжий. Нагленько он поступает, наговато. Наглешенько, наглехонько, весьма нагло. «*Наглому дай волю, захочет и боле*».

Наглость — свойство наглого. *Нагловатый, наглостный* — наглый, в меньшей степени. *Нагловатость* — свойство нагловатого, дерзость.

¹¹ См.: Толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля. С. 41.

¹² Указ. соч. С. 101.

¹³ Заметим, что для Аристотеля наглость (hybris) представляет собой один из наиболее злостных пороков, своего рода символ и олицетворение порочности, а не только избыток некоей страсти, недостатком которой является застенчивость, а серединой — скромность. В этом смысле, наглость — порок «сам по себе», подобно блуду и воровству. В отличие от «невоздержности порыва» (в ярости или гнев) в наглости проявляется «невоздержность влечения», сопровождаемое чувством удовольствия от самоутверждения за чужой счет. Никто не ведет себя нагло, — пишет Аристотель, — страдая при этом; действуя же в гнев, всякий испытывает страдание, тогда как наглец, напротив, действует с удовольствием». Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 203.

Наглец, наглянка, наглуша, наглыш, наглышка — различные степени наглого человека, того, кто без стыда и при людях (*наголо*) делает зазорные вещи, требует буйно и открыто неположенного. *Наглецкий поступок*, наглецки сделанный — свойственный поведению наглеца. *Наглеть* — становиться более и более наглым. *Нагловать* — молодцевать своею наглостью, выставлять ее на позор. *Наглодушье* — запальчивость; *наглодушный* — гневливый, вспыльчивый, запальчивый: то есть наглый в значении внезапности, взрывчивости и т.д.¹⁴.

В заключении зададимся вопросом, от чего вообще зависят разнообразие и различие степеней того или иного морального качества, определяющие его нетавтологичность? Прежде всего, от его *актантной структуры* (от лат.: acta — действия, деяния), в которой выражается особенность соотношения между различными элементами поступка. Дело в том, что аристотелевская этика основывается на однозначной актантной структуре соотношения пороков и добродетелей, включающей в себя следующие компоненты: субъект (носитель качества — порока или добродетели); объект (по отношению к которому проявляются свойства субъекта); процесс (порок или добродетель в их динамике) и аксиологическое понятие нормы, сравнения и отношения. Однако в реальной нравственной ситуации актантная структура поступка может включать в себя (помимо субъекта, объекта, процесса и нормы) другие субъекты и объекты, предполагать виртуальные, параллельные ситуации, являющиеся фоном для данного морального качества. Сама ориентированность добродетели или порока может быть единичной и множественной (когда речь идет о нескольких объектах), прямой встречной или цикличной (когда порок возвращается бумерангом к субъекту) и т.д.¹⁵ Это предполагает сложную нетавтологичную логическую основу для формализации и типологизации пороков и добродетелей, опирающуюся на многозначную логику, модальную логику, воображаемую логику, одним словом, неаристотелевскую модель логики, что в корне меняет логическую схему соотношения добродетелей и пороков, исчисляемых по традиционному принципу меры, избытка или недостатка того или иного качества.

Характерно, что традиция русского языка и культуры является ярким свидетельством неаристотелевской динамики нравственных качеств, как в плане соотношения добродетелей и пороков, так и в плане их дифференциации. «Идеализация «золотой середины» в

проявлении душевных качеств, воспринятых от Аристотеля на Западе, не получила распространения на Руси. Здесь всегда признавали, что «крайности сходятся и что в их столкновении рождается *правильное*.

- Щедрость между расточительством и скупостью...
- Кротость между раздражением гнева и равнодушием...
- Правдивость между хвастовством и притворством...
- Мужество между отвагой и страхом...
- Воздержание между наслаждением и аскезой...
- Вежливость (взаимность) между лестью и сварливостью...

В русском представлении расточительность и есть щедрость, равнодушие и есть кротость; отвага и есть мужество; наслаждение аскезой и есть воздержание, а взаимная вежливость всегда лести-ва, как и внешнее проявление правдивости (это притворство). Род (мужество) и один из видов (отвага) метонимически сведены в одно, противопоставляясь своему оппозиту на равных основаниях»¹⁶.

Таково приближающееся к реальным нравам соотношение между добродетелями и пороками, определяющее дифференцированную и многозначную структуру поступка. И современная этическая теория должна максимально приблизиться к этой «стихии» моральной жизни.

Литература

- Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
- Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987.
- Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
- Гак В.Г. Актантная структура грехов и добродетелей // Логический анализ языка: Языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000.
- Даль В.И. (ред.). Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.: ВЕСЬ, 2004.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. В 5 кн. Кн. 2. Добро и зло. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001.
- Рассел Б. История западной философии. М.: Иностранная литература, 1959.
- Уилсон Р.К. Квантовая психология. К.: Янус, 1998.
- Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). М.: Правда, 1990.
- Чижевский Д.И. О формализме в этике (Заметки о современной кризисе этической теории) // Научные труды русского народного университета в Праге. Прага: Университет, 1928. Т. 1.
- Шестов Л. На весах Иова. Что такое истина? (Об этике и онтологии) // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993.
- Korzybski A. *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. New York: The Science Press Printing Company, 1933.

¹⁴ См.: Толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля. С. 387.

¹⁵ См.: Гак В.Г. Актантная структура грехов и добродетелей // Логический анализ языка: Языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 95—96.

¹⁶ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. В 5 кн. Кн. 2. Добро и зло. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. С. 46.

Выступление на «круглом столе»

Я хотел бы начать с того, о чем говорила Ольга Прокофьевна Зубец. По поводу Освенцима и Холокоста. Позвольте мне оставаться в этом вопросе несколько старомодным. Все-таки у нас в стране говорить об этических аспектах Освенцима/Аушвица начали довольно давно, и когда-то это выступало в качестве рецепции польских дискуссий, так что естественным тогда было использование и польскоязычного варианта именования. Я помню, еще в начале девяностых редактор одного моего текста правил «Аушвиц» на «Освенцим».

Как бы то ни было, я считаю, что этот опыт отнюдь не прошел даром для человечества. Не согласен с тем, будто теперь всё это отрицается. В конце концов, Нюрнбергский трибунал оказал многообразное воздействие: и юридическое, и политическое, и, безусловно, моральное. И один из наиболее важных процессов в рамках этого трибунала был посвящен суду над теми, кто проводил бесчеловечные опыты на людях, на узниках концентрационных лагерей.

И в ходе этого процесса многие из медиков и военных, которые планировали и проводили такого рода эксперименты, были осуждены на различные сроки заключения. Составной частью этого решения трибунала стал подготовленный американскими экспертами-медиками небольшой фрагмент, который впоследствии получил название Нюрнбергского кодекса. Это было в 1947/48 гг.

А в дальнейшем ситуация развивалась таким образом: почти вся мировая общественность считала, что немецкие медики, биологи и военные оказались такими извергами, тогда как в остальном мире ничего подобного не было и не могло быть. И лишь значительно позже, уже в середине 1960-х гг., почти через двадцать лет стало обнаруживаться, что вообще-то подобные практики были характерны не только для немецких и, как потом выяснилось, для японских врачей, что они, вообще-то говоря, были широко распространены не только среди этих грешников, но и среди очень многих вполне уважаемых персонажей. И тогда случилось своего рода второе пришествие Нюрнбергского кодекса. Моральные предписания этого документа стали переводиться в плоскость обязательных для соблюдения этических и правовых норм.

Впервые это реализовалось в рамках Хельсинкской декларации, принятой Всемирной медицинской ассоциацией в 1964 г. и впоследствии многократно перерабатывавшейся в ответ на быстрые и многообразные изменения, которые претерпевал ландшафт биомедицинских исследований с участием человека в качестве испытуемого. Именно здесь начинается процесс, который можно называть институционализацией этического дискурса, этической экспертизы, т.е. создания таких механизмов, прежде всего, информированного согласия и экспертизы проводимой этическим комитетом, рассматривающим проект каждого исследования, в котором предполагается участие человека.

С течением времени эти механизмы стали обязательными для любых исследований области биомедицины, проводимых с участием человека. В дальнейшем этот процесс шел по самым разным направлениям, в том числе все более широкими становились как сфера применения, так и круг знаний, получаемых в ходе этих биомедицинских исследований. Но тем самым происходило и возрастание уровня рисков для испытуемых, так что им требовалась защита от все большего числа ситуаций.

В то же время запросы на этическую экспертизу выходили и за рамки исследований, проводимых на людях, да и вообще за рамки научных исследований как таковых. К примеру, когда начались работы с рекомбинантными молекулами ДНК, а это была уже середина 1970-х гг., то здесь люди, и прежде всего сами исследователи, впервые задумались еще до развертывания масштабных работ в этой области генной инженерии, т.е. до того, как проявились какие-либо негативные последствия этих работ. В результате были выработаны определенные меры предосторожности.

Следующим этапом можно считать уже конец 1980-х — начало 1990-х гг., когда был разработан и реализован глобальный международный проект «Геном человека». Это была колоссальная исследовательская программа, которая и тогда считалась, да и сейчас признается одной из самых дорогостоящих в истории мировой науки. При ее разработке было решено, что она будет финансироваться бюджетом лишь при том условии, что 3—5% выделяемых на нее средств будет идти на обсуждение и решение потенциально порождаемых ею социальных, этических и правовых проблем. Это, подчеркну, было сделано задолго до того, как были получены какие-либо конкретные результаты.

Сегодня есть все основания утверждать, что такая практика упреждающего реагирования, не реактивного, а проактивного поведения, стала общепринятой, и она касается не только того, что может

принести человеку и человечеству научно-технический прогресс, но и, в общем-то, любых значимых научно-технических проектов. Уже в тот момент, когда они только еще замышляются, не надо специально кого-то будоражить для того, чтобы привлечь внимание к возможным рискам и опасностям, считается само собой разумеющимся, что с первых этапов, с первых стадий начинают обсуждаться и эти, этические проблемы. Таким образом, этический дискурс становится составной частью инновационной деятельности, научно-технического развития, создания и использования новых технологий.

Представляется, что таким образом этическое все теснее переплетается с научно-техническим, с деятельностью в области науки и технологий. То есть поначалу полагалось (даже в ходе дискуссий 1960—1970-х гг.), что есть некоторый выделенный социальный слой — научное сообщество, а есть те, кто приходит со стороны, скажем, те же философы, и на своем тарабарском языке начинают говорить, вмешиваясь в то, что делают исследователи, что делают медики. Конечно, в значительной мере такое противопоставление остается и сегодня и, очевидно, будет оставаться и впредь, но ныне оно не является таким уже жестким, скажем, на меня не смотрят как на крокодила, когда я прихожу в Минздрав обсуждать этическую сторону исследовательских проектов, которые, как предполагается, будут финансироваться этим министерством. Как мне представляется, по многим параметрам (об этом, кстати, упоминали, когда затрагивался вопрос о корпоративных кодексах), сегодня оказывается, что этическая составляющая вплетена намного больше, чем это было когда-нибудь раньше, в нашу повседневную жизнь.

В самые последние годы стали обращать все большее внимание на то, что палитра биоэтической рефлексии отбрасывает отблески на самые разнообразные стороны научной и технологической деятельности. Лет 40—50 назад всё, в общем и целом, ограничивалось выявлением каких-то вполне конкретных ситуаций, применительно к которым возникали затруднения и споры этического характера. Однако, по мере того как в эти дебри этического приходилось погружаться все более глубоко и основательно, начинало проявляться и нечто другое. Поиск оснований этических конфликтов и противостояний приводил к необходимости анализировать то, как выстраиваются (весьма непростые!) взаимоотношения и взаимодействия людей при решении тех новых задач, появлением которых мы обязаны усложнению человеческой деятельности при насыщении ее современными высокими (в данном случае — биомедицинскими) технологиями. Оказывается, таким образом, что истоки этического приходится искать не только во

вполне конкретных конфликтных ситуациях, но и в самих основаниях человеческих действий и взаимоотношений. Поэтому я не испытываю такого уж беспросветного пессимизма в отношении будущей востребованности этического инструментария.

Сегодня есть еще одна острая тема, касающаяся негативного прогноза в биоэтике и медицинской этике. Она вызывает много дискуссий, поскольку, грубо говоря, есть европейская, точнее, западноевропейская позиция, а есть позиция американская. Западноевропейская строится примерно на таких основаниях, о которых вы сейчас говорили, это принцип предосторожности. Лучше стараться не навредить, вот из этого и надо исходить. А у американцев преобладает другая позиция, в некотором смысле противоположная. Они считают, что если мы будем чересчур бояться возможных негативных последствий, то пройдем мимо, упустим какие-то выгодные, счастливые, удачные возможности. И это остается предметом острых дискуссий.

Очевидно, не все в науке подвластно этике. Тем не менее мой тезис, и для меня он принципиально важен, состоит в том, что нет какой-то непроходимой пропасти. Очень-очень грубо говоря, для меня есть какое-то такое целое, которое мы можем рассматривать под разными углами зрения, в разных проекциях.

А что касается вашего второго вопроса — об использовании трупов спустя многие десятилетия, хотел бы сказать следующее. Понимаете, я застал те времена, когда (где-то в конце 1980-х — начале 1990-х гг.) велись особенно ожесточенные дискуссии, прежде всего в США, но не только в США, по поводу того, допустимо ли вообще использовать, не только ссылаться, но просто использовать эти данные, эти результаты, которые были получены таким жестоким образом. По крайней мере тогда общий настрой по отношению к этому был негативным. Но вместе с тем высказывался и такой аргумент: использование данных, для получения которых люди подвергались таким жестоким мучениям, является своего рода знаком уважения их памяти. Между прочим, в самом начале XX в. об этом замечательно писал В. Вересаев в «Записках врача».

Но, естественно, сценарии здесь могут быть самыми разными. Скажем, в 1947 г. на трибунале, аналогичном Нюрнбергскому — Токийском — было предложено рассмотреть злодеяния японцев, которые, в частности, создавали бактериологическое оружие и проводили его испытания на узниках. Но рассмотрение этой темы застопорилось из-за того, что происходила борьба между, с одной стороны, Советским Союзом, а с другой стороны, американцами за обладание данными, которые были получены японцами.

Философия, этика, практика

В четырех связанных друг с другом рассуждениях автор отстаивает следующие положения: 1) Моральная философия на протяжении всей своей истории содержала общую (этика) и практическую (политика, экономика) части. В Новое время политика и экономика обособляются от моральной философии. Философская этика развивается в разных формах на почве аналитической философии, философии жизни, феноменологии, экзистенциализма и т.д.; но наряду с философской этикой получают развитие разные направления практической этики, которые постепенно конституируются в качестве предметно дифференцированных прикладных этик. 2) В «К философии поступка» Бахтин с анти-императивистских позиций пересматривает пространство действительности морали, связывая ее бытие с индивидуально ответственным действием, а не с требованием. 3) Прикладная этика развивается, постепенно обретая современный вид, с последней трети XIX в. в конечном счете с целью обоснованного ответа на коренной вопрос моральной философии «Что я должен делать?». 4) Выработанное в философии понятие морали в силу своей обобщенности и отвлеченности не поддается непосредственному соотносению с «миром», т.е. с реальной человеческой практикой во всем ее разнообразии. Для этого понятие морали нуждается в конкретизации до уровня ценностей, требований, добродетелей и обязанностей, а далее — до уровня отдельных ценностей, требований, добродетелей и обязанностей, практическую действенность которых уже можно проследить и изучать с помощью методов частных социальных и гуманитарных наук.

Ключевые слова: философия, этика, практика, мораль.

Ruben Апресян

PHILOSOPHY, ETHICS, PRACTICE

In four interconnected discourses an author argues for the following statements: 1) Moral philosophy from the beginning consisted of general (Ethics) and practical (politics, economics) parts. In Modern time politics and economics separated from moral philosophy. Philosophical ethics were developing in different forms on the basis of analytical philosophy, philosophy of life, existentialism, phenomenology, etc. However, practical ethics in its different forms was developed along with philosophical ethics; progressively practical ethics has constituted in differentiated according to subject matter applied ethics. 2) Michael Bakhtin in an essay, *Toward a Philosophy of the Act*, reconsidered a sphere of morality in the spirit of anti-normativism and associating actual moral practice, the being of morality with personally responsible act, rather than with requirement. 3) Since the last third of the 19th century applied ethics was developing towards its modern shape ultimately to provide an answer to the core question of moral philosophy: «What should I do?». 4) The philosophical concept of morality cannot be applied to real human practice in all its variety directly. For this purpose it should be specified to the concepts of value, requirement, virtue, and obligation and further — to particular values, requirements, virtues, and obligations. At this level practical applicability of moral forms could be monitored and analyzed by methods of social sciences and humanities.

Key words: philosophy, ethics, practice, morality/

1. Мы (я имею в виду участников современного русскоязычного дискурса теоретизирования о морали) часто говорим о моральной философии и этике как тождественных понятиях, понимая при этом этику как философскую этику и держа в уме, что есть еще нормативная этика, которая как будто бы «не совсем философская», и прикладная этика, которая, точно «совсем не философская». Эти предположения далеко не всегда выходят за рамки интуитивных оценок. По большому счету мета-теоретическая рефлексия относительно этического знания остается у нас в зародышевом состоянии. Нет и науковедческих исследований моральных теорий прошлого, а отдельно — тех немногих случаев, когда моральные философы подвергали методологической рефлексии теорию морали с точки зрения ее устройства.

В истории мысли понятия «моральная философия» и «этика» не всегда были тождественными. Сложившийся сегодня расклад ролей между философской и прикладной этикой, имеет смысл сопоставить с изначальным обликом моральной (или практической) философии, ее конфигурацией и, условно говоря, компетенциями. Как показал Дж. Крей, традиционно моральная философия имела тройственный состав: этика, экономика, политика. Такое понимание моральной философии возникает у перипатетиков и отражает аристотелевские «Этику», «Политику» и псевдо-аристотелевскую «Экономику»¹. Такое членение обозначено самим Аристотелем². Оно сохраняет силу в Средние века, даже до обретения Аристотеля в оригинале. С возникновением университетов эта схема становится общим местом в преподавании моральной философии. Сохраняясь на начальных этапах ранне-нововременной философии, она начинает трактоваться в таком духе, что этика занимается общими принципами, а экономика и политика — особым приложением этих принципов к ведению хозяйства и государственным делам. Постепенно складывается мнение, что изучение моральной философии должно начинаться с этики как фундаментальной и всеобъемлющей дисциплины, продолжаться изучением экономики и завершаться изучением политики.

Этика трактовалась как «первая» в ряду морально-философских дисциплин. В философской литературе последних полутора столетий бывало не раз, что этика провозглашалась «первой философией», но судя по тому, что заявления такого рода не становились на-

¹ Kraye J. Moral Philosophy // The Cambridge History of Renaissance Philosophy / Gen. ed. C.B. Schmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 303—306.

² Аристотель. Евдемова этика [1218b] / Пер. с др.-греч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. С. 25, 27.

чалом пересмотра архитектоники философского знания, их можно считать элегантным реверансом — выражением признания большого значения этики (морали). Насколько мне известно, в истории философии нет ни одной классификации наук, в которой этика бы трактовалась как основополагающая наука, тем более как первая философия. В этом отношении заслуживает специального изучения знаменательный опыт по переосмыслению философии, предпринятый Спинозой, особенно в проекции к тем методологическим оппозициям, которые побудили его к обозначению своей философской системы как «Этики» и внутри которой этика в собственном смысле этого слова не стала, тем не менее, «первой». Наряду с этим интересно сопоставление «Этики» Спинозы с главным произведением Локка — «Опытом о человеческом разумении», в котором этическая проблематика, рассеянная по всему сочинению, находит отражение почти во всех случаях в форме «короллариев» к общефилософским рассуждениям. Этика в этом смысле оказывается у Локка *прикладной* философией. Сам Локк по своеобразным мотивам скромности не берется трактовать моральные вопросы. Но его философия, имевшая прямые выходы на моральные вопросы, оказала большое влияние на последующее развитие моральной философии; ее эхо прослушивается на протяжении всего XVIII века. Чего не скажешь о Спинозе, который, поставив печать «этика» на свою философскую систему, кажется, отгородил ее от последующего развития моральной философии, по меньшей мере на полтора столетия.

В современной моральной философии мы легко различаем тенденцию к автономизации морали и морального индивида. Идея независимости человека от окружения получает развитие, которое в перспективе ведет к концептуальному соединению Кантом морали с автономией. В рационалистической философии (например, у Декарта, Гоббса, Локка, Хатчесона) самостоятельность человека мыслится в первую очередь как независимость от непосредственного окружения — от чужих мнений, влияния примера или обычая, даже образования, а также от институционализированных авторитетов, таких, как государство, церковь, корпорации, община. Вместе с тем надо иметь в виду, что сама по себе идея ценностной независимости, может получать различные по своему этическому смыслу интерпретации. В мотивационном плане автономия неотличима от своеволия, которая так же самодетерминирована. Пример такой самодетерминации демонстрирует персонаж Дидро — Племянник Рамо. Для него неподотчетность и возможность самоопределения чрезвычайно важны; но он себялюбив, эгоцентричен, и за его критикой

ханжеских общественных нравов, по-своему справедливой, недвусмысленно просматривается непризнание других в их правах и потребностях. В соотношении с этим интересна характерная нововременная идея самостоятельности по отношению к Богу. В отношении к Богу человек должен вести себя осознанно, сохранять достоинство, быть ответственным. Осознанность, достоинство, ответственность — характеристики, однозначно ассоциированные с понятием автономии. Освоение круга идей, обобщенно отраженных Кантом в понятии автономии, вело к формулированию философской концепции морали. Посредством ее фиксируется определенный феномен в социальном, коммуникативном, личностном опыте, который получает более или менее специфическое описание и обоснование.

Успехи в теоретических попытках более строгого описания и объяснения феномена морали, уяснения его специфичности, а это выразилось и в изменении взгляда на человека как морального агента, привели к комплексным переменам в моральной философии. От нее отпочковываются экономика и политика в качестве самостоятельных наук. Но наряду постепенно происходит обособление философской этики, т.е. теории, предметом которой была сущность морального феномена, от нормативной этики и, шире, практической этики, предметом которой было содержание ценностей и норм, в частности, в их приложении к конкретным видам деятельности. В XX в. эта тенденция продолжилась в попытках построения «чистой», т.е. свободной от ценностного содержания моральной теории, ценой чего была утрата философией ценностно-императивного морального содержания. Разумеется, это касается по преимуществу аналитической философии. В других направлениях философии моральная проблематика рассматривалась по меньшей мере в проекции к экзистенциальным, смысловым, практическим вопросам, а то и в непосредственной связи с ними. Частным случаем последних можно считать этико-прикладные вопросы. Впрочем, начиная с 1960-х годов и многие аналитические философы постепенно поворачиваются к практическим проблемам и берутся за разработку этико-прикладных проблем. Сегодня редкий моральный философ (теоретик) не занимается ими.

2. Прозвучавшие на круглом столе настояния выдвинуть метафизические вопросы на первый план морально-философских рассуждений, усмотреть в морали бытие, более того, понять этику — как основу философии и начальный пункт философствования, заслуживают обстоятельного анализа, выходящего, как мне кажется, за тематические рамки нашего круглого стола. Именно с

этой проблематикой А.А. Гусейнов приступил к обсуждению предложенной для круглого стола темы, и я вижу в этом выражение понимания того, что прежде чем анализировать мораль в мире, нам по-прежнему предстоит прояснение того, что собой представляет мораль сама по себе. Данная задача, по его мнению, обострена тем, что этика на протяжении последнего полувека все более сползает в прикладную этику, перестает быть философией и, вследствие этого, теряет свой собственный предмет — мораль как таковую, и, стало быть, растрчивает свои активы. В качестве надежной опоры в противостоянии обезфилософствованию этики предложена концепция М.М. Бахтина, содержащаяся в его ранней и дошедшей до нас не в полном виде рукописи, известной под названием «К философии поступка». Как полагает А.А. Гусейнов, Бахтин в этом эссе в полной мере философичен в понимании морали, поскольку сводит мораль к поступку — индивидуально ответственному поступку, а поступок есть «событие бытия». Мораль таким образом представляется в качестве «подлинного бытия». И этика, предметом которой является мораль, предстает первофилософией.

По свидетельству С.Г. Бочарова, одного из первооткрывателей данной рукописи, Бахтин, которому сообщили об обнаруженной в его архиве рукописи, удивившись тому, что она, как и сопряженные с ней другие рукописи, цела, заметил: «Это моя философская антропология»³. Из воспоминаний участников Невельского кружка, в недрах которого и опосредованно к постоянным обсуждениям которого было написано это сочинение как часть предполагавшегося и так и не развернутого обширного труда, мы знаем, что рассуждение, начатое в этом тексте, рассматривалось и Бахтиным, и остальными как начало «нравственной философии», новой нравственной философии. Тем не менее, замечание Бахтина, которому вдруг напомнили о рукописи, написанной в молодости и пропавшей из поля его зрения более чем сорок лет, относительно «философской антропологии» знаменательно.

Здесь нет возможности для обсуждения этого знаменитого бахтинского сочинения. Но в свете темы, предложенной для нашего Круглого стола, важно не упускать из виду ближайший историко-философский контекст, в котором созрела та концепция Бахти-

на. Он задан непосредственными неокантианскими предшествами Бахтина; ими проясняются акценты этого эссе. Один из этих акцентов — анти-императивизм. Судя по тексту, мораль традиционной философии представлялась Бахтиным в «законническом» духе; и именно императивистский формат морали (получивший развернутое воплощение в кантовской философии) он, как я понимаю, и отвергал. У Бахтина в этом очерке получила отражение *психология* морального субъекта. В этом Бахтин контрастирует в сравнении с Кантом, в моральной философии которого отражена в первую очередь *логика* морального сознания. Если при рассмотрении морали фокусировать внимание на ответственности, то на первом плане оказывается моральный субъект. Взятый в своей «единственности», он оказывается отвечающим только перед самим собой. На практике моральность человека воплощается в его поступке, который и является предметом ответственности человека. При таком подходе Другой, Другие, социокультурные условия поступка, хотя и не исключаются из этического рассмотрения, существенного значения для понимания морали не имеют. В таком восприятии индивидуальной моральности отражается важный аспект морального опыта. Но это именно аспект, и его анализ не обеспечивает целостного представления морали, предполагающего, наряду с прочим, объективно-императивное содержание морали, которое, доведенное до уровня индивидуальной нравственной задачи, выражается в знаковом для этики вопросе: «Что я должен делать?» Этот вопрос не заменяется вопросом «Как поступать?», ответ на который у Бахтина вполне ясен: индивидуально ответственно. Более того, при таком развороте философской этики, а именно, ее переформатировании в онтологию, утрачиваются основания для нормативной этики.

Не хочу сказать, что этика не имеет отношения к онтологии. Более того, этика включает в себя онтологию — в той мере, в какой изучает бытие морали. Антиимперативизм Бахтина в понимании морали заключается в том, что он отказывается видеть бытие морали в ее повелениях и обязанностях и стремится представить мораль не как требование и внешне заданное должностное, а как самореализацию личности, причем реализацию практическую — в поступке. Несколько десятилетий спустя аналогичное переосмысление морали произведет Мишель Фуко. Указывая на то, что мораль обычно представляется как правила и ценности, как «моральный кодекс», он смещает фокус внимания: мораль — совсем не только правила поведения, но еще и само поведение. Фуко подчеркивает, что это поведение в соответствии с правилами и ценностями (а как же ина-

³ См.: *Бахтин М.М.* Собр. соч. В 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов / Ред. С.Г. Бочаров, Н.И. Николаев. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 351. См. также: *Бочаров С.Г.* Событие бытия // Михаил Бахтин: pro et contra: Антология. Т. II: Творчество и наследие М.М. Бахтина в контексте мировой культуры. СПб.: РХГИ, 2002. С. 288.

че — без объективных, по крайней мере объективируемых, правил и ценностей мораль невозможна как ценностное сознание). Но Фуко не останавливается на этом. Действительность морали обнаруживается не в правилах и ценностях и не в соответствующем им поведении (соответствие может быть формальным), а в том, каким образом индивид самоопределяется в качестве морального субъекта, или, говоря словами Фуко, каким образом происходит моральная субъективация, каким способом индивид «ведет себя» морально⁴. Бахтин обсуждает это же содержание, не выделяя его, в отличие от Фуко, в отдельный аспект рассмотрения морали, когда говорит о «единственности действительности» субъекта, его «ответности» в акте, о «единственной ответственности жизни»⁵ и т.д. В этом обсуждении открывается не мораль как бытие, а бытие морали.

3. Принято считать, что термин «прикладная этика» («*applied ethics*») возникает одновременно с началом активных исследований нормативно-этических основ профессиональной и предметно-определенной деятельности в 1950-е годы, а может быть и позже, с утверждением в университетах первых учебных курсов по прикладной этике. Стоит отметить, что уже на рубеже прошлых веков появляется немало журнальных статей, посвященных этико-прикладной проблематике, причем осознававшейся именно в качестве таковой. Само же словосочетание «*applied ethics*» появляется как минимум на полстолетия раньше, во второй половине 1840-х гг. Этот термин встречается в книге Френсиса Либера «Руководство по политической этике», изданной в Бостоне вторым изданием в 1847 г.⁶ Обсуждая вопрос о возможности приложения этики к политике, Либер в какой-то момент говорит о политической этике как прикладной этике. При этом он рассматривает прикладную этику наряду с общей этикой и считает, что политическая этика представляет собой разновидность прикладной этики. Не называя другие разновидности прикладной этики, автор подчеркивает, что именно приложенная к социально-политической сфере этика имеет наибольшие основания именоваться прикладной. Если в конце 1840-х употребление термина «прикладная этика» еще было единичным, то с конца 1860-х годов, насколько можно

судить по базам данных журнальных статей, этот термин прочно укореняется в этической литературе, как философского, так и богословского характера.

Судя по тому, что в работах того времени применение термина «прикладная этика» бывало и расплывчатым, и неожиданным, это понятие складывалось и осваивалось постепенно. Так, в качестве прикладной могла рассматриваться христианская этика как приложение философской этики. Или в качестве прикладной этики интерпретировались взятые в совокупности этическое учение о началах и этическое учение о методе в моральной философии Канта. Такое же понимание прикладной этики как приложения общей этики к поведению проводилось и при различении «чистой» (теоретической) этики, с одной стороны, и прикладной (практической) этики, с другой. Задача последней при этом связывалась с разъяснением того, как общие принципы применяются для регуляции поведения человека в конкретных жизненных ситуациях. Примеров подобного рода достаточно.

В начале 1890-х годов в Плимуте (США) проводилась серия летних курсов Школы прикладной этики. В каждом курсе предлагались серии лекций по трем секциям: экономике, этике, истории религии, и все они проходили под общей рубрикой «прикладная этика». По идее, программы летних школ были составлены таким образом, что тематика каждого цикла фокусировалась на проблеме труда. Однако в полной мере это справедливо для программы летней школы 1894 г., этическая секция которой предлагала такие циклы лекций, как «Введение в экономическую этику» (в которой речь шла главным образом о социальной этике), «Семья и рабочий вопрос», «Школа и рабочий вопрос», а экономическая секция включала, наряду с социально-экономической тематикой, такие циклы, как «Этика и экономика распределения» и «Этические основы социального прогресса в Соединенных Штатах»⁷.

Аналогичную конфигурацию прикладная этика приобрела и в программе философского образования, получившей развитие в Корнельском университете на базе Школы философии, основанной в 1891 г. Одним из учебных направлений в философском образовании стала и этика, в рамках которой наряду с «Основами этики», «Христианской этикой» и «Фундаментальными проблемами этики»

⁴ Фуко М. Использование удовольствий. Введение // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности / Сост., пер. с фр., коммент., послесл. С. Табачниковой; общ. ред. А. Пузыря. М.: Касталь, 1996. С. 298.

⁵ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1. С. 9, 10.

⁶ Lieber F. Manual of Political Ethics. Part I. 2 ed. Boston: Charles C. Little and James Brown, 1847. P. 65. Первое издание книги мне обнаружить не удалось.

⁷ Некоторые из лекций были впоследствии опубликованы. См.: Adler F. The Moral Instruction of Children. New York: D. Appleton and Company, 1892; Philanthropy and Social Progress: Seven Essays / With Introduction by H.C. Adams. New York: Thomas Y. Crowell & Company, 1893.

читался курс «Практической, или прикладной этики». Эта программа сохранялась в Школе философии в течение более двадцати лет⁸.

Следует отметить, что новационным во всех описанных событиях было именно употребление термина «прикладная этика». Показательно, что в последнем примере этот термин употребляется в связке и в уточнение другого, а именно, «практическая этика» — вполне традиционного и общеупотребительного. Его использование для обозначения нормативно-этических аспектов конкретных видов деятельности органично вписывается в многовековую традицию моральной философии.

История раннего этапа прикладной этики показательна в том отношении, что показывает преемственность между складывающейся прикладной этикой и традиционной практической философией и демонстрирует отчетливое понимание в среде университетских профессоров, народных учителей, публицистов необходимости посредствующего звена между общей, или философской этикой и живой моральной практикой, необходимости просвещения в этой области, т.е. распространения знаний, формирования опыта конкретного морально-этического рассуждения, выработки навыком принятия морально релевантных решений предметно определенных сферах практической деятельности.

Современная прикладная этика во многом другая. Она развивается на междисциплинарной основе, нередко на своей собственной исследовательской и теоретической базе; представители разных прикладных этик предпринимают попытки выработки своего нормативного языка. Это встречает скепсис, недовольство, критику со стороны философских этиков, которые справедливо сетуют на недостаточную философско-этическую подготовленность многих прикладных этиков, вышедших из среды ученых и специалистов. Тем не менее во всех областях прикладной этики есть философски образованные специалисты, и в конечном счете они задают тон.

На примере наиболее развитых прикладных этик, таких как биомедицинская этика, экологическая этика, хозяйственная этика, хорошо можно видеть, как этико-прикладные исследования и разработки прямо или косвенно воздействуют на философскую этику, способствуя позитивным изменениям в ней, в частности, продвижению в общем понимании морали на уровне ее разных проявлений. При этом прикладные этики по разному решают и исконную задачу практиче-

ской философии — выработку понимания предназначения человека, того, что он должен делать, обеспечение трансляции это понимания моральному субъекту. Иными словами, прикладные этики отнюдь не исчерпываются содержанием, ограниченно релевантным корпоративно или профессионально соотнесенной общественной практике, хотя, конечно, последнее является для них приоритетным.

4. В целом, прикладная этика выступает не как практика, а как теория. Она направлена на изучение практики, на ее осмысление в контексте более общего нравственного опыта. Другой вопрос, в каких терминах происходит это осмысление — в терминах ценностей, принципов или добродетелей. Мне кажется, это важно иметь в виду, и, в особенности, в свете темы нашего круглого стола: «Мораль в современном мире». Наше представление о современном мире — более или менее определенное, конкретное, осязаемое, объективируемое, проецируемое на те или другие социальные практики и отношения, иными словами, имеющее фиксируемые эмпирические корреляты. Говоря о «современном мире», мы подразумеваем между народные отношения, мировой порядок, глобализацию, положение дел в обществе, в локальных социальных образованиях и т.п.

Не уверен, что у нас есть достаточная определенность в понимании конкретных проявлений морали. «Мораль» философов — это абстракция, представляющая собой результат ряда теоретических обобщений. Траектории этих обобщений вполне поддаются реконструкции на материале истории мысли, главным образом философии, и при достаточном исследовательском внимании мы даже можем понять и реконструировать историко-мыслительные обстоятельства появления таких обобщений (пару лет назад я попытался в меру сил произвести такую реконструкцию понятия моральной автономии). Как всякая абстракция, понятие морали имеет слабые, т.е. не всегда очевидные и непосредственные эмпирические корреляты. Необходимо своего рода «восхождение от абстрактного к конкретному» в понимании морали.

При этом направление восхождения изменчиво и зависит от принятого, сконструированного понятия морали. Я рассматриваю мораль в первую очередь как определенные ценности, а именно, ценности, отвечающие потребностям человека как выживающего, страдающего, смертного существа, а вместе с тем правомочной, достойной, стремящейся к совершенству личности, обладающей сложной идентичностью, являющейся членом разных сообществ.

Такое представление о морали отнюдь не оригинально. В конечном счете оно восходит к базовым моральным принципам — Запо-

⁸ См.: Sage School of Philosophy // The Philosophical Review. 1898. Vol 7. P. [back matter]; Sage School of Philosophy // The Philosophical Review. 1920. Vol. 29. № 6. P. [backmatter].

веди любви, Золотого правила и Талиона, на основе анализа которых реконструировано ценностное содержание морали. Что это за содержание? В самом простом варианте речь идет о справедливости и милосердии. Эти ценности можно «расправить». Справедливость утверждается через невреждение, равенство, признание и соблюдение оправданных интересов других, исполнение обещаний и поддержание договоренностей. Милосердие — через соучастие (солидарность, помощь) и заботу. Моральные ценности требовательны, т.е. они выступают в виде принципов, конкретизирующихся в более или менее частных предписаниях. А также в виде добродетели. И критериев оценки происходящего — на уровне событий, поступков, акций, политик. Такая содержательная конкретизация морали позволяет пристальнее всмотреться в мир. Но для понимания морали-в-мире необходима корректировка угла зрения. Это особенно актуально в наших условиях, где большинство философских этиков — явно или неявно кантианцы, или деонтологи, и для них главный фокус морали — это мотивы. Но в мире мораль явлена не через мотивы. Для критически всматривающегося в мир исследователя мораль предстает в первую очередь со стороны событий, поступков, акций, политик. Это мораль — на уровне общественных отношений и, стало быть, опосредованная действием социальных институтов. С понятием морали, доведенным до предложенных конкретизаций, мы можем начать разбираться, что происходит с моралью в мире.

Литература

- Аристотель*. Евдемова этика [1218b] / Пер. с др.-греч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005.
- Бахтин М.М.* Собр. соч. в семи томах. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов / Ред. С.Г. Бочаров, Н.И. Николаев. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003.
- Бочаров С.Г.* Событие бытия // Михаил Бахтин: pro et contra: Антология. Т. II: Творчество и наследие М.М. Бахтина в контексте мировой культуры. СПб.: РХГИ, 2002.
- Фуко М.* Использование удовольствий. Введение // *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности / Сост., пер. с фр., коммент., послесл. С. Табачниковой; общ. ред. А. Пузыря. М.: Касталь, 1996.
- Adler F.* The Moral Instruction of Children. New York: D. Appleton and Company, 1892.
- Kraye J.* Moral Philosophy // The Cambridge History of Renaissance Philosophy / Gen. ed. C.B. Schmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Lieber F.* Manual of Political Ethics. Part I. 2 ed. Boston: Charles C. Little and James Brown, 1847.
- Philanthropy and Social Progress: Seven Essays / With Introduction by H.C. Adams. New York: Thomas Y. Crowell & Company, 1893.
- Sage School of Philosophy // The Philosophical Review. 1898. Vol. 7.
- Sage School of Philosophy // The Philosophical Review. 1920. Vol. 29.

Б.Н. Кашиников

О характере морального просвещения России и его отношении к просвещению Европы

Смысл этики и морали заключается главным образом в просвещении. Моральное просвещение в свою очередь осуществляется посредством обретения гармонии как между теоретическими и практическими составляющими морали, так и между индивидуальными и общественными ее формами. В характере этого взаимодействия состоит различие между особенностями морального просвещения в России и Европе. В Европе этическая теория уступает сейчас свои позиции этике прикладной, а индивидуальная мораль — морали общественной. Одним из последствий этих процессов является превращение ценностей свободы, равенства и права в фактическую организацию общественных институтов, что само по себе становится мощным средством морального просвещения. В этом есть свои проблемы, одной из которых является соблазн навязывания этих общественных форм другим посредством гуманитарной интервенции, что само по себе грозит конечным разрушением этих ценностей. Моральное просвещение в России сопряжено с принципиально иными задачами и проблемами. Индивидуальная мораль здесь, по-прежнему, не находит естественного завершения в общественных формах свободы, равенства и права. Именно это является сейчас основной задачей и смыслом морального просвещения в России и по этой же причине этика в России не может копировать и слепо следовать путем этики европейской.

Ключевые слова: этика, мораль, метаэтика, нормативная этика, моральное просвещение, прикладная этика, справедливость, свобода, равенство, право.

Boris Kashnikov

ON THE CHARACTER OF MORAL ENLIGHTENMENT IN RUSSIA AND ITS ATTITUDE TO THE ENLIGHTENMENT IN EUROPE

The meaning of ethics and morality is concentrated mostly in enlightenment. Moral enlightenment in its turn is realized by harmonious interaction between both theoretical and practical components of morality and between its individual and social forms. The character traits of these interactions make the distinction between the specificity of moral enlightenment in Europe and Russia. In Europe ethical theory is overshadowed by applied ethics and individual morality by social morality. One of the consequences of these processes is the incorporation of the values of liberty, equality and law in the factual organization of social institutions, which in its own rights becomes a powerful tool of moral enlightenment. It does not lack the problems of its own, such as the lure of enforcing of these social forms on others by means of humanitarian intervention, which threatens to overthrow these very values. Moral enlightenment in Russia is prone with cardinal different problems and goals. The individual morality in Russia still does not find its natural realization in social forms of liberty, equality and rights. This is the cardinal goal and meaning of moral enlightenment in Russia and due to this very reason ethics in Russia cannot simply copy and toe the line of European ethics.

Key words: Ethics, morality, metaethics, normative ethics, moral enlightenment, applied ethics, justice, liberty, equality, law.

Введение

Главная и основная задача этики заключается в просвещении, которое в свою очередь может быть рассмотрено как просвещение посредством теории или просвещение посредством практического примера действием или устройства общественных форм. Так или иначе, этика, которая не просвещает, не выполняет своей миссии. Она либо остается разновидностью социологии морали, либо формой эпистемологии, либо индивидуалистической прихотью. Нормальной формой существования этики следует считать практическое знание должного, которое стремится к индивидуальному и социальному воплощению не только в форме индивидуального поведения, но и в форме общественных институтов. По этой причине этика была и остается ядром практического действия и по этой же причине основой этики является просвещение в той или иной форме.

Ставя, таким образом, акцент на просвещении я хотел бы избежать быть вовлеченным в бесконечные дебаты по поводу морального смысла и последствий исторического проекта Просвещения. Хочу только заметить, что и этот проект имел в качестве основы моральное просвещение. Более поздние сомнения в моральной ценности проекта Просвещения, восходящие к Руссо и развитые Хоркхаймером и Адорно, связаны с одной из этических проблем, а именно с проблемой цели и средств. Блага эмансипации и прогресса многим казались столь значительными, что никакие жертвы и никакое насилие не могли считаться слишком высокой ценой за их осуществление. Именно это обстоятельство и позволило усомниться в моральной ценности Просвещения. Но это самое обстоятельство только еще больше подчеркивает необходимость этики и вытекающего из него просвещения морального¹.

Задача настоящей статьи заключается только в том, чтобы кратко обрисовать состояние современной морали в ее теоретических и практических формах, как в Европе, так и в России. Акцент на моральном просвещении делается лишь в силу того, что просвещение является естественной формой обретения гармонии как между теоретическими и практическими составляющими морали, так и между индивидуальными и общественными ее формами. В этой статье нас будет интересовать именно эта гармония, различные варианты которой, собственно и определяют различие между моралью в Европе и в

России. Дальнейшее изложение потребует краткого определения основных этических терминов, чему я и посвящаю эту завершающую часть введения. Под этикой я буду понимать теоретическую или точнее критическую составляющую морали, под моралью — практическую часть, ту часть, которая связана с поступками и действиями по осуществлению представлений о добре и зле. Под индивидуальной моралью я буду понимать совокупность форм индивидуального поведения, направленных на осуществление добра. Под общественной моралью я буду понимать добро или зло осуществленное в самой организации общественных институтов. Под моральным просвещением можно понимать одновременно этику стремящуюся стать моралью и индивидуальную мораль, устремленную к завершению в общественных формах. Точно также под общественной моралью можно понимать и мораль, стремящуюся к теоретической определенности в этике и общественную мораль, стремящуюся закрепится в безусловные формы индивидуального поведения. Таким образом, само понятие морального просвещения позволяет нам давать характеристику двум уровням, двум состояниям и двум противоположным тенденциям морали, которые, как мне представляется, весьма различны для Европы и России.

О состоянии современной этики в связи с моральным просвещением

Этика существует на четырех взаимосвязанных уровнях. Это теоретическая этика, метаэтика, нормативная и прикладная этика. На каждом из этих уровней в настоящее время происходят значительные изменения, и имеет место свой специфический дискурс, имеющий отношение к просвещению. Не будет преувеличением сказать, что определяющим дискурсом теоретической этики является дискурс о необходимости самой этической теории. Этическая теория, в том виде как она существует ныне, является продуктом Модерна, с его несгибаемой верой в силу и неограниченные возможности разума и науки. Само понимание этики, как теоретического пласта морали, явилось следствием этой веры, напоминающей веру религиозную. Но этика не есть в полном смысле этого слова наука, которая может быть обоснована эмпирически. Подтверждение этики моральной практикой имеет куда более сложный и неоднозначный характер. Смысл главного теоретического дискурса этики о статусе собственно этической теории заключается в попытке нахождения наиболее оптимального содержания для

¹ Наиболее полное исследование этих процессов предпринял профессор Хелвет в своей новой книге: *Hewlett N. Boodand Progress. Violence in Pursuit of Emancipation*. Edinburg: Edinburg University Press, 2016.

этики. Должна ли этика непременно быть теорией или есть возможность создания иной, нетеоретической этики.

В последние годы этика разделилась на два лагеря — сторонников теории и сторонников «антитеории». Среди противников анти-теории много известных имен. Это Макинтайр, Тэйлор, Вильямс, Байер, Нобль². Вильямс, один из противников теории утверждает: «В научном исследовании должна быть конвергенция ответов, в которых лучшее объяснение конвергенции предполагает идею, что ответ представляет собой само положение вещей; в области этического, по крайней мере, на высоком уровне абстракции, нет надежды достижения такой конвергенции»³. Как обычно бывает в таких случаях, была высказана и предположение о возможности компромисса между двумя крайностями — о создании этических теорий среднего звена, которые могли бы отказаться от чрезмерных амбиций «больших» теорий. Они могли бы уподобиться научным теориям среднего звена и взять на себя задачу обслуживания частных моральных практик, нашедших свое воплощение в прикладной этике, тем более, что именно прикладная этика последнее время развивалась наиболее быстро⁴. Одна из таких теорий среднего звена — теория справедливой войны, пользуется большой популярностью и действительно быстро развивается.

О метаэтике

Практически полная аналогия между наукой и этикой достигается только для метаэтики — особая составная часть этики, которая ограничивает свою задачу исследованием исключительно логики и языка моральных суждений⁵. Современная метаэтика не враждебна попыткам создания нормативной этической теории, она просто

² *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981; *Taylor Ch.* Sources of the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985; *Baier A.* Doing Without Moral Theory? // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism; ed. by Stanley G. Clark and Evan Simpson. Albany: State University of New York Press, 1989. P. 29—48; *Noble Ch.* Normative Ethical Theories // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism; ed. by Stanley G. Clark and Evan Simpson. Albany: State University of New York Press, 1989. P. 49—64.

³ *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. P. 136.

⁴ *Fotion N.* Theory vs Anti-theory in Ethics: a Misconceived Conflict. New York: Oxford University Press, 2014.

⁵ Хорошее руководство по метаэтике см.: *Baron P.* Meta-Ethics Study Guide. Southover, Wells: Pushme Press, 2014.

к ним равнодушна. Но поскольку возможность нормативности вытекает из возможности истинности или объективности моральных суждений, все основные метаэтические концепции делятся на две большие группы: те которые допускают возможность истинности применительно к морали (когнитивизм) и те, которые ее не допускают (нонкогнитивизм). В 60-е годы, особенно в США, имел место резкий и решительный поворот к метаэтике нормативности и стала постепенно утверждаться точка зрения, особенно применительно к общественной морали, что истинная мораль и истинная нормативность возможны и даже необходимы. Это имело и продолжает иметь очень серьезные последствия для морального просвещения, последствия, по моему убеждению, скорее негативные, нежели позитивные для моральной практики и вообще для судеб мира.

Тем не менее, этика, которая утверждает невозможность истинности моральных суждений, продолжает сохранять свое влияние и это влияние заключается отнюдь не только в прямолинейном воздействии этической теории на мораль⁶. Подобная этика возможна в нескольких основных своих формах, каждая из которых сохраняет свое значение в моральном дискурсе. Это, прежде всего метаэтический эмотивизм, основной смысл которого заключается в скептическом и даже циничном (хотя и во многом справедливом) утверждении, что моральные высказывания преследуют лишь цель внушения и подчинения другого человека⁷. Соответственно моральное просвещение есть не более чем пропаганда и если вы слышите призывы к добру и справедливости, значить вас пытаются обмануть или уже обманули. Это действительно имеет место, но утверждать, что смысл моральных суждений заключается только в этом, все равно, что утверждать, будто нож непременно служит для целей разбоя.

Надо заметить, что некоторые из вариантов нонкогнитивизма, даже допускают некоторую нормативность, хотя и вытекающую не из истинности, а из обязательности моральных суждений. Например, в метаэтике Хеара нормативность моральных суждений представляет собой разновидность нормативности грамматики.

⁶ Об этом см.: *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. Макинтайр полагает, что эмотивизм давно стал частью культуры, а не только метаэтической теорией. То, что мы получили на обломках проекта Просвещения это разрозненные моральные понятия, которые временами соединяются в суждения, имеющие в качестве своей цели воздействовать на общественное мнение подобно тому, как воздействует браконьер на состояние водоема, бросая в него динамит.

⁷ Автором этой теории является Айер. См.: *Ayer A.* Language, Truth and Logic. New York: Dover Publications, 1946.

Если мы используем моральный язык, то мы должны его использовать, по меньшей мере, правильно, то есть исходить из необходимых характеристик моральных принципов, таких как, например, универсализуемость⁸. Иными словами, обращаясь к языку морали, мы навлекаем обязательства не только для других, но и для себя. Это, в частности означает, что в условиях социума, где трудно обойтись без общественной морали, мы невольно раздаем взаимные обещания самим фактом использования морального языка и обязаны выполнять эти обязательства, не важно, существует ли мораль объективно или нет.

Что касается когнитивизма, то эти теории по-прежнему представлены традиционным набором двух основных противоположных теорий. Это дилемма натурализма и оннатурализма. Основной тезис этического оннатурализма это тезис о разумности и объективности морального закона, который представляет собой не природное явление, но является производной собственно универсального разума. Моральное просвещение в этом случае означает призыв прислушаться к собственному разуму, поскольку именно разум, индивидуальный или коллективный является главным источником морального закона. Наиболее значительным авторитетом в рамках этого направления является Иммануил Кант. В современной оннатуралистической этике имело место значительное развитие. Я бы отметил здесь работы Хабермаса, с его акцентом на коллективном разуме и этике дискурса и работы Геверса, с его акцентом на практическую нормативность разума, способного преодолеть противоположность между фактом и должным⁹.

Однако куда большее значение с точки зрения морального просвещения имеет современный натурализм, представленный набором из этики естественного права, этики добродетелей и так называемого «дескриптивизма». О каждом из этих направлений этики следует сказать несколько слов, поскольку они играют все более значительную роль в современном моральном просвещении. Общий тезис всех разновидностей этического натурализма сводится к утверждению, что мораль представляет собой разновидность природного закона, а не законов человеческого разума. Поскольку природный закон может пониматься различно, различны и разновидности этического натурализма.

Традиционно одним из ведущих направлений этического натурализма, которое часто понимается как синоним натурализма вообще, являлась этика естественного права, восходящая Фоме Аквинскому. Возрождение этого направления связано главным образом с развитием современной философии права, которая весьма решительно отказалась от правового позитивизма и скептицизма в связи с невозможностью решать многие практические задачи без опоры на твердый фундамент объективности права. Основные успехи этого направления связаны с работами Джона Финниса¹⁰.

Другим из трех направлений натурализма является этика добродетелей, также восходящая к античной этике. Мораль понимается здесь как совокупность моральных совершенств, как личности, так и общества. При всей привлекательности подобного подхода, это направление этики не может разрешить целый ряд затруднений. К их числу относится собственно определение добродетели, которое может иметь достаточно произвольный характер. При этом есть все основания полагать, что многие, если не большинство современных моральных практик, способствуют разрушению этих добродетелей, но не их укреплению¹¹. Естественный вопрос, который возникает в этом случае, это вопрос о том, как быть, если сами общественные обстоятельства губительны для добродетели. Может ли добродетель изменять общественные условия и если да, то из чего же проистекает тогда добродетель? Подобные вопросы делают этику добродетелей весьма ненадежным инструментом морального просвещения.

Однако, пожалуй, наибольшее движение и изменение наблюдается ныне в рамках того, что я обозначил как дескриптивизм. Разумеется, этот термин используется только по причине недостатка термина лучшего. Смысл этического дескриптивизма заключается в том, что нормативное требование и природа добра выводится из так или иначе воспринимаемого эмпирического факта. Наиболее известной и влиятельной из теорий подобного рода является утилитаризм Бентама и Милля, в соответствии с которым естественным природным фактом морали является эмпирический факт наличия удовольствия и отсутствия страданий. Соответственно задача морального просвещения заключается в том, чтобы не только довести знание об этом обстоятельстве до широких масс, но еще и в том, чтобы сформировать установки к действию на основании

⁸ См.: Hare R.M. The Language of Morals. New York: Oxford University Press, 1952.

⁹ См.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева. СПб.: Наука, 2000. Gewirth A. Reason and Morality. Chicago; London: University of Chicago Press, 1978.

¹⁰ Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxford: Oxford University Press, 2011.

¹¹ Об этом см.: Kashnikov B. The Disenchantment of Victory and Ethical Dilemmas for Military Leadership: Sovereignty, the Spell of War and Elusiveness of Victory // Military Ethics and Leadership. Ed. by Peter Olsthoorn. Leiden: Brill Nijhoff, 2017.

главной максимы утилитаризма, которая требует поступать таким образом, чтобы способствовать максимальному счастью максимального числа людей.

Современный дескриптивизм приобрел новые направления и формы, к числу которых следует отнести, например, эволюционную этику, этический сциентизм и различные варианты этики, основанной на теории рационального выбора. Это направление наиболее характерно для современной аналитической этики и именно оно определяет характер моральной трансформации современной Европы и его морального просвещения. Главная особенность наиболее современных форм дескриптивизма это их тесная связь с наукой. Соответственно и этика становится здесь разновидностью науки, а нормативность становится разновидностью научного предписания, наподобие рецепта врача. Мораль и ее нормативность выводятся либо в качестве требования эволюции, либо как научно обусловленная необходимость процветания человеческого вида, либо как условие рациональности. Так или иначе, моральное просвещение, по сути, совпадает с просвещением общенаучным, что создает свои проблемы и даже курьезы. Теперь, чуть более подробно о каждом из направлений дескриптивной этики.

Эволюционная этика в современном ее обличье существенно отличается от этики ее основателей, будь то Дарвин¹², Кропоткин¹³ или Спенсер¹⁴. Противоречие между эгоизмом в этике Спенсера и альтруизмом в этике Кропоткина оказалось снято. Обсуждаются куда более сложные формы поведения, в которых эгоизм и альтруизм меняются местами и переходят друг в друга. Например, в работах де Ваала доказывается, что справедливость не сводится ни к альтруизму, ни к эгоизму но устанавливается двумя природными факторами: «Первый — это эмпатия и желание со всеми поддерживать хорошие отношения и избегать ненужных ссор. И только второй — угроза физических последствий, таких как наказание со стороны вышестоящих»¹⁵. Эволюционная этика доказала свою возможность выступать в качестве методологии нормативной теории международных отношений в работах Доминика Джонсона¹⁶. Мораль человека не

демонстрирует ничего принципиально нового по сравнению с моралью его животных предков, но именно это обстоятельство и вселяет надежды по достижению прочного мира между народами.

То, что я обозначил как научный вариант дескриптивной этики представлено работами Сэма Харриса¹⁷. В его работах доказывается положение, что этика ничем принципиально не отличается от науки, а моральные ценности могут быть доказаны точно также как доказываются истины науки, то есть при помощи эмпирических фактов. Наконец, дескриптивизм может быть представлен также теорией рационального выбора и здесь существует огромное количество вариантов, одним из которых является работа Готье «Мораль по соглашению». Основная идея этой этической теории и связанного с ней морального просвещения можно выразить словами «Долг превыше выгоды, но следование долгу воистину выгодно»¹⁸. Задача морального просвещения, в этом случае, сводится почти исключительно к задаче убеждения в необходимости выполнять свои обязательства, поскольку это принесет выгоду в отдаленной перспективе если не тебе самому, то обществу в целом. В соответствии с этим критерием Готье делит всех людей на две основные группы — сдержанные максимизаторы и прямолинейные максимизаторы. Первые ориентированы на долговременную выгоду, причем не только для себя, но и для своего социума. Вторые не видят ничего кроме немедленной выгоды. Готье убежден, что при нормальных общественных условиях, люди постепенно научаются сдерживать себя и выявлять прямолинейных максимизаторов и как только они достигают этой ступени им более не нужна мораль. Именно таким и является современное западное общество.

О нормативной этике

Нормативная этика не сводится лишь к теории. Куда более значительной ее составляющей является составляющая практическая. Одна из задач морального просвещения заключается именно в том, чтобы соединить этику с практической нормативностью. Именно этот способ соединения этики с моральной нормативностью представляет для нас интерес с точки зрения морального просвещения. Главная проблема совсем не в том, чтобы доказать посредством те-

¹² Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. М.: Политиздат, 1953.

¹³ Кропоткин П.А. Этика. Избранные труды. М.: Политиздат, 1991.

¹⁴ Спенсер Г. Этика общественной жизни // Политические сочинения. В 5 т. Т. 5. М: Социум, 2015.

¹⁵ Вааль Ф. де. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. М.: Альпина-фикшн, 2014. С. 232.

¹⁶ Johnson D. Failing to Win: Perceptions of Victory and Defeat in International Politics. Harvard: Harvard University Press, 2006.

¹⁷ Harris S. The Moral Landscape. New York: Free Press, 2010.

¹⁸ Gauthier D. Morals by Agreement. Oxford: Clarendon Press, 1985. P. 2.

оретических заклинаний преимущество и убедительность тех или иных норм. Существо нормативной этики сводится к таинству превращения пусть и убедительных, но чужих норм и принципов в наши собственные плоть и кровь. Мы должны убедиться, что это и есть наши ценности, а не нормы отвлеченной рациональности, естественного права или заповеди наших далеких предков, или даже самого Бога, до которых нам теперь нет никакого дела, будь они хоть трижды разумны. Именно эта главная задача нормативной этики и требует собственно морального просвещения, а не просвещения чисто научного и именно это обстоятельство часто недооценивается в нашей этике.

Эта задача «узнавания» решалась различным образом на разных этапах существования морали и этики. Вот почему этика всегда приобретала определенный культурный ореол, чтобы не быть отвергнутой с порога. Она могла становиться религиозной или научной в зависимости от того, что требовалось эпохе. Мне представляется, что на современном этапе нормативная этика, по крайней мере, европейская этика, решает свою кардинальную проблему посредством механизма рефлексивного равновесия, что и составляет главную особенность современной европейской нормативной этики и ее просвещения. Нормативная этика может решать свои задачи, только взывая к тому, во что человек верит. Он может верить в отвлеченную метафизику или Бога или в науку, или во все вместе взятое. Современный человек может верить во все что угодно, но главным образом он доверяет своим собственным интуициям успешного действия. По этой причине прагматизм есть необходимая предпосылка современной европейской этики и главный метод прагматизма — метод рефлексивного равновесия выступает как ее общая цивилизационная основа¹⁹.

Механизм рефлексивного равновесия не представляет собой ничего принципиально нового в морали или этике. Каждый человек использует рефлексивное равновесие в своей повседневной моральной практике. В стремлении обрести моральную уверенность в качестве руководства к действию, мы, прежде всего, отталкиваемся от своих туманных моральных интуиций. Помимо интуиций мы используем еще и моральные принципы, если они имеются. Собственно, рефлексивное равновесие заключается в том, что мы, в конце концов, обретаем равновесие между интуициями и принципами, что требует взаимной уступки, как со стороны интуиций, так и принци-

пов. В случае необходимости мы можем воспользоваться этической теорией или примером моральной добродетели. Механизм, который я кратко описал, называется узким рефлексивным равновесием. Что касается широкого рефлексивного равновесия, которое впервые было успешно применено в качестве этической методологии Джоном Ролзом, то его особенность заключается в том, что опосредующим звеном между интуициями и принципами выступает уже этическая теория, а нахождение равновесия становится специальной задачей моральной философии. Для Ролза широкое рефлексивное равновесие потребовало дополнительной методологии занавеса неведения и общественного договора²⁰. Но главным в методологии Ролза является все же его прагматизм, поскольку смыслом всей этой конструкции является успешное социальное действие.

Мне представляется, что рефлексивное равновесие является настоящим ключом к пониманию любой современной нормативной этики, будь это консеквенциализм или деонтология или этика добродетелей. Ни один из современных моральных философов не может игнорировать моральную интуицию и создавать нечто ей противоречащее. По этой причине тайна современной нормативной этики заключается в том, что она вынуждена приспосабливаться к интуициям, а не вести их за собой, как это было возможно в этике Канта или утилитаризма, в чем и заключался смысл Просвещения. Задача морального просвещения в современной европейской этике может решаться только в весьма ограниченном смысле, как задача просвещения уже существующих интуиций, а не их кардинальное преобразование. Следует, однако, заметить, что эти интуиции уже значительным образом преобразованы, это главным образом интуиции свободы и равенства, если речь идет об интуициях общественной морали.

О прикладной этике

Рассмотрим теперь, как обстоят дела с четвертой составляющей этики, а именно с прикладной этикой. Не будет преувеличением сказать, что в силу вышеперечисленных причин прикладная этика стала в Европе смыслом и целью всей вообще этики. Прикладная этика менее требовательна к общей теории морали и вполне может

¹⁹ См.: *Daniels N.* Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

²⁰ *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

довольствоваться теорией среднего звена или обходиться вообще без теории или же использовать многие без особого разбора и по мере необходимости. Прикладная этика выстраивает и свое специфическое отношение к метаэтике. Ей нужна работающая метаэтика, которая помогает фильтровать моральные суждения и при этом элемент эмотивизма присутствует с неизбежностью. Можно назвать много примеров современной неплохо работающей прикладной этики. Это и теория распределительной справедливости, и теория справедливой войны и медицинская деонтология и многое другое.

Я кратко остановлюсь лишь на теории справедливой войны, рассматривая ее лишь в качестве примера современных процессов морального просвещения в Европе. Это одна из разновидностей прикладной этики, которая широко используется для практических целей обоснования моральной необходимости вооруженного насилия в том или ином конкретном случае. Та трансформация теории справедливой войны, которая имела место на моих глазах за последние двадцать лет, во многом иллюстрирует процессы морального просвещения, которые я охарактеризовал выше. Трансформация этой теории помогает понять имплицитное действие механизмов рефлексивного равновесия, на основе которого осуществляется моральное просвещение. Теория возникла в США в связи с протестным движением против войны во Вьетнаме в 1960-х годах и основные принципы этой теории имели определенный смысл в связи с господствующими общественными интуициями пацифизма и, одновременно, политического реализма. Однако по мере преодоления вьетнамского синдрома и возрождения американского милитаризма эта же самая теория с теми же самыми принципами перешла в свою противоположность и стала скорее теоретическим выражением милитаризма, нежели пацифизма. В течении последних двадцати лет господствующая парадигма теории справедливой войны, сформулированная основоположником этой теории Майклом Уолцером²¹ и получившая впоследствии название «парадигмы суверенитета», сменилась на «парадигму прав человека»²², которая предусматривает военные интервенции по всему миру в целях обеспечения не только этих самых прав, но распространения демократических режимов и превентивной войны, в случае если этого требуют интересы главной и основной держа-

вы, гарантирующей эти самые права, а именно США. В этом головокружительном *salto mortale* нет ничего удивительного. С изменением господствующей интуиции меняется не только смысл моральных принципов, но и самой теории, которая обеспечивает гармонию принципов и интуиций. Все же ведущей стороной остаются, пожалуй, интуиции, что и делает современную этику заложницей этих мало предсказуемых интуиций.

О моральном просвещении современной Европы

Моральное просвещение современной Европы это главным образом прагматическое просвещение действием, вот почему господствующей формой этики здесь является этика прикладная. Этическая теория не играет существенной роли здесь по той причине, что эта теория во многом выполнила свое историческое предназначение и может быть отброшена точно так же, как отбрасываются строительные леса, когда строительство здания завершено. Несомненным достижением моральной жизни Европы можно считать то обстоятельство, что ценности равенства и свободы стали уже не только достоянием индивидуального морального сознания или этических теорий, но более или менее воплотились в структуре общественных институтов. Этот процесс хорошо понял Джон Ролз, который сформулировал два знаменитых принципа справедливости, один из которых получил название принципа равной свободы, другой — оптимального равенства. Смысл первого при этом заключается в том, что индивидуальная свобода в обществе может быть ограничена лишь необходимостью поддержания самой свободы. Смысл второго принципа заключен в его второй части — в принципе различия, в соответствии с которым всякие общественные неравенства могут быть оправданы лишь с точки зрения интересов наименее преуспевающих членов общества. Все это укладывается в общую концепцию справедливости: «Все первичные общественные блага — свобода и возможности, доходы и богатства, а также условия самоуважения — должны быть распределены поровну, если только неравное распределение каких-либо или всех этих благ не служит благу наименее преуспевающей части общества»²³. Мы еще вернемся к этому принципу, когда речь пойдет о моральном просвещении в России. Следует иметь в виду, что два принципа справед-

²¹ *Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations.* New York: Basic Books, 1977.

²² Пожалуй, наилучшее изложение этой парадигмы представлено в этой книге: *Lee S.P. Ethics of War. An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

²³ *Rawls J. A Theory of Justice.* P. 303.

ливости Ролза фактически воплощены не только в общественном сознании, но и в организации общественных институтов в Европе.

В современном европейском обществе были достигнуты немалые успехи по созданию общества свободных и равных, таким образом, что главным механизмом морального просвещения стали сами общественные и правовые институты, точнее их успешное функционирование. Вот почему, европейское общество не боится мигрантов. В своем большинстве эти люди быстро научаются ценить достоинства общественных институтов сформированных в соответствии с принципами свободы, равенства и права и привыкают жить в соответствии с законами этого общества, даже не имея соответствующих моральных убеждений и принципов. Само по себе это, разумеется, может составлять потенциальную проблему, поскольку в случае существенного потрясения общественных институтов, они более не смогут восстановиться из недр морального сознания, как это произошло ранее. Моральность современной Европы можно уподобить широкому мосту, который не опирается на глубокие сваи индивидуальных моральных убеждений.

Но я хотел бы более остановиться на иной моральной проблеме современного морального просвещения на Западе, соединив ее с теорией справедливой войны в том специфическом облике, который она получила сейчас. Существует обратная сторона равенства и свободы. По мере утверждения этих принципов возникает и соблазн их глобального утверждения, что создает питательную почву для нового европейского милитаризма, который отличается от милитаризма крестовых походов только своим светским характером. В перспективе подобного рода моральное просвещение посредством насилия несет в себе угрозу не только миру вообще, но даже и этим самым ценностям свободы, равенства и права, во имя которых насилие осуществляется. Впрочем, это уже другая тема, которая достаточно хорошо рассмотрена в целом ряде работ²⁴.

О моральном просвещении современной России

Моральное просвещение современной России имеет совершенно иной характер и смысл. Прежде всего, в России нет теоретической этики, в том смысле как она есть в Европе. Этика в России суще-

ствует лишь как преподаваемая дисциплина, вещь очень занятная именно потому, что от нее нет никакого проку. Этика не оказывает никакого влияния на общественную жизнь и очень малое на индивидуальную мораль. Между тем в России очень сильна индивидуальная нравственность личного совершенства, но только она имеет религиозный характер и почти не переходит в светскую общественную мораль, а тем более мораль политическую. В России не утратило смысла понятие личной совести, как оно давно утратило в Европе²⁵. Продолжая сравнение морали с мостом, можно сказать, что в отличие от Европы, в России есть глубокие и прочные сваи индивидуального морального сознания, но нет моста общественной морали. В России мораль интуитивно понимается как нечто реально и объективно существующее, и даже самый последний жулик является жуликом застенчивым. При этом Россия остается обществом анархическим, убежденным в том, что всякая власть, тем более власть государственная дана нам за грехи и представляет собой неизбежное зло, а всякий причастный к этой власти убежден в том, что он заслуживает своих привилегий уже за саму причастность к этому злу.

Сложившееся в России общество, это общество иерархическое, а не эгалитарное, как в Европе, причем иерархическое в патримониальной, а не аристократической форме²⁶. В России расцветает и усиливается сословное и даже кастовое общество с наличием неравенства прав, институциональной и социальной несправедливостью. Это означает, что формы власти неизбежно содержат в себе тот или иной вариант войны власти имущих и привилегированных против всего остального общества. Политические формы враждебны идее свободы и еще более того идее равенства. Идея справедливости при этом практически не обсуждается, в обществе нет дискурса справедливости, хотя и существует протестное движение. Этика не освещает собой моральный протест, точно также как она не создает основы права, судопроизводства и практической жизни. Совершенствуя законодательство или институты, никто не загля-

²⁵ В этой связи мне хотелось бы обратить внимание читателя на новейшее уникальное исследование проделанное американским социологом религии по исследованию основ религиозной и общественной морали в России. Он пришел к выводу об убежденности большинства Россиян, как верующих, так и атеистов в объективном существовании добра и заметном отличии морального сознания россиян от сознания европейцев. См.: *Burgess J. Holy Rus. The Rebirth of Orthodoxy in New Russia*. Yale: Yale University Press, 2017.

²⁶ Об этом см. более подробно: *Кашиников Б.Н.* Исторический дискурс российской справедливости // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 29–42. Когда я писал эту статью, я очень хотел оказаться плохим пророком. Оказался хорошим.

²⁴ См. например: *Hardtand M., Negri A.* Multitude: War and Democracy in the Age of Empire. NewYork: Penguin Press, 2004.

дывает в публикации по этике, которые в своем большинстве являются лишь обзорами западных теорий. Но эти теории созданы для других общественных форм и мало чем могут помочь в практической жизни в России.

Я не склонен высоко оценивать нынешнее увлечение российской этики прикладной этикой по тем же самым причинам, что я описал выше²⁷. Во-первых, это увлечение является подражательным, поскольку у нас нет самих основ, которые вызывают к жизни естественную потребность в прикладной этике по причинам перечисленным выше. Во-вторых, эта этика не очень нужна, поскольку еще не решены общественные задачи, которые создают саму необходимость в прикладной этике. Иными словами подражательное рвение российской прикладной этики равносильно стремлению запрягать телегу впереди лошади. Я имею здесь в виду нерешенность проблем морального просвещения в прямом смысле этого слова, в смысле создания основ проекта Просвещения, таких как утверждение ценности равенства, свободы и права. Без этих ценностей, закрепленных подобно общественному предрассудку, прикладная этика теряет всякий смысл. По этой причине главной задачей морального просвещения в России является задача формирования и привития основных ценностей общественной морали, а именно ценностей свободы и равенства. Это задачи не только этические, но и прагматические, поскольку современная экономика и наука требуют равенства и свободы в качестве элементарных условий своего существования. Это задача не только этики, но и самого выживания России.

Меня несколько смущает то обстоятельство, что проявив завидное рвение в плане прикладной этики, российская этика мало заявляет о себе там, где речь идет о простом решении моральных проблем, само возникновение которых является следствием отсутствия в обществе ценностей свободы и равенства. Возьмем лишь один пример. Проблема с так называемой реновацией пятиэтажек заключается даже не в том, что предполагается варварское разрушение прочных и качественных зданий и даже не в том, что от граждан требуется дружно проголосовать за неэквивалентный обмен первородства на чечевичную похлебку²⁸. В конце концов, каждый

волен распоряжаться своей собственностью. Но, заметьте, только своей. Проблема заключается в том, что две трети жильцов, согласно закону о реновации, имеют возможность лишиться собственности одну треть, проживающих в том же домене согласных с благом реновации граждан. Один из чиновников употребил фразу «меньшинство должно подчиняться большинству». Но смысл права прямо противоположен. По мнению основоположника современной непозитивистской философии права Рональда Дворкина, права выступают в качестве козырной карты, которая кроет любые аргументы властей, будь то общественный интерес или мнения большинства. «Институт права критичен, поскольку он представляет обязательство большинства по отношению меньшинства, в том, что их права и равенство будут соблюдены»²⁹. Перед нами тот же самый механизм и те самые права, которыми были наделены комитеты бедноты, во времена массового раскулачивания преуспевающей части крестьянства. Одного только этого достаточно, чтобы усомниться в серьезности намерений правительства утверждать не только начала равенства, свободы и права, но даже и следовать провозглашенным нормам конституции страны. Между тем, я нигде не слышал собственно этических аргументов за или против этого или иного сомнительного преобразования.

Я полагаю, что этика в России должна выполнять задачу морального просвещения практически в прямом смысле этого слова. Это задача создания строительных лесов, которые позволят преобразовать общество на началах равенства и свободы. Эти две ценности только и создают условие возможности этики поскольку, пока их нет в общественной жизни, нет, и полноценной морали.

Литература

- Ayer A. Language, Truth and Logic. New York: Dover Publications, 1946.
Baier A. Doing Without Moral Theory? // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism; ed. by Stanley G. Clark and Evan Simpson. Albany: State University of New York Press, 1989. P. 29—48.
Baron P. Meta-Ethics Study Guide. Southover, Wells: Pushme Press, 2014.

²⁷ Разумеется, можно понять стремление преподавателя этики стать консультантом по этике бизнеса. Но следует иметь в виду, что в России нет ни бизнеса, ни этики. В России есть совесть и хозяйственная деятельность.

²⁸ Следует иметь в виду, что власти более всего заинтересованы в сносе домов, которые расположены на дорогой земле, не зависимо от их реального состояния и

проявляют очень малый интерес к расселению аварийного жилья. То, что предлагают взамен разрушаемых зданий не может считаться эквивалентным обменом не только по причине того, что уничтожаемые квартиры стоят объективно дороже, но и потому, что в этом обмене задействованы элементы принуждения, страха, пропаганды и неопределенности.

²⁹ Dworkin R. Taking Rights Seriously. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977. P. 205.

- Burgess J. Holy Rus. The Rebirth of Orthodoxy in New Russia. Yale: Yale University Press, 2017.
- Daniels N. Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dworkin R. Taking Rights Seriously. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977.
- Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Fotion N. Theory vs Anti-theory in Ethics: a Misconceived Conflict. New York: Oxford University Press, 2014.
- Gauthier D. Morals by Agreement. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Gewirth A. Reason and Morality. Chicago; London: University of Chicago Press, 1978.
- Hardtand M., Negri A. Multitude: War and Democracy in the Age of Empire. New York: Penguin Press, 2004.
- Hare R. M. The Language of Morals. New York: Oxford University Press, 1952.
- Harris S. The Moral Landscape. New York: Free Press, 2010.
- Hewlett N. Boodand Progress. Violence in Pursuit of Emancipation. Edinburg: Edinburg University Press, 2016.
- Johnson D. Failing to Win: Perceptions of Victory and Defeat in International Politics. Harvard: Harvard University Press, 2006.
- Kashnikov B. The Disenchantment of Victory and Ethical Dilemmas for Military Leadership: Sovereignty, the Spell of War and Elusiveness of Victory // Military Ethics and Leadership. Edited by Peter Olsthoorn. Leiden: Brill Nijhoff, 2017.
- Lee S.P. Ethics of War. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Noble Ch. Normative Ethical Theories // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism; ed. by Stanley G. Clark and Evan Simpson. Albany: State University of New York Press, 1989. P. 49—64.
- Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Taylor Ch. Sources of the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. New York: Basic Books, 1977.
- Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Вааль Ф. де. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. С. 232.
- Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. М.: Политиздат, 1953.
- Кашников Б.Н. Исторический дискурс российской справедливости // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 29—42.
- Кропоткин П.А. Этика. Избранные труды. М.: Политиздат, 1991.
- Спенсер Г. Этика общественной жизни // Политические сочинения. В 5 т. Т. 5. М.: Социум, 2015.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2000.

Е.Д. Мелешко

Этика откровения в религиозно-философском синтезе Л.Н. Толстого

В статье рассматриваются основные принципы этики откровения Л.Н. Толстого, ставшей итогом его религиозно-философского синтеза, который представляет собой сверхрациональное, целостное сознание духовных начал жизни. Основное внимание автор уделяет таким принципам этики откровения, как «разумность веры» и «универсальность нравственного опыта».

Ключевые слова: философия, религия, синтез, откровение, этика, разумная вера, нравственный опыт.

Elena Meleshko

THE ETHICS OF REVELATION IN THE RELIGIOUS PHILOSOPHICAL SYNTHESIS OF LEO TOLSTOY

The article reviews the basic principles of the ethic of LN Tolstoy's revelation, which became the result of his religious and philosophical synthesis, which is a supra-rational, holistic consciousness of the spiritual principles of life. The main attention is paid to such principles of ethic of revelation as "reasonableness of faith" and "universality of moral experience"

Key words: philosophy, religion, synthesis, revelation, ethics, reasonable faith, moral experience

Парадоксальность учения Толстого состоит в том, что оно одновременно представляется излишне рационалистическим по отношению к религиозной проблематике и излишне иррационалистическим по отношению к философской традиции. Религиозно-философский синтез Толстого и есть не что иное, как поиск «золотой середины», обоснование своего рода «рационального иррационализма», или «разумной веры», в духе русской традиции «цельного знания». Итогом этого опыта стало построение «*этики откровения*»¹.

Методологической предпосылкой религиозно-философского синтеза стала критика Толстым рационально-рассудочного метода философии. Философия притязает на познание высших духовных истин, однако пытается определить их в границах причинно-следственной логики познания, что и предопределяет безуспешность всех философских попыток постичь эти истины рациональными

¹ В.В. Зеньковский обозначает этот процесс как опыт искания Толстым «*мистической этики*». См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 201.

средствами. Философы, по словам Толстого, не перестают строить «фантастические, отрицаемые одна другой теории за теориями, стараясь определить неопределимое». «Таковы учения о жизни Аристотелей, Платонов, Лейбницев, Локков, Спенсеров и многих других, — имя же им легион. В сущности, все эти учения представляют из себя или пустые рассуждения о том, что не подлежит рассуждению, которые могут называться философистикой, но не философией, не любомудрием, а любомудрствованием, или плохим повторением того, что в отношении нравственных законов гораздо лучше выражено в религиозных учениях»².

Толстой видит главную ошибку философии в ее постоянных попытках «определить неопределимое» вместо того, чтобы просто признать ясное и очевидное выражение этих неопределимых, но всеми осознаваемых начал, таких как человек, жизнь, душа, Бог, любовь и др.

Их признание возможно, согласно Толстому, только в некоем целостном духовном миро-и-жизнеощущении, называемом «религией», которая есть изначальное, «аксиоматическое» жизнеощущение, совпадающее с непосредственным целостным осознанием жизни как внутри самого человека, так и вне его. «Религия... есть неизбежное условие какого бы то ни было разумного, ясного и плодотворного учения о жизни»³. И потому религия в ее истинном значении не только не может быть враждебной философии, но философия не может быть научной, если она не основывается на религиозных истинах. Отсюда следуют чеканные формулировки Толстого, выражающие соотношение религии и философии и определяющие характер религиозно-философского синтеза: «Религия может осветить философские рассуждения». «Философские рассуждения могут подтвердить религиозные истины». «Религия — это всем понятная философия»⁴.

Религиозно-философский синтез Толстого начинается с кардинального переосмысления понятия веры. Уже в первой исследовательской работе «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1879 г.) Толстой пытается определить сущность истинной веры как источника и основы учения Христа. Истинная вера, согласно Толстому, коренится в *единой нравственной основе жизни*, разделяемой

самыми различными христианскими вероисповеданиями. «Во всех сектах христиан, — замечает Толстой, — я видел полное согласие в воззрении на то, что есть добро, что есть зло, и на то, как надо жить»⁵. Верования различны, а основа одна. Эта общая, единая нравственная основа и есть то, что Толстой называет «истинной верой», полагая, что ее следует искать в «самом первом откровении самого Христа», запечатленном в Евангелии.

Вслед за определением единой нравственной основы жизни как критерия истинной веры Толстой в своем богословском сочинении пытается обосновать и еще один существенный признак — *разумность веры*, напрямую связывая ее с понятием откровения. Откровение, по Толстому, есть то, что «открывается перед разумом, дошедшим до последних своих пределов: созерцания божественной, т. е. выше разума стоящей истины»⁶. Толстой считает, что откровение должно давать ответ на неразрешимый для разума вопрос: в чем смысл человеческой жизни, ответ ясный и не противоречащий разумному пониманию. В конечном счете, Толстой приходит к выводу, что вера есть знание того, что не может быть постигнуто разумом, но «без чего невозможно жить и мыслить». Впоследствии в «Исповеди» Толстой выразит данное понимание веры в четких формулировках: «Вера есть знание смысла человеческой жизни». «Вера есть сила жизни»⁷. «Сущность всякой веры состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью»⁸.

Таким образом, определение веры становится отправной точкой религиозно-нравственных исканий Толстого как в личном, духовно-практическом, так и в интеллектуальном плане. Два вопроса: «в чем моя вера» и «что такое истинная вера» как основа духовного знания и смысла жизни — были для Толстого неразрывно связаны.

Особую значимость приобретает второй вопрос, определивший начальное звено религиозно-философского синтеза Толстого. Подобно Канту, Толстой начинает с вопроса о возможностях и границах человеческого познания. Однако в своем понимании познавательных способностей человека и в определении природы и назначения веры Толстой весьма далек от кантовской трактовки. Безусловно, испытав на себе сильное влияние кантовской крити-

² Толстой Л.Н. Письмо К.Я. Гроту от 18 сентября 1910 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928—1958. Т. 38. С. 423.

³ Там же. С. 422.

⁴ Толстой Л.Н. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. М.: Республика, 1991. Т. 1. С. 93.

⁵ Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928—1958. Т. 24. С. 7.

⁶ Там же. С. 8.

⁷ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928—1958 Т. 23. С. 35.

⁸ Там же. С. 46.

ческой философии, особенно в понимании *единой нравственной основы веры*, Толстой в целом создал собственное оригинальное учение о вере, своеобразную «философию веры», и «этику откровения», существенно отличающуюся как от христианской религиозно-догматической, так и западноевропейской философской традиции понимания моральной философии.

На наш взгляд, толстовская «этика откровения» продолжает русскую традицию «цельного знания», ярко выраженную, например, в славянофильстве. В этой связи достаточно указать на понятие «верующего разума», которое встречается в философии И.В. Киреевского⁹. Причем речь здесь идет не о случайном терминологическом нововведении, а о цельной философской концепции.

Каковы же основные положения религиозно-философского синтеза Толстого, суммарно представленные в его итоговом произведении «Путь жизни»?

Согласно Толстому, первыми предметами веры являются *человек и жизнь*. «Вера — это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете». Для того чтобы человек смог хорошо прожить свою жизнь, ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Как известно, Кант отнес вопрос о том, «что я должен делать», к компетенции этической науки. Для Толстого же смысл данного вопроса представляется иным. Это не просто следование нравственному закону, но пребывание в полноте смысла жизни, знания жизни, организующего все поступки человека вокруг некоего духовного центра. Главными признаками истинной веры являются *ясность и простота*. Непосредственность и самоочевидность предметов веры означают ее абсолютную самотождественность, отсутствие какого-либо сомнения в ее достоверности. Однако, в отличие от Декарта, удостоверяющего несомненность истины существованием мыслящего «я», Толстой не удовлетворяется только формулой «я верую, следовательно, существую». Личностную достоверность веры он пытается подкрепить *всеобщим нравственным опытом жизни*: предметы веры даны нам не просто в некоем интуитивном адекватном схватывании, они открываются прежде всего в опыте общечеловеческой мудрости. Учения мудрецов, выраженные в религиях мира, в самом главном сводятся к одному — к тому, чтобы жить в любви со всеми, и всегда поступать с ближними так, как ты хочешь, чтобы поступали с тобой.

⁹ См.: Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.

Четко обозначая единую нравственную основу истинной веры, возводя ее к заповеди любви и золотому правилу нравственности, Толстой тем самым ставит проблему веры в прямую связь с принципами любви и непротivления злу, развивая общий смысл своего учения как философии непротivления в целом.

В окончательном варианте своей религиозно-философской системы Толстой еще раз уточняет соотношение понятий веры и разума. Прояснение истинной веры, прорыв к самоочевидности и достоверности непосредственных данных жизни предполагает не потемнение разума, а, напротив, его очищение, напряжение с целью проверки разумом того, чему учит вера. «Мы не разумом доходим до веры, — пишет Толстой. Но разум нужен для того, чтобы поверять ту веру, которой учат нас»¹⁰. Тем самым Толстой окончательно приходит к формуле «разумной веры», или «верующего разума», как основного принципа этики откровения.

Если первыми предметами веры, согласно Толстому, являются жизнь и человек, то высшими предметами веры, выражающими абсолютное духовное средоточие человеческой жизни, являются душа и Бог. «Не бойся откидывать от своей веры все телесное, все видимое, осязаемое. Чем больше ты очистишь духовное ядро твоей веры, тем тверже она будет для тебя»¹¹.

«Во всякой вере истинно только то, что духовно»¹², — подчеркивает Толстой. Человеческая жизнь только тогда может стать адекватным предметом истинной веры, когда она рассматривается в чисто духовном смысле, сквозь призму божественности души.

Приступая к рассмотрению высших духовных начал жизни, Толстой прежде всего указывает границы их постижимости в рамках «разумной веры». Для этого он еще раз выверяет гносеологический механизм веры: «Вера есть неизбежное свойство души. Человек неизбежно верит во что-нибудь. Он неизбежно верит, потому что кроме тех предметов, которые он знает, он еще входит в отношение с тем, чего он не может знать, а вместе с тем знает, что это есть. Отношение к этому непостижимому и есть вера»¹³. Толстовское понимание веры оказывается здесь весьма созвучным точке зрения Николая Кузанского, согласно которой «высшая мудрость состоит в том, чтобы знать, каким образом непостижимо постигается непостижимое»¹⁴. Известно, что

¹⁰ Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 18.

¹¹ Толстой Л.Н. Круг чтения. М.: Республика, 1991. Т. 1. С. 414.

¹² Там же. С. 413.

¹³ Там же. С. 466.

¹⁴ Николай Кузанский. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 364.

данная формула познания (*inattigible inattigibiler attingitur*) может иметь два значения, смотря по тому, какой момент богопознания — катафатический или апофатический — выходит на первый план. Первый смысл данной формулировки означает постижение путем осознания непостижимости (признание непознаваемости); второй смысл — собственно непостижимое (т. е. невыразимо таинственное) постижение. Очевидно, что толстовское понимание веры как способа отношения к непостижимому причастно первому смыслу.

Согласно Толстому, духовные начала жизни сверхчувственны и в силу этого неопределимы в терминах рационального знания. Но от этого они вовсе не становятся уделом невыразимого мистического переживания. Вот почему этику Толстого недостаточно обозначить как «мистическую» (В.В. Зеньковский). Она есть именно «этика откровения», этика «осознания непостижимости». Хотя ее начала и сверхчувственны, но вместе с тем они всеми осознаваемы, жизненно достоверны и духовно самоочевидны. Все это свидетельствует о подлинной реальности духовных начал жизни в отличие от субъективной, «неподлинной» реальности внешнего мира. «Нам всегда кажется, — замечает Толстой, — что самое ясное, понятное, самое действительно существующее — это все телесное, познаваемое нашими чувствами, а между тем это-то и есть самое неясное, непонятное, противоречивое и недействительное»¹⁵. Толстой своеобразно интерпретирует знаменитую гегелевскую мысль «что разумно, то действительно; что действительно, то разумно», понимая под «разумным» чисто духовное бытие, основными предметами которого являются *душа* как средоточие человеческой жизни, *Бог* как средоточие всеобщей жизни, *любовь* как закон духовной жизни и *непротивление злу* как критерий и граница духовного бытия. «Действительно только то, — пишет Толстой, — как бы непосредственно развивая мысль Гегеля, — что невидимо, неосознано, что духовно и что мы познаем в себе и собою. Все же видимое, осязаемое есть произведение наших чувств и потому только кажущееся»¹⁶.

Познание «в себе» и «через себя» и является, согласно Толстому, основным методом «разумной веры», способствующим адекватному постижению духовных предметов. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что истинная вера опирается не только на личностную полноту ощущения-знания смысла жизни, но и на нравственный опыт всемирной мудрости, который не позволяет сбиться с

истинного духовного пути знания. На основании этого Толстой приходит к выводу, что познание духовных начал может быть осуществлено не на принципах философского разума, рационально-логического знания, не на основе мистического, сверхчувственного опыта, а путем разумной веры, коренящейся в духовном, внутреннем переживании нравственных истин жизни, подкрепленном общечеловеческим опытом нравственной мудрости.

Как уже отмечалось, религиозно-философский синтез Толстого развивается в духе критической философии Канта: с определения границ и возможностей человеческого познания и прояснения понятия веры. Это позволяет ему обосновать высшие духовные начала жизни, выражающиеся в понятиях *души* и *Бога*, и перейти к рассмотрению конкретного жизненного механизма проявления этих начал — принципу *любви*. Однако само проявление любви наталкивается на препятствия, коренящиеся в природном бытии человека, порождающем *грехи*, *соблазны* и *суеверия*, являющиеся как бы оборотной стороной любви, замкнутой в кругу личного блага. Стремление к личному благу выступает, прежде всего, как *желание обладания вещами*, является тем корнем насилия, которое провоцируется вещным, природным бытием, ибо человек вынужден постоянно удовлетворять свою страсть обладания, чтобы подкреплять этим иллюзию достижения личного блага. Насилие выступает как реальное желание обладания, универсальное по своей сути, и определяется Толстым как безусловное зло именно в силу универсальности желания обладания и владения в вещном мире.

Отрицание насилия означает отказ от ориентации человека на личное благо. Принцип *непротивления* выражает при этом ту грань, которая отделяет *телесную жизнь от духовной жизни*, намечает переход от вещного к духовному бытию. «Сущность всех религиозных учений, — подчеркивает Толстой, — в любви. Особенность христианского учения о любви в том, что оно ясно и точно определило главное условие любви, нарушение которого уничтожает саму возможность любви. Условие это есть непротивление злу насилием»¹⁷.

В той мере, в какой главным условием принципа любви является принцип непротивления злу насилием, главным условием последнего в свою очередь является *принцип неделания*, ибо не противиться злу может только тот, кто не способен делать зло другим. По мнению Толстого, для того чтобы не делать зла, нужна более сильная воля, «чем для делания самой трудной вещи, которую мы считаем

¹⁵ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 256.

¹⁶ Там же. С. 254.

¹⁷ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 214.

добром». На почве принципа неделания вырастает своего рода «золотое правило» этики откровения Толстого: «Только не делай того, чего не должно делать, и ты сделаешь все то, что должно»¹⁸.

Таким образом, принципы любви, непротивления злу насилием и неделания образуют тот фундамент, на котором строится этика откровения Толстого. Причем если первые два из них могут быть напрямую возведены к евангельской этике, то принцип неделания обнаруживает глубокие восточные корни. И хотя у него есть также и христианские прототипы (например, созерцательная мистика отрешенности), его даосские истоки четко просматриваются, чего не скрывает и сам Толстой. Для того чтобы понять, как принцип неделания вписывается в христианскую этику, следует иметь в виду, что нравственное учение Толстого есть религиозно-философский синтез, вершиной которого является универсальная этика откровения. Именно с этим связан толстовский замысел религиозно-нравственного «дополнения» Евангелия: «Евангелие Христа неполно без Конфуция и Лао-цзы»¹⁹.

В этой связи одной из главных проблем этики откровения Толстого явилась проблема *источника* и *критерия* нравственного опыта, призванного связать фундаментальные принципы учения с жизнью.

И.А. Ильин, высказывал мысль о том, что религиозно-нравственное учение Толстого «всецело покоится на недостаточном, неверном духовном опыте — чисто личном, предметно непроверенном, философски незрелом»²⁰.

В результате вся глубина анализа взаимосвязи добра и зла, по мнению Ильина, сводится у Толстого к «живому чувству жалостливого сострадания», именуемого «любовью» и «совестью», а также к принципам *эгоцентризма* и *субъективизма*, ограничивающим сферу реальности добра и зла индивидуальной добротой и индивидуальной порочностью. Ильин отмечает, в частности, что Толстой не смог воспринять, пережить и выразить в своем учении такие свойства зла, как *единство*, *агрессивность*, *лукавство* и *многообразие*²¹.

Однако такая критика опыта, в частности опыта зла, не учитывает одной существенной особенности. В своей жизни Толстому

приходилось сталкиваться с разными видами зла: *социальным* (война, собственность, неравенство, рабство, насилие, злоупотребление властью, голод и т.п.); *моральным* (грехи, пороки, соблазны и т.д.); *физическим* (страдания, болезни, смерть и т.п.). И все виды зла Толстой воспринимал и переживал сквозь призму *зла семейного*. Именно «семейный соблазн» и стал главным источником философии непротивления Толстого, придавшим его учению нравственно-психологическую достоверность. Семья всегда была и будет «онтологическим» центром любых общественных и личных потрясений и катаклизмов: войн, революций, измен, ссор, вражды, так же как и мира, любви, блага, радости и т.п.

Сам Толстой называл свой семейный опыт «*субъективно-общечеловеческим*». Семейную модель человеческих отношений он рассматривал в качестве универсальной, общезначимой основы *братства*, *любви*, *прощения* и т.д., так как именно родным людям мы склонны прежде всего прощать, терпеть от них обиды, забывать причиненное ими зло и жалеть их за это зло, ибо само родство, сама совместная жизнь превращает их «зло» в их «слабость»; неумение быть добрыми, делает нас как бы «соучастниками» этого зла, поскольку нормальный в нравственном отношении человек просто не может не чувствовать своей вины в том, что близкий, родной ему человек «плох».

И вместе с тем только в рамках семейной жизни, родственных связей могут возникать явные отклонения от «закона любви», вопиющие нарушения принципов человечности и нравственности, которые в других ситуациях не выглядят столь шокирующими (например, зависть сына к отцу, от которой страдал Толстой, ненависть жены к мужу и т.п.), когда с полным основанием можно сказать, что «враги человеку домашние его». И Толстой глубоко переживал все эти ситуации, познав и агрессивность, и лукавство, и многообразие такого зла. Он не мог, не должен был оставаться в семье; но не мог и не должен был и уходить из нее. Разрешением этого неразрешимого противоречия явилась позиция *непротивления злу насилием*, ставшая одним из краеугольных принципов его религиозной этики. Оставаясь в семье до последних дней своей жизни, Толстой поступил последовательно и принципиально. Его жизнь в условиях *контраста* роскоши и нищеты, рабства и свободы, ненависти и любви протекала в самом напряженном, *центрального пространства нравственного бытия человека*. Ни война, ни изгнание, ни социальные бедствия и т.п. не могли дать ему столько опыта соприкосновения с пороками жизни, сколько дали «семейная вой-

¹⁸ Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 292.

¹⁹ Толстой Л.Н. Дневники // Толстой Л.Н. Собр. соч. В 22 т. М.: Художественная литература, 1985. Т. 21. С. 323.

²⁰ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч. В 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 353.

²¹ См.: Там же. С. 426.

на», «семейное изгнанничество» и «семейная беда». Это и стало основой толстовского универсального нравственного опыта как основополагающего принципа жизненной достоверности и очевидности этики откровения.

И, наконец, существенным фактором, определившим целостный характер этики откровения, явилось *единство* религиозно-философских принципов учения и *духовно-нравственного опыта жизни*. В этом смысле этика откровения включает в себя не только сумму идей, но и *программу* их претворения в жизнь, которая содержит в себе следующие моменты:

- самосовершенствование как стержневой принцип претворения духовных истин в жизни;
- борьба с грехами, соблазнами и суевериями;
- пробуждение «усилия сознания», ведущее к самоотречению, смирению, правдивости и завершающее «умопеременой»;
- изменение и формирование общественного мнения, соответствующего новому жизнепониманию;
- неделание;
- неповиновение, неучастие, пассивное противление как возможные формы «массового» непротивления злему.

Литература

- Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л.: ЭГО, 1991.
- Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М.: Медиум, 1993.
- Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.
- Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1.
- Толстой Л.Н. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. М.: Республика, 1991.
- Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928—1958.
- Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993.

А.В. Бабанов

Этическое и сверхэтическое: особенность философской мысли Шестова

Статья посвящена анализу двухуровневой структуры этики Шестова, которая, вероятно, является универсальной для философской этики в целом. Моральный нигилизм Шестова показан как внутренне противоречивая, парадоксальная теоретическая позиция, лишь доказывающая тезис о том, что сверхэтический уровень мысли философа полностью определяет его критику традиционного морального сознания и, по сути, является переосмыслением основ понимания морали. Чтобы выявить особенности перехода мысли Шестова с этического на сверхэтический уровень, были проинтерпретированы и сопоставлены с шестовским философские опыты преодоления сферы этического С. Кьеркегора и Сократа. Показан своего рода недостаток этической позиции Шестова, которая не может утвердить себя вне противопоставления с критикуемым разумом и моралью. Тем не менее этическая мысль Шестова раскрывается в работе не просто как критика морали и теоретической этики, но и как попытка создания новой, «верующей» этики, опирающейся не на гносеологию, а исключительно на трансцендентную познающую и эмпирическому опыту веру в бога. Насколько такая этика является актуальной, судить сложно, однако ее альтернативность существующей тенденции сциентификации этики очевидна.

Ключевые слова: этика, мораль, вера, сверхэтическое, этическое, моральный нигилизм, Шестов, С. Кьеркегор, Сократ.

Aleksey Babanov

ETHICAL AND SUPER-ETHICAL: FEATURES OF THE ETHICAL THOUGHT OF LEO SHESTOV

The article is devoted to the analysis of the two-level structure of Shestov's ethics, which is probably universal for philosophical ethics in general. Shestov's moral nihilism is shown as an intrinsically contradictory, paradoxical theoretical position that only proves the thesis that the super-ethical level of the philosopher's thoughts completely determines his criticism of the traditional moral consciousness, and, in fact, is a rethinking of the foundations of understanding morality. In order to elucidate the peculiarities of the transition of Shestov's thoughts from the ethical to the super-ethical level, philosophical experiences of overcoming the sphere of ethical by S. Kierkegaard and Socrates were interpreted and compared with the Shestov's. A shortcoming of the ethical position of Shestov is shown, which can not assert itself beyond opposition to criticized reason and morality. Nevertheless, Shestov's ethical thoughts are revealed in the work not only as a criticism of morality and theoretical ethics, but also as an attempt to create a new, "believing" ethic, based not on epistemology, but exclusively on transcendent knowledge and empirical experience of faith in God. It is difficult to judge to what extent is this ethics is relevant, however, its difference to the existing trend of scientification of ethics is obvious.

Key words: ethics, moral, belief, moral nihilism, super-ethical, ethical, Shestov, S. Kierkegaard, Socrates.

Не сложно заметить, что мышление Шестова является ценностно нагруженным. Это «черно-белое» мышление, которое всегда держится исходного «или-или». Парадоксальность мысли Шестова, «заумность» его дискурса, где «концы с концами свести невозможно»¹, связывается в единое целое изначальной логикой его мысли, которая является по существу «моральной» логикой. Этой логикой расчерчивается двухуровневая структура этики философа. Первый, этический, уровень соответствует критике традиционного понятия морали, а второй, сверхэтический, является теоретическим основанием этой критики и неявным образом постулирует новое понимание морали. В этой статье ставится задача показать, каким образом мышление Шестова переходит с этического уровня на сверхэтический.

Сверхэтический уровень этики, или «идея двух этик» (собственно этики и «сверхэтики»), прослеживается А.А. Гусейновым как в основных классических этических теориях от античности до Нового времени, так и в неклассической этике Ф. Ницше и К. Маркса². Например, двухуровневая структура этики Аристотеля проявляется в том, что этика дианоэтических добродетелей является сверхэтикой по отношению к этике этических добродетелей: это обусловлено уже тем, что стремление человека стать совершенным не заканчивается на этике гражданина полиса и продолжается в этике созерцательного блаженства, которая есть реализация в человеке божественного начала. А.А. Гусейнов приводит примеры других этических учений античности, которые, развивая логику морали, последовательно выходят к сверхэтическому уровню: это этические учения Платона и стоиков. Не вдаваясь в подробности рассмотрения этики Платона и стоиков А.А. Гусейновым, заметим, что он выделяет не содержательную общность их теорий, а формальную, состоящую в наличии в этих учениях выхода в сверхэтику: «Две эвдемонии Аристотеля — не то же самое, что социальная и индивидуальная этика Платона. Два уровня ценностей стоиков, в свою очередь, отличаются от того и от другого. Но тем не менее все эти случаи можно рассматривать как разные опыты осмысления и развития одной и той же идеи, в силу которой этика не может уместиться в своих собственных границах и содержит внутри себя выход в иное пространство, которое является надэтическим, сверхэтическим, ибо располагается по ту сторону добра и зла, и остается

в то же время этическим и даже в большей мере этическим, чем первое, собственно этическое, пространство, так как представляет собой царство добра не в его противоположности злу, а в чистом виде»³. Почему же сверхэтическое, находящееся «по ту сторону добра и зла», даже в большей мере воплощает собой мораль, чем собственно этическое? Вероятно, по причине того, что этика в пространстве «сверх» совпадает с онтологией: мораль на сверхэтическом уровне выступает уже не как должное, а как сущее, а само сущее, соответственно, ничем не отличается от должного. Пропадает зазор между должным и существующим, который делает возможным и необходимым нравственное усилие человека, а само это усилие мыслится реализованным (как пример: в моральной философии Канта добрая воля становится святой, совершенной в царстве целей). Это, безусловно, перспектива нечеловеческого, божественного бытия (если под человеческим понимать такое, которое ищет себя, не совпадает с собой, всегда реализуется в перспективе некоего должного состояния).

А.А. Гусейнов, рассматривая развитие отношения этики к своему предмету — морали, описывает значимый для понимания исторической специфики философии Шестова этап, на котором этика становится дискредитирующей критикой морального сознания: «После Канта и Гегеля... Этика из учения о морали, из её теории трансформировалась в критику морали, её отрицание. Соответственно её задача усматривалась уже не в том, чтобы понять логику морального сознания, додумать её до конца, найти её более совершенную формулировку, а в том, чтобы дискредитировать мораль, показать её внутреннюю фальшь, иллюзорный характер. В наиболее последовательной и открытой форме такое изменение взгляда на мораль мы находим у К. Маркса и Ф. Ницше»⁴. Философия Шестова в той мере, в какой она является этикой, также может быть отнесена к этому критическому периоду отношений между этикой и моралью. Мысль Шестова отмежевывается от классической новоевропейской этики, которая всегда обнаруживала «поразительную преданность гносеологии, нацеленной, в свою очередь, на дискредитацию и полное изгнание из человеческой жизни всех других авторитетов, кроме авторитета разума»⁵. Отрицание Ше-

¹ Бонецкая Н.К. Адвокат дьявола (герменевтика Л. Шестова) // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 107.

² Там же. С. 23.

³ Гусейнов А.А. Философская этика и ее перспективы в современном мире // Этическая мысль. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2012. С. 18.

⁴ Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 23.

⁵ Гусейнов А.А., Иррилиц Г.Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 589.

стовым морали (этического) есть пример парадокса морального нигилизма. Этот парадокс, связанный с попыткой полного преодоления морали, проявляется наиболее ярко в неклассической этике Нового времени.

В отличие от классики, неклассическая этика как критика и разоблачение морали не переходит на сверхэтический уровень, развивая логику морали, а сразу исходит из него, смотря на мораль как на что-то иллюзорное, жалкое, недостойное человека, подлинное достоинство которого как раз усматривается в чем-то выходящем за пределы морали, «по ту сторону добра и зла». Подобным образом и Шестов не восходит последовательно от моральных добродетелей к сверхморальной вере (как Аристотель от этических добродетелей к дианоэтическим), а пытается исходить из нее, видя мораль и разум «глазами» веры⁶. В его философии вера «зовет все, что есть в мире, на свой суд»⁷. Однако, несмотря на то что Шестов в своей радикальной критике сферы этического исходит из сверхэтического, последнее не является неким убеждением или непосредственной данностью, а само задано в двух отношениях: с формальной стороны оно есть основание критики морали, а с содержательной — некая цель, во имя которой ведется борьба с разумом и добром.

Казалось бы, есть разница: одно дело критика морали, которая ведется во имя все тех же благих, по существу нравственных целей улучшить общественную мораль или критически пересмотреть уже существующие теории морали и предложить новые, и совсем другое — радикальная критика, полностью отрицающая мораль. Именно последняя является моральным нигилизмом. Возможно ли такое полное отрицание сферы этического, без того чтобы одновременно не полагать этим отрицанием новое понимание морали?

Что делает философ, когда отрицает мораль? Во-первых, сначала он ее как-то понял и отрицает именно это определенное понимание того, что такое мораль. Поэтому даже радикальная критика, например, как у Ф. Ницше или Шестова, отрицает только какие-то определенные и предположительно общезначимые смыслы морали. Сама критика должна на чем-то стоять, иметь свои непреложные основания, иначе она теоретически несостоятельна, просто невозможна. Замечая необходимость обоснованности любой критики морали, мы

открываем следующую проблему: основания, из которых исходит отрицающий мораль, должны сами мыслиться моральными, пусть даже в новом, ином смысле «моральными» — они должны сохранять формальный статус более «истинных», «высоких», ценностно превосходящих отрицаемое (или как-то иначе превосходящих). Очевидно, что идея превосходения, совершенства (более совершенной позиции, нежели «моральная») сама принадлежит пространству морали. Поэтому самая радикальная критика морали, то есть так или иначе понятой сферы ценностей, долга, общезначимых представлений о добре и зле и т. д. (всего, что традиционно относится к предметности этики), не может не быть моральной — А.А. Гусейновым этот феномен назван «парадоксом морального нигилизма»⁸. Как он полагает, парадоксальной (невозможной) является любая теоретическая попытка последовательного отрицания морали.

Из этого следует, что парадокс морального нигилизма является фиксацией философского смысла критики-отрицания морали. Радикальная критика морали, доходящая до ее отрицания, есть своего рода внутреннее дело моральной философии, переосмысление ею самой себя и своего предмета. Моральный нигилизм может быть понят как очистительный пожар морального сознания от всего наносного, слабо стоящего, недостаточно морального. Так и в случае морального нигилизма Шестова сверхэтическое как основание его критики этического есть полнота подлинно человеческого бытия, свободного от зла. В книге «На весах Иова» Шестов пишет, что если предположить, что неизменные законы и идеи, определяющие порядок объективной действительности являются случайными (а это так, судя по тому, что можно помыслить другие законы и идеи мироустройства), тогда у человека есть надежда, что, «может, такой выявится порядок, при котором мудрость и добродетель окажутся сильнее костра и цыкуты, и сила этого порядка распространится не только на будущее, но и на прошлое, так что выйдет, что Джиордано Бруно сжег костер, что Сократ восторжествовал над Мелитом и Анитом и т. д.»⁹.

Чтобы показать специфику перехода мысли Шестова на сверхэтический уровень, рассмотрим, как этот переход осуществляют два крайне значимых для его творчества философа: С. Кьеркегор и Сократ, а также как сам Шестов осмысливает ходы мысли этих двух

⁶ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 94—95.

⁷ Шестов Л. Киргегард и Достоевский (доклад 5 мая 1935). URL: http://e.lanbook.com/books/element.php?pl1_id=6562 (дата обращения: 22.07. 2016).

⁸ Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2008. С. 39.

⁹ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 157.

философов. Смысл философского дела Сократа интерпретируется Шестовым в том числе в процессе полемики с С. Кьеркегором, поэтому анализ сократического способа преодоления сферы морали идет после разбора отстранения этического С. Кьеркегора.

Устранение этического С. Кьеркегора

С. Кьеркегор под «телеологическим устранением» (отстранением¹⁰) этического имеет в виду связанный с парадоксом веры переход с этической на религиозную стадию существования. В работе «Страх и трепет» этическое имеет значение «всеобщее» — применимой к каждому сферы «нравственной жизни», которая требует самоотречения, например, во благо идеи народа или государства¹¹. Невозможность для отдельного человека («единичного») устранить этическое обусловлена тем, что «единичный индивид является таким единичным, которое имеет свой *téλος*¹² во всеобщем, а потому его этической задачей будет необходимость постоянно выражать себя самого, исходя из этого, так, чтобы отказаться от своей единичности и стать всеобщим»¹³ (заметим, что С. Кьеркегор мыслит на языке подобном гегелевской диалектике). Парадокс веры состоит в том, что верующий «стоит выше всеобщего»¹⁴ и при этом не совершает греха, что невозможно, ведь этическое и есть высшее для единичного, а утверждать себя перед лицом всеобщего — грех¹⁵.

Авраам, который ведет сына на заклание, находится в ситуации искушения, то есть в подлинно религиозной ситуации, хотя со стороны, то есть под взглядом этики (всеобщего), он безумец и страшный преступник. Испытанием Авраама является не стремление к самоутверждению, а сама универсальная нравственность, которая вменяет ему в долг любить сына и запрещает убийство. Несмотря на то что Авраам больше жизни любит своего сына, его религиозный долг «выше», чем долг перед этическим: он состоит в том, чтобы не поддаваться искушению этики и исполнить волю бога¹⁶. Стороннему наблюдателю понять Авраама невозможно: вера Авраама никак не

удостоверяема, более того, немыслима. Исполняет ли он волю бога или им овладело безумие — понять нельзя даже ему самому. Он не знает, а верит. Вера является чисто личным предприятием Авраама, его личной добродетелью, противостоящей нравственной добродетели трагического героя¹⁷. Отстранив свое внимание от этического, он имеет дело непосредственно с волей личного бога, для которой нет невозможного, слушает лишь ее, а не требования этики.

Шестов, интерпретируя в рамках своей философии мысль С. Кьеркегора, спрашивает: что означает принятая датским мыслителем иерархичность стадий существования, а также его многочисленные высказывания о превосходстве религиозного над этическим? Когда С. Кьеркегор называет Иова великим, а Авраама «рыцарем веры», то не судит ли он «судом этики»?¹⁸ Для Шестова сама иерархическая вертикаль существования есть признак этического, которое не смог преодолеть в своем мышлении С. Кьеркегор. В книге «Афины и Иерусалим» Шестов пишет, что «дальше временного устранения этического он не решался идти. Он не только никогда не связывает “этическое” с падением человека, для него “этическое” всегда является необходимым диалектическим моментом в развитии человека в направлении к религиозному. И — точно бы он был правоверным гегелианцем — моментом отнюдь не отмененным и не отменяемым, а только “снятым”»¹⁹. С этим суждением Шестова можно согласиться. Только нужно принять во внимание, что отстранение этического С. Кьеркегора не является радикальным отрицанием морали — моральным нигилизмом, а «усвоением» и превосхождением морали (понятой как универсальные нравственные законы) на религиозной стадии рыцаря веры.

Как уже, наверное, ясно, суждение о величии или не величии человека узнается Шестовым как явный признак этического: «И все-таки Киргегард не случайно два раза говорит о величии Иова. Кстати, он не дает себе труда объяснить, почему такое — Иов был велик не тогда, когда говорил “Бог дал, Бог взял”, а тогда, когда произносил неистовые слова о том, что его страдания тяжелее песка морского»²⁰. Для Шестова именно первое верно: Иов велик

¹⁰ Suspension (*дат.*) — букв.: «зависание», «прекращение действия».

¹¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С. 55.

¹² *téλος* — «цель» (*греч.*).

¹³ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С. 50.

¹⁴ Там же. С. 51.

¹⁵ Там же. С. 50.

¹⁶ Там же. С. 56.

¹⁷ Там же. С. 55.

¹⁸ «Уже выражение “рыцарь веры” звучит странно: слышится, будто вера просит подаяния у того общего, от которого она бежала. Рыцарство ведь одна из базовых категорий этического» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 206).

¹⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 212.

²⁰ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 653.

только когда говорит то, что требуется на суде этики (всеобщего), на котором его неистовые вопли и требования если не предосудительны, то достойны жалости и сочувствия. То есть Шестов хочет оставить моральную оценку этическому, признавая неприглядность и ничтожество верующего Иова. Мыслитель пишет, что вопрос о величии до настоящего времени «целиком подлежал компетенции этики. У нас есть даже для этого готовая формула, давно вычеканенная греками. Цицерон и Сенека перевели ее словами: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (желающего судьба ведет, не желающего — тащит). Не тот велик, кого судьба тащит, точно пьяного в участок, а тот, кто сам “свободно” идет, куда судьба ему идти предназначила»²¹. Этика покорности необходимости Сократа и стоиков только окончательно уничтожит Иова, удостоверит его в собственной ничтожности, малодушии. Потому единственный оставшийся Иову путь — «оспорить подсудность своего дела этике»²².

Что для Шестова будет являться преодолением этического в контексте его спора-диалога с С. Кьеркегором? В работе о С. Кьеркегоре («Киргегард и экзистенциальная философия») он понимает «отстранение этического» как акт несогласия, борьбы с ним. Эта борьба ведется с чем-то греховным, ведь приверженность этическому (в различных смыслах: «автономное добро», «моральный закон», «оценочное суждение», «добродетель покорности») есть для Шестова следствие грехопадения Адама. Примером такой борьбы с этикой будет «стойкость» Иова, которая отличается от стойкости стоиков (согласно Шестову) как раз тем, что не соглашается со своей судьбой, с однажды случившимся, с криками и проклятиями не принимает утешений и советов друзей, говорящих от имени этики²³ (в какие-то моменты слабости Иов принимает утешения и судит себя судом всеобщего, но потом борьба возобновляется опять). Если все-таки есть «высший итог» такого преодоления морали, то им будет безумие Авраама, который если бы убил своего сына, то, конечно, нарушил моральный закон, был бы навечно осужден этическим как «величайший из преступников»²⁴, но для которого суд этики уже ничего не значит. Шестов как бы закликает читателя: хочешь общаться с живым богом, жить в мире, где все возможно, не ходи на суд этики, скрывай от этического свое сокровенное желание: «В силу Абсурда, говорил нам Киркегард, он

верил, что Бог вернет Аврааму убитого Исаака, что принцесса достанется бедному юноше. И пока он скрывал от этического свою веру и свой Абсурд, он мог ее удержать»²⁵. Но С. Кьеркегору не удавалось долго хранить свои абсурдные желания от этического. Он постоянно обращается за благословением к морали и возвращается в идеальное царство добра Сократа²⁶, в «мертвый» мир необходимых истин и законов, где его тайная, неразумная воля никогда не получит санкции на существование.

Чтобы сохранить свою заветную волю, человек в борьбе должен отстранить, преодолеть собственную способность судить и мерить все с точки зрения некоего должного состояния. Не слушаться, сопротивляться голосу «всеобщего» и, надеясь на абсурд, взывать к богу. Интересно, что сам Шестов тем не менее не отходит от того, чтобы самому все судить и мерить, но только с точки зрения подлинной веры. Вера для Шестова означает окончательное преодоление власти необходимости и родственного ей долженствования: «Если Бог значит, что нет ничего невозможного, то вера обозначает, что наступил конец необходимости и всем порожденным необходимостью каменным “ты должен”»²⁷. Парадоксальность свободолобивой мысли Шестова состоит в том, что она, отрицая моральную оценку, норму, ценность моральной автономии личности, и в целом всю сферу должного (этического), сама является примером «черно-белого» мышления, которое расчерчено ценностными оппозициями «Афин» и «Иерусалима», то есть разума и веры, обыденности и трагедии и т. д.²⁸. Эти оппозиции являются, по сути, разными «слепокми» первоначального различия должного и недолжного. Это фундаментальное для его мысли различие указывает на ее этический характер, а также сковывает и определяет ее.

Прорыв в сверхэтическое пространство веры, согласно Шестову, равен возвращению к утраченному райскому всемогуществу первого человека, который был свободен настолько, что мог просто не допускать зло в мир: «Ибо свобода не в возможности выбора между добром и злом, как мы обречены теперь думать. Свобода есть сила и власть не допускать зло в мир»²⁹. «Искоренить из мира

²⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 203.

²⁶ Там же. С. 203.

²⁷ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 806.

²⁸ Визгин В.П. На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 361.

²⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 217.

²¹ Там же. С. 653.

²² Там же. С. 653.

²³ Там же. С. 651—652.

²⁴ Там же. С. 663.

зло» — одна из основных целей по своим истокам, в сущности, нравственной борьбы Шестова с оправдывающим неустрашимое зло моральным разумом. Зло в его работах часто имеет значение чего-то самопонятного, что признается большинством людей как зло: страдание, болезнь, смерть, насилие и т. п. Такому злу по-настоящему противостоит не критикуемое Шестовым «моральное» добро бессильного человека, «эмансипировавшегося»³⁰ от бога, а божественное «добро зело», в пространстве веры равное всемогущей творческой воле. Можно сказать, что сверхэтическое измерение мысли Шестова задает совершенное состояние, мир торжества правды и добра.

«Остранение» этического в умном незнании Сократа

Термин «отстранение этического» содержит, как представляется, еще одну философскую возможность «справиться» со сферой морали — возможность, которая раскрывается в предложенной ниже интерпретации философии Сократа.

Отталкиваясь от вышеописанной трактовки отстранения этического в философии С. Кьеркегора и ее рецепции Шестовым, можно предположить, что иная возможность преодоления этического состоит в том, что не критикует мораль и не пытается ее парадоксальным образом «перепрыгнуть», а «сократически» не понимает ее. Оставим в стороне вопрос о том, что отстраняется. Ясно, что это один из возможных смыслов этического, то есть всеобщая и необходимая идея морали. Преодолеть, отстранить этическое значит тогда поставить любое теоретическое понимание морали под вопрос: как возможно этическое вообще, или на чем основаны, на чем стоят рассматриваемые представления о добре и зле, о правильном и неправильном?

Будем исходить из того, что философия спрашивает: как вообще хоть что-то возможно (как возможно бытие)? И при этом сам вопрос выражает фундаментальное для философии состояние изумления, целиком захватившее спрашивающего. Почему бы морали не стать таким предметом предельного удивления-внимания, обращенного на что угодно (изначально на весь мир)? Речь не идет о превращении морали в предмет объективного рассмотрения. Это

не есть дело той философии, которая воплощается для нас в фигуре Сократа. Такая философия берет мораль в ее изначальности и спрашивает, например, так: в чем состоит моральность морали, мораль сама по себе? Есть различные теоретические образы морали, а сама она какова? Ясно, что мораль есть нечто проблематичное, неясное, но глубоко задевающее самого вопрошающего о ней. Ясно также, что сама она есть не только как предмет разговора и общественной заботы, но и в каком-то другом смысле *есть*, близко задевая каждого. Как бы этическое ни было теоретически понято, под вопросом о самой возможности какого бы то ни было понимания (и существования) этического оно открывается как странное, как будто впервые увиденное. Поэтому отстранить значит одновременно «остранить» — открыть непонятную странность того, что было сколь угодно глубоко и всесторонне осмыслено. Такое остранение не менее, а, возможно, даже более философский акт, нежели критика и в особенности нежели запредельный для понимания «прыжок» веры С. Кьеркегора.

Однако позиция, изложенная выше и названная «остранение этического», сама является сомнительной: возможно ли такой остранение? И если да, то на чем оно основано? В том-то и дело, что для того, чтобы его осуществить, нужно совершить акт отвлечения от любых оснований, предварительно, конечно, пройдя до конца логику понимания морали у того или иного философа, в той или иной концепции морали. Такой философский акт, конечно, не является некой психологической проекцией, переносом на предмет своей мысли «флера» странности или проблематичности. Эта сущностная проблематичность не предполагается, а открывается в предмете вопрошания в той мере, в какой мы заметили ограниченность любого понимания, любого философского смысла морали (всегда открытую возможность иного смысла). Наше понимание предельно не только в том смысле, что является целостным (иначе это не понимание), схватывает предмет в целом, но и в том смысле, что оно всегда обусловлено некой «категориальной сеткой», явной и не явной аксиоматикой, в рамках которой что-то понимается как истинное, должное, прекрасное. Однако «проблематичность» не только в том, что у предмета мысли могут быть разные смыслы, возможности понимания, но и в том, что этот предмет вообще есть. Философы после Сократа превращались в мудрецов, учителей морали, когда утверждали, что знают, что она такое, упуская тем самым ее сущностную проблематичность и свою собственную растерянность перед нею. Сократ же в полноте

³⁰ Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 300.

ясного ума замечал, что не знает³¹. При этом он парадоксальным образом связывал добродетель со знанием, считая, что добродетельным может быть только тот, кто знает, что такое добродетель (возможно, так он хранил добродетель от моральной демагогии и права говорить от ее лица, поучать). Сократ не знал не потому, что не пытался узнать; как раз наоборот, он испытывал себя и других, разбирая бытующие представления о мужестве, справедливости и т. д., и каждый раз приходил к тому, что сама идея справедливости или мужества есть, но что она такое, сказать, выразить непротиворечиво и полно нельзя. Нельзя потому, что всегда есть некая обусловленность знания (эпистемы) основаниями-предположениями, принятыми на веру, присущими данному человеку, данному способу мыслить. Сократ вопрошает так радикально, что доводит логику мысли до конца, до ее всеобщих оснований и открывает их бесосновность, скрытое в начале «незнание». Сократическое начало философии как раз не в доктринах-учениях, не в метафизике, цельном и замкнутом в себе знании мира «как он есть», а в сознании своего незнания самого главного, принципиальной необоснованности того, на чем стоим. Это любовь к мудрости-истине, а не сама мудрость. Остранить этическое в таком случае значит одновременно выйти за пределы истинности, уже понятой красоты, а не только добра и зла. Так понятая философия Сократа — это выход из мира уже понятого, в мир, который еще только может быть понят, в странный, вечно юный мир. Это открытость новому, непонятному, бесосновному в начале. Именно такая открытость-внимание имеет одним своим аспектом вышеописанное остранение этического.

Активное несогласие с фактами и универсальными принципами, отрицание морали и противопоставление ей абсурдной веры в невозможное — это не отстранение этического в смысле того, что мы называли остранением, когда разбирали умное незнание Сократа. Шестов находит последнее объяснение критикуемого им этического в мифе о грехопадении первого человека. В работах второго периода мыслитель, по аналогии с Ф. Ницше, разоблачает низкое происхождение морали, но при этом обращается не к реконструк-

ции генеалогии моральных понятий, а непосредственно к Библии. Он истолковывает власть разума и морали как следствие грехопадения первого человека. К трактовке мифа о грехопадении как ключа к объяснению власти разумной и моральной необходимости, тотальной порабощенности человека мыслитель приходит не сразу, а лишь в поздних работах. Хотя о самом мифе Шестов пишет и раньше, например в произведении «Великие кануны», пока еще связывая грехопадение с самостоятельным, независимым от бога существованием, отпадением от единой истины в свою «частную»³². На этом этапе суть грехопадения усматривается философом в самостоятельности человека, в том, что он начал творить и мыслить по собственному почину, без бога. Согласно Шестову, примером такой нечестивой самостоятельности мышления и действия послужил для всех мыслящих людей Сократ³³. Однако со временем акцент истолкования кардинально меняется, и в работах позднего периода, начиная с книги «На весах Иова» (1927), грехопадение трактуется как бессилие воли, утрата способности творить, покорность никем не созданным, вечным истинам разума и добру³⁴. Правда, «творить» означает здесь быть «сотворцом» богу в творении мира, свободного от зла, а не самостоятельно создавать новые идеи, учреждать законы. Ирония в том, что примером такой покорности разуму и добру тоже является Сократ. Остановимся подробнее на этой последней трактовке мифа о грехопадении, которая является у Шестова окончательной.

На вопрос, откуда берут начало вечные, необходимые истины разумного познания, так же как и понятия о добре и зле, полноценным ответом для философа является миф о грехопадении. Как известно из книги Бытия, первые люди были соблазнены таинственным мудрым змеем, пообещавшим, что, съев плод с древа познания, они станут как боги, «знающие добро и зло» (Бытие: 3:5). Этот змей символизирует для Шестова чуждую для бога и свободного человека власть идеального и необходимого (зловещего Ничто) над человеком: «Первый человек испугался ничем не ограниченной воли Творца, увидел в ней столь страшный для нас “произвол” и стал искать защиты от Бога в познании, которое, как ему внушил искуситель, равняло его с Богом, то есть ставило его

³¹ «Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего дельного и путного не знаем, но он, не зная, воображает, ообудто что-то знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я коли ничего не знаю, то и не воображаю, будто знаю» (*Платон. Апология Сократа*. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 15).

³² Шестов Л. Философия и теория познания // Шестов Л. Великие кануны. Соч. В 6 т. Т. 6. СПб.: Шиповник, 1911. С. 57—58.

³³ Там же. С. 57.

³⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 217.

и Бога в равную зависимость от вечных, несотворенных истин»³⁵. Но змей, конечно, обманул человека, и Адам утратил свободу неведения, бывшую у него до грехопадения, для которой не существовало различия добра и зла, а одно только райское «добро зело»: «Для Бога и для Адама, пока он шел пред Богом, не было зла: все в мироздании было добро зело»³⁶. Можно сказать, что для Шестова древо познания добра и зла есть «древо смерти»³⁷, которое противостоит «древу жизни», и только потому, что люди вкусили его плоды, в мир вошли смерть, грех, закон, появились преступление и преступники. Важно подчеркнуть, что, согласно Шестову, само бытие человека и мира не греховно, как и все, что «вышло из рук Творца»³⁸. Грех состоит в послушании змею, то есть в покорности вечным истинам умозрения и требованиям этического.

Показательным в связи с этим является отношение Шестова к Сократу. В работах второго периода он выступает как творец автономного добра, независимого от бога и созданного им мира: «Никто никогда в прежней жизни добра не видел, потому что *до Сократа добра вовсе и не было нигде во вселенной*»³⁹. Сократ — это один из наиболее ярких представителей, даже зачинатель традиции «Афин», то есть рациональной философии, которая противостоит религиозной философии. Фигура Сократа поэтому не могла не быть помещена «черно-белой» мыслью Шестова во вражескую крепость: «И вот, с одной стороны, Сократ с его “знанием”, окопавшийся в своем идеальном мире, — с другой стороны, сказание о грехопадении первого человека и апостол, истолковывающий это сказание в словах: “все, что не от веры, есть грех”»⁴⁰. Сократ полностью закрылся, «эмансипировался» от бога и сотворенного им мира, полагая, что он ничего не стоит в сравнении с добродетелью: «Сократ не ценил в жизни сам и учил других не ценить ничего,

кроме похвал добра, и не бояться ничего, кроме порицаний того же добра. Вся греческая мудрость построена на этом принципе»⁴¹.

Именно Сократ, сам не ведая об этом, второй раз повторил грехопадение Адама⁴². Сократ был обманут змеем, который научил его полагаться только на свой разум, все пытаться понять и объяснить, что на самом деле означало покориться необходимости. Его мудрость, выраженная в утверждении, что «высшее благо — размышлять и беседовать о добродетели», для Шестова значит буквально: «питаться плодами с дерева познания добра и зла»⁴³. Сократ не только творец автономного от бога добра, он же искуситель всех последующих философов и сам падший человек⁴⁴. А умное незнание Сократа — это на самом деле «гнозис»: «Незнание Сократа, как мной уже было указано, не есть незнание, а есть знание о незнании и сопровождается страстным, безудержным стремлением к знанию, в котором он видит единственное средство уберечься от роковых последствий своего падения»⁴⁵. Такая интерпретация близка Ф. Ницше, понимающего «падение» Сократа несколько в ином, нерелигиозном ключе: мыслящий, сознательный Сократ есть симптом вырождения, ослабления жизненной силы греков.

Исходя из вышесказанного, видно, что замороженность библейским мифом уводит Шестова от возможности понять Сократа как своего союзника в поисках подлинной морали и подлинного бога. Бесспорно, сам миф и этическое в его свете для Шестова удивительны, и он пытается понять, на чем основана, откуда берет начало принудительная власть разумного и должного⁴⁶, то есть философски озадачивается моралью. Но само объяснение, редукция морали к началу смерти и греха закрывают от Шестова возможность отстранения этического в смысле сократического отстранения. Остается только неистовая борьба и критика-отрицание, а значит, парадокс морального нигилизма и вытекающая из него парадоксальная «этика веры».

Редуцируя мораль к началу смерти и греха, Шестов тем самым определяется в отношении морали, занимает позицию, что означает конец свободного, «сократического» вопрошания. Предъяв-

³⁵ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 633.

³⁶ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 691; Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 312—313.

³⁷ «Знание добра и зла, как и чувство стыда, пришло лишь после того, как он отведал плодов запретного дерева. Это для нашего разума непостижимо, как непостижимо, что от плодов с дерева познания могла прийти смерть» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 216).

³⁸ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 633, 691.

³⁹ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). М.: АСТ, 2007. С. 35.

⁴⁰ Там же. С. 23.

⁴¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 313.

⁴² Там же. С. 129.

⁴³ Там же. С. 128.

⁴⁴ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 691.

⁴⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 201.

⁴⁶ «Ведь если уже о чем спрашивать, то именно о том, откуда пошла эта *принудительность*» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. С. 356).

ляемый русским философом упрек С. Кьеркегору, что он не смог выйти за пределы этического, когда создал концепцию трех следующих друг за другом стадий существования, может быть адресован ему самому, ведь Шестов в собственном мышлении не пытается выйти за пределы принятой им ценностной оппозиции веры и разума, веры и этического. Он постулирует сверхэтическое, или веру, посредством отрицания разумного и этического. Безусловно, такая черно-белая мысль является в чем-то сильно упрощающей, но очень верной себе. Как сито, она просеивает все черное, оставляя только белое. Она создает себе воображаемого врага (разум, мораль, «Афины»), без борьбы с которым, по-видимому, ей сложно было бы выразить себя.

Оставаясь погруженной в метафизическую проблематику философии, литературы и библии, этическая мысль Шестова остается далекой от научного стиля современной этики. Но, несмотря на это, а возможно, и благодаря этому факту она является ярким примером неустранимой внутренней противоречивости морального мышления, пытающегося полностью отказаться от сферы должного.

Литература

- Бонеецкая Н.К. Адвокат дьявола (герменевтика Л. Шестова) // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 98—109.
- Визгин В.П. Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль // Визгин В.П. На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 359—374.
- Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2008.
- Гусейнов А.А., Иррилиц Г.Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.
- Гусейнов А.А. Философская этика и ее перспективы в современном мире // Этическая мысль. 2012. Вып. 12. С. 5—33.
- Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 16—26.
- Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. 2-е изд., доп. и испр. М.: Культурная революция, 2010. С. 7—122.
- Платон. Апология Сократа / Платон. Собр. соч. Т. 1 / Пер. М.С. Соловьева, изд. подгот. А.А. Глухов, Ю.А. Шичалин. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000.
- Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000.
- Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007.
- Шестов Л. Великие кануны. Собр. соч. В 6 т. Т. 6. 2-е изд. СПб.: Шиповник, 1911.
- Шестов Л. Киркегард и Достоевский [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://e.lanbook.com/books/element.php?pl_id=6562
- Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993.
- Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). М.: АСТ, 2007.

В.И. Бахитановский

Прикладная этика: концептуальные подходы от инновационной парадигмы и опыт их применения в этическом проектировании

Рассматриваются концептуальные элементы инновационной парадигмы прикладной этики. Прикладная устремленность проектно-ориентированного знания проявляется в подчинении *познания* нормативно-ценностных подсистем задаче их *развития*. Подчинении через конструирование моделей инфраструктуры нормативно-ценностных подсистем, разработку технологий связи этического знания с моральной практикой. Рассматривается один из случаев *работы* инновационной парадигмы — проектирование «Профессионально-этического кодекса Тюменского государственного нефтегазового университета». Природа этого кодекса: *самообязательство* университетских профессионалов; *ориентир* самопознания и саморегулирования профессии.

Ключевые слова: прикладная этика, инновационная парадигма прикладной этики, профессионально-этический кодекс университета, кодекс как ориентир самопознания и саморегулирования профессии.

Vladimir Bakshtanovsky

APPLIED ETHICS: CONCEPTUAL APPROACHES FROM THE INNOVATIVE PARADIGM AND THE EXPERIENCE OF THEIR APPLICATION IN ETHICAL DESIGN

Conceptual elements of the applied ethics innovative paradigm are considered. Applied tendency of project-oriented knowledge is manifested in the subordination of knowledge of normative and value subsystems to the task of their development. The subordination is carried out through the construction of models of the infrastructure of normative-value subsystems, the elaboration of communication technologies of ethical knowledge with moral practice. One of the cases of the work of the innovative paradigm is considered — the design of the “Professional and Ethical Code of the Tyumen State Oil and Gas University”. The nature of this code: the self-sufficiency of university professionals; a guide to self-knowledge and self-regulation of the profession

Key word: Applied ethics, innovative paradigm of applied ethics, professional and ethical code of the university, the code as a guide to self-knowledge and self-regulation of the profession

Откуда и куда идет прикладная этика?

Всероссийская конференция-«круглый стол» при журнале «Вопросы философии» по теме «Мораль в современном мире и проблемы российской этики», в программе которого на равных стоят темы «Философская этика и нравственные альтернативы современного мира» и «Перспективы прикладной этики», порадовал меня уже тем, что для его участников прикладная этика является сегодня вполне очевидным и неотъемлемым элементом этического знания. Радует уже потому, что слишком долго пришлось ждать и достигать этого статуса.

Однако радость моя не безмерна. Рассуждения о прикладной этике на «круглом столе» и за его рамками часто предполагают лишь одно представление о ее природе, которое при разнообразии подходов редуцируется к аппликации философской этики на конкретные сферы науки и практики и/или глобальные проблемы современного мира. Разумеется, есть расхождения, однако общее (за редкими исключениями) представление именно таково. И оно заимствуется из опыта зарубежного этико-прикладного знания, рефлексизирующего ситуации экологической этики, биоэтики и т.п.

В отечественной литературе, при доминирующей позиции философской этики, после долголетнего отрицания самой допустимости, возможности и необходимости прикладной этики, первое «официальное» признание прав прикладной этики проявилось в идее «этики открытых вопросов» — философской рефлексии новых для глобального мира моральных проблем, порожденных, прежде всего, развитием научно-технического прогресса.

Очевидно, что вопросы, исследуемые биоэтикой, экологической этикой — подлинно новые, причем многие из них действительно «пограничные», однако корректнее было бы говорить не о *рождении* прикладной этики в связи с этими новыми вопросами, но о взрывном характере обращения исследователей и широкой общественности к этико-прикладной тематике. Так было бы более корректно уже потому, что этико-прикладная проблематика имеет своим предметом вопросы, поставленные намного раньше середины XX века. Полагаю, что возникновение и развитие прикладной этики связано, скорее, с интегральным фактором Современности: социокультурной динамикой морали и порожденными ею ситуациями морального выбора, предполагающими возрастание роли свободного выбора и меры ответственности за него. Еще раз: актуализация прикладной этики далеко не исчерпывается ни био-, ни

экоэтикой. В панораме многообразия запросов современной морали на этико-прикладное знание наряду с био- и экоэтикой представлены и традиционные темы политической, университетской, журналистской, инженерной, предпринимательской и т.п. этик.

Образ прикладной этики как «этики открытых проблем» пришел к нам из зарубежной этики. Отсюда и «основание» для распространения представлений о том, что отечественное этико-прикладное знание вторично по своему происхождению. Но правомерно ли представление, что и вся прикладная этика *пришла* к нам? Утвердительное мнение характерно для многих коллег, полагающих, что мы заимствовали это понятие на Западе. Многие отечественные авторы, вслед за западными коллегами, считают, что прикладная этика возникла у нас прежде всего как ответ на новые вызовы, с которыми не справлялась традиционная — философская — парадигма этики. Это, наверное, так, но лишь для некоторых направлений этико-прикладного знания. А ведь никто не отменял, например, профессиональную этику, которая сложилась задолго до этих «вызовов». А без нее я не вижу прикладной этики: для меня это не две этики, как полагают ряд зарубежных коллег и отечественных авторов вслед за ними. Я не только не разделяю позиции, согласно которой профессиональная этика — это одно, а прикладная — совсем другое, но всячески пытаюсь с ней полемизировать¹.

Как объяснить параллельность возникновения прикладной этики за рубежом и у нас я пока не знаю — не исследовал этого специально. Но, видимо, кто-то со стороны сможет это объяснить, сравнив мотивацию появления этико-прикладного направления у нас с версией появления этого направления за рубежом.

Полагаю, что в отечественных условиях эта мотивация связана с возникшим общественным запросом на оправдание морального выбора, его рационализацию в обновляющемся обществе. Это ярко проявилось в эпоху Перестройки, когда перед человеком открылась задача оправдать для себя необходимость выбора новых целей и новых решений. При этом рационализация предполагала и праксиологическое обеспечение морального выбора. В свою очередь, нельзя забывать и такую мотивацию, как встречное намерение прикладной этики целенаправленно влиять на действительность («философы до сих пор стремились лишь объяснять мир...»), влиять с точки зрения гуманистического развития общества: в

¹ См.: Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Этика профессии: миссия, кодекс, поступок. Тюмень: НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2005.

терминах времен Перестройки — «социализма с человеческим лицом».

В то время задачи прикладной этики и задачи управления нравственными процессами и нравственно-воспитательной деятельностью для нас — инициаторов создания отечественно направления прикладной этики — совпадали: это был ее первый «модус вивенди». При этом важно иметь в виду, что «управление» в таком подходе трактовалось не в технобюрократическом ключе, а как элемент «духовно-практического производства человека». В этой своей первой ипостаси отечественная прикладная этика прежде всего и проявлялась. Но и вторую ипостась трудно забыть, если вспомнить цикл проектов «Самотлорского практикума»². Так, например, развиваемый в рамках научно-практической программы «Этика Севера» проект «Освоение без отчуждения» был посвящен экспертизе сценариев-моделей политического решения проблем этнического выживания, убережения и развития коренных народностей Тюменского Севера со свойственным им патриархально-традиционным общественным укладом и типом сознания в условиях интенсивного промышленного освоения территории. Экспертам (социологам, психологам, этикам, деятелям культуры, партийным работникам, журналистам и т.д.) было предложено оценить гуманитарный потенциал каждого из трех, наиболее активно продвигаемых, сценариев решения этой проблемы нового освоения: (1) «Невмешательство», (2) «Заповедная зона», (3) «Культурная ассимиляция». Трудно было рассчитывать на спокойный тон экспертных суждений. Прежде всего, потому, что они, эксперты, были вовлечены в ситуацию выбора в конфликтном противостоянии двух систем ценностей — традиционной и рациональной. Кроме того, анализ экспертных суждений давал возможность говорить о драматичности ролевых позиций. Во-первых, это драма самих коренных народностей, среди которых есть приверженцы всех упомянутых экспертами моделей решения: можно ли говорить об общей судьбе для всех народов Севера? Во-вторых, драма власти, стремящейся совместить гуманизм с прагматизмом: удастся ли ей сотворить нечто, кроме «меньшего зла»? В-третьих, драма гума-

нитариев, рискнувших перейти от традиционной (критической) позиции в отношении к политическим решениям — к позиции конструктивной, пытающихся участвовать в политической деятельности при очевидной противоречивости критериев морали и политики, при неразвитости политической этики в ситуации переходного периода³.

Прикладная этика в нашей стране — феномен все еще молодой. В свои давние годы отечественная прикладная этика, существующая тогда в ипостаси, в дальнейшем осознавшая себя как инновационная парадигма, отчаянно билась за место под солнцем. Но сегодня она живет уже в иной ситуации, чем в конце 1970-х — начале 1980-х. За характеристикой «прикладная этика» теперь стоит *множество* парадигм. И я попался идентифицировать их по критерию *традиционности/инновационности*, предложив коллегам исполняемый в технологии экспертного опроса проект «Парадигмы прикладной этики: экспертиза ситуации в этико-прикладном знании и приглашение к рефлексивному самоопределению»⁴.

Одна из парадигм — в понимании А.А. Гусейнова — полагает предметом прикладной этики *открытые моральные проблемы. Открытые в том смысле, что они проявляются как дилеммы, при этом каждое из взаимоисключающих решений поддается моральной аргументации. При этом специфика моральной жизни в форме открытых проблем предполагает отсутствие решения на уровне норм и оно делегируется на индивидуальный уровень.*

Другая парадигма — в понимании Р.Г. Апресяна — полагает предметным полем прикладной этики *императивно-ценностное содержание конкретных, профессионально и предметно определенных, социальных практик с целью их этической рационализации. Используя понятийный аппарат нормативной этики, прикладная этика изучает практикуемые в специальных видах деятельности правила, социокультурные условия, в которых эта деятельность осуществляется, а также социальные устройства, обеспечивающие действенность этического режима.*

* Третья парадигма — без конкретного авторства — исходит из тезиса о том, что *прикладная этика существует с античного времени. Классический пример — отстаивание Сократом своего отказа бежать от незаслуженной казни. Прикладная этика — использование*

² См.: Самотлорский практикум. Сборник материалов экспертного опроса / Под ред. В.И. Бакштановского. Москва-Тюмень: Б.и., 1987. См. также: Самотлорский практикум-2. Сборник материалов экспертного опроса / Под ред. В.И. Бакштановского. Москва-Тюмень: Б.и., 1988; *Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В.* Прикладная этика: рефлексивная биография направления. Тюмень: ТюмГНГУ, 2007.

³ См., напр.: *Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А.* Этика политического успеха. Тюмень-Москва: Центр прикладной этики, 1997 (глава 13).

⁴ См.: Парадигмы прикладной этики. Ведомости. Вып. 35, специальный / Под ред. В.И. Бакштановского, Н.Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2009.

этических концепций для решения конкретных ситуаций, применение принципов к практике для ее оценки «по этическим основаниям». Выделяются исследование случаев; традиционная казуистика; анализ этических аспектов профессиональных занятий. Как и казуистика, прикладная этика обычно ситуационна. Классический пример решения идеализованной сложной ситуации — «Соломоново решение».

* Еще одна парадигма — В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов — заключается в характеристике прикладной этики как (а) конкретизации морали в нормативно-ценностных подсистемах, с одной стороны; (б) как теории конкретизации морали; проектно-ориентированного знания; фронтирных технологий приложения, приуготовленных для целенаправленных преобразований в «малых системах» — с другой.

Последняя версия и есть в своем самоназвании инновационная парадигма — инициированная нами десятилетия назад направления прикладной этики. В каком смысле парадигма инновационная? Относительно чего? Прежде всего, — относительно потенциала традиционной парадигмы этики как «практической философии», предполагающей идею наложения (аппликации) философского этического знания на практические проблемы. Инновационная парадигма прикладной этики исходит из различения *практичности* этики и собственно *приложения*. Парадигма требует весьма строгих ответов на алгоритмизированное вопрошание «что? — к чему? — каким образом? — зачем?». Отождествление понятий «прикладная этика» и «практическая этика» несет демобилизующие последствия, ограничивающие современное этико-прикладное знание потенциалом практичности *моральной философии*.

Этико-прикладное знание — не столько приложение наличного, уже созданного, *готового* этического знания, сколько *креация* нового знания. Прикладная устремленность проектно-ориентированного знания проявляется в подчинении *познания* нормативно-ценностных подсистем задаче их *развития*. Подчинении через: конструирование моделей инфраструктуры нормативно-ценностных подсистем, разработку технологий связи этического знания с моральной практикой, проектирование целевых и инструментальных блоков социально-управленческих программ, институций экспертизы, принятия и исполнения решений и т.п.

Стоит подчеркнуть: отождествление понятий «прикладная этика» и «практическая этика» несет демобилизующие последствия, ограничивающие современное этико-прикладное знание потенциалом практичности *моральной философии*. Демобилизующее по-

следствие — в освобождении парадигм от ответственности за развитие *своего* потенциала. В инновационной парадигме прикладной этики, амбициозно притязавшей на статус научно-практического изобретения, этот потенциал содержится: в теоретизировании о конкретизации морали в нормативно-ценностных подсистемах, в проектной ориентации знания, в «технологическом» — моделирующем, экспертирующем, проектирующем потенциале этико-прикладных исследований и разработок. Важнейшее «техусловие» эффективности парадигмы — формирование особого *стиля проектной деятельности* в сфере прикладной этики, предполагающего опору на *моральное творчество субъекта*.

Со времени публикации в 9-ом номере «Вопросов философии» за 2007 год статьи В.И. Бакштановского и Ю.В. Согомонова «Прикладная этика: идея, основания, способ существования» прошло 10 лет. Разумеется, в этой публикации авторы опирались на исследовательский и проектный опыт предшествующих лет⁵. Прошедшие годы дали инновационной парадигме возможность реализовать целый ряд проектов⁶. Особую роль сыграл издаваемый НИИ ПЭ журнал «Вестник прикладной этики». Заявленная на старте жизни журнала его цель — дисциплинарное закрепление и развитие этико-прикладного знания, продвижение научных результатов в практику. Его задачи: поддержание публичного пространства профессиональной рефлексии о природе прикладной этики, современных тенденциях ее развития; развитие инновационной парадигмы этико-прикладного знания. А одно из его основных направлений — университетская этика.

Сегодня инновационная парадигма стремится стать драйвером развития нормативно-ценностных систем разных профессий, которое, в свою очередь, может стать драйвером развития общественной морали.

⁵ См. например: Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Введение в прикладную этику. Тюмень: НИИ ПЭ ТюмГНГУ, 2006; Они же: Этика и этос воспитания. Тюмень: НИИ ПЭ, 2002; Моральный выбор журналиста. Тюмень: Центр прикладной этики, 2002; Гражданское общество: новая этика. Тюмень: НИИ ПЭ ТюмГНГУ, 2003; Этика политического успеха. Тюмень-Москва: Центр прикладной этики, 1997; Честная игра: нравственная философия и этика предпринимательства. Т. 1—2. Томск: ТГУ, 1992; Становление духа университета: опыт самопознания / Под ред. В.И. Бакштановского и Н.Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2000 и др.

⁶ См., напр.: Бакштановский В.И., Богданова М.В., Новоселов В.В. Рефлексирующий университет: Рабочая книга ректорского семинара. Тюмень: ТюмГНГУ, 2013; Бакштановский В.И. Прикладная этика. Инновационный курс для магистрантов и профессоров: учебное пособие. Части 1—3. Тюмень: НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2012—2015.

Далее в данной статье я сосредоточусь на одном из случаев жизни инновационной парадигмы прикладной этики *в действии*. На реальном опыте *работы* прикладной этики в одной из ее сфер ее Ойкумены — в университетской этике на примере локального проекта — «Профессионально-этический кодекс Тюменского государственного нефтегазового университета».

Проектирование этических кодексов в опыте работы инновационной парадигмы прикладной этики

Кому не известна все более распространяющаяся практика создания кодексов профессиональной этики, этики корпоративной и т.д. Кто не готов незамедлительно указать на негативную сторону этой активности? На вульгарно-бюрократический пафос такого рода документов, на их репрессивный характер, на подмену этической природы кодексов казенными регламентами, инструкциями, стандартами, на неизбежную негативную реакцию адресатов кодексов — и/или их полное равнодушие. Вполне убедительны те из экспертов, которые предупреждают о риске манипулятивных, имитационных мотивов в практике создания кодексов. Нельзя упустить из виду массовый феномен *квазикодексов*, кодексов-фикций, кодексов-суррогатов. Но ответ на этот риск может быть разным: в диапазоне стратегий от «не ввязываться из-за риска» до «осознавая риск, профилировать его в самой модели кодекса».

В опыте инновационной парадигмы представлен результат выбора второй стратегии. При этом, с одной стороны, критика вне- и квазиэтической идеологии и практики создания кодексов — специальный раздел исследовательской деятельности в инновационной парадигме прикладной этики. С другой, в реальной практике проектирования этических кодексов в инновационной парадигме считается важным включать в преамбулу такого этического документа фрагмент об его этической природе, показывающий, например, университетскому профессионалу, что Устав университета, должностные инструкции для персонала, документы менеджмента качества и другие средства *административного* регулирования предписывают строго регламентированное поведение безотносительно к моральному выбору субъекта и потому обеспечивают скорее *легальность* поведения. А декларированные Кодексом ценности — предмет *внутреннего* решения *профессионала*, отвечающего *перед* профессией и *за* профессию, которой общество

доверило *саморегулирование*. Доверило, рассчитывая, что кодекс послужит своеобразной *лоцеей* для творческого морального выбора в конкретных ситуациях научно-образовательной деятельности.

В ряде публикаций НИИ ПЭ ТюмГНГУ, посвященных проблемам институционализации прикладных этик (моралей) в профессионально-этических кодексах, показаны концептуальные основания исследований этих проблем в инновационной парадигме⁷. Здесь выделю особый мотив проектов в инновационной парадигме: профилактика банализации этико-прикладной проблематики; понимание миссии институционализированных профессионально-этических ориентиров в модернизирующемся обществе, преодолевающее как морализаторскую утопию, так и бюрократическую профанацию; системное ноу-хау инновационной парадигмы в конкретном действии, в котором взаимосвязаны: (а) проектно-ориентированная *исследовательская* деятельность, программируемая форматом концептуального «технического задания» к проектированию кодекса; (б) *практическая* реализация «техзадания» посредством этико-прикладных *технологий*; идея-технология морального творчества, изобретенная для продуцирования и решения ситуаций морального выбора как универсальных структур *приложения*.

В отечественном этическом сообществе сегодня уже принято участвовать в деятельности по проектированию кодексов. Стремление наглядно ответить на пожелание коллег «покажите как» побудило конкретизировать в инновационной проблематизацию *каждущейся* сходности технологий в разных случаях проектирования кодекса.

* Исходит ли понимание кодекса у коллег из представления о дуалистической природе морали: как ориентира и как регулятора, соответственно — достаточно ли внимания проект коллег уделяет мировоззренческому ярусу кодекса?

* Исходит ли понимание коллегами модели кодекса из факта дуализма корпоративной самоидентификации университета: дает ли определенное решение конфликтных ситуаций между требованиями профессиональной и корпоративной этик?

* Взвешивают ли коллеги при конструировании кодекса плюсы и минусы гибридного морально-правового формата кодекса: в реальной практике кодификации чаще всего ощущается перекося

⁷ Бахитановский В.И. Прикладная этика: лаборатория ноу-хау. Том 2. Кодексы, которые нас выбирают: этическое проектирование как ноу-хау инновационной парадигмы прикладной этики. Тюмень: НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2010.

сторону формального права, наблюдается доминирование административно-правовой составляющей над стороной собственно моральной?

* Обладают ли применяемые для организации дискурса в коллективе технологии — деловые игры, анкетные опросы, разборы ситуаций и т.д. — специфическими признаками *этических* технологий: прежде всего, ставят ли применяемые коллегами технологии участников этих акций в ситуацию морального выбора? И так далее.

* Отвечает ли создаваемый этический документ на известные «антикодексные» стереотипы: «Достаточно законов, десяти заповедей и регламентов»; «был ли толк от морального кодекса строителя коммунизма?!»; «даже Декалог не выполняется!»; «никакой кодекс не может предотвратить злоупотребления»; «реалистично ли требовать от нас быть более моральными, чем весь народ?».

В качестве иллюстрации обращаюсь к опыту НИИ прикладной этики ТюмГНГУ по проектированию профессионально-этического кодекса Тюменского государственного нефтегазового университета (ПЭКУ)⁸ и попытаюсь предъявить уже содержащиеся в тексте Преамбулы кодекса *опережающие* ответы на некоторые вопросы об *идеологии* этого кодекса.

Однако, прежде необходимо зафиксировать *модель* этого кодекса: Структурированная преамбула — мировоззренческий ярус — нормативный ярус — «минимальный стандарт» («правильное исполнение профессии») — императивы корпоративного поведения — этическая комиссия — комментарии).

Открывается преамбула ПЭКУ характеристикой миссии этой институции: как *императивно-ценностной декларация* базовых профессий научно-образовательной деятельности университета: преподавателей, научных работников, профессоров-администраторов. Конкретнее самоопределение характеризуется следующим образом: *самообязательство* университетских профессионалов; *ориентир* самопознания и саморегулирования профессии.

«Оправдание» целесообразности работы над кодексом университета предпринято в рубрике «Проблемная ситуация». Некоторые признаки проблемности: существенные трудности удержания идентичности университета в обстоятельствах, характеризующихся

массовизацией университетского образования и доминированием рыночной парадигмы «сферы услуг»; дуализм корпоративной самоидентификации университета: корпорация-*организация* (корпорация-*предприятие*) и корпорация-*профессия* (корпорация «*зримого колледжа*» *профессионалов высокой профессии*); задача интеграции в этический кодекс университета форматов «кодекс профессиональной этики» и «кодекс корпоративной этики» и т.д.

В Преамбуле профессионально-этический кодекс характеризуется как «ориентир самопознания и саморегулирования профессии». Более того, сам Кодекс трактуется как способ «рефлексии университетских профессионалов о напряженных ситуациях научно-образовательной деятельности».

Субъекты базовых профессий научно-образовательной деятельности — преподаватель и научный работник — рассматриваются Кодексом не как «*объекты* внешних требований, “исполнители функции”, дисциплинированно следующие должностным инструкциям». Прежде всего, они рассматриваются как «*субъекты морального выбора*, осознанно принимающие *мировоззренческое* решение как относительно сложившихся в профессии нравов, так и отстаиваемых ею нравственных норм: последовательно исполнять профессиональный долг? предпочесть позицию “двойной морали”? цинично согласиться с профессиональными деформациями?».

В Преамбуле подчеркивается, что избранный для Кодекса формат «предполагает культивирование компетентности университетского профессионала в проблемах морального выбора». Работая как «своеобразная логия для творческого морального выбора в конкретных ситуациях научно-образовательной деятельности», Кодекс предлагает ориентиры, которые отнюдь «не избавляют профессионалов от самостоятельного решения профессионально-нравственных конфликтов».

Противопоставляя свое назначение как функции «добровольного ошейника», так и как инструменту «моральной полиции», Кодекс исходит из того, что декларируемые им ценности — «предмет внутреннего решения. Но не частного лица, а профессионала, отвечающего перед профессией и за профессию, которой общество доверило саморегулирование».

В Преамбуле предлагается самоидентификация Кодекса как «шанса удержания миссии профессии». Именно поэтому «лично приверженные ценностям своей профессии» преподаватель, исследователь, профессор-администратор «не делегируют персональный профессионально-нравственный выбор своей организации».

⁸ См: Профессионально-этический кодекс Тюменского государственного нефтегазового университета // Практичность морали, действенность кодекса. Вестник НИИ ПЭ. Вып. 36 / Под ред. В.И. Бакштановского, Н.Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2010. С. 155—168.

В рубрике «Мотивы и намерения» этого раздела акцентируются и *внешнеобусловленная целесообразность*: забота корпорации о репутации, доверии общества, о конкурентоспособности университета, необходимость «демонстрации флага» и т.п.; и *внутрикорпоративная целесообразность*, необходимость *самокритики* университета о степени реализации своей миссии.

Подчеркнуты *намерения* подать сигнал о готовности бороться с наглым и циничным попранием профессиональных и корпоративных норм; поддержать тех, кто (а) понимает необязательность совпадения профессионального и «денежного» успеха или вообще не ориентирован на распространенные критерии успеха, и тех, кто (б) амбициозен и нуждается в моральном *оправдании* своей ориентации на успех как в своих, так и в чужих глазах.

Полагаю, что одним из достоинств ПЭКУ является раздел «Мировоззренческий ярус». Две первых его рубрики посвящены ценностям морального выбора и ценностям высокой профессии. А третья рубрика — «*Профессиональный успех*». Кодекс говорит, что этика базовых профессий научно-образовательной деятельности университета поощряет мотивацию достижения, стремление к вершинам успеха, культивирует чувство гордости за достигнутое. Как быть в ситуации столкновения одновременно практикуемых в профессии стратегий выживания и агрессивно-циничного успеха? Кодекс поддерживает как тех университетских профессионалов, которые понимают необязательность совпадения профессионального успеха с «денежным» (или вообще не ориентированы на распространенные критерии успеха), так и тех, кто амбициозен и нуждается в моральном оправдании своей ориентации на успех.

ПЭКУ как этический документ поддерживает мотивацию достижения, регулируемого нормами *этики* успеха. «Истинный профессионал обязан своим успехом не свободе от моральных ограничений, стихии аморализма, а достойному моральному выбору. Стремление к достижениям предполагает особую заботу о соответствии целей и средств в достижительном процессе требованиям морали».

Конкретнее для университетских профессий: «Кодекс полагает ограниченной оценку профессионального успеха лишь по уровню материального дохода: она уместна скорее в бизнесе. Педагог и исследователь, прежде всего, «успевают» в таком трудно исчислимом вознаграждении, как исполнение призвания, в успехах своих студентов и аспирантов».

* * *

В самом названии кодекса намеренно подчеркнуто, что этот документ ориентирует на понимание *особой* ситуации в современных университетских профессиях, на необходимость преодоления таких проблем, как истончение потенциала индивидуального перфекционизма в отстаивании этически полноценного профессионализма; вольное или невольное распространение в университетской практике *псевдостандартов* профессионализма (*псевдо* «благодаря» подмене *академических* критериев в оценке профессионализма критериями *бюрократическими*); вольное-невольное распространение в университете моделей успеха за счет патоса профессии: склонение скорее к рискованным в моральном смысле моделям и препятствие моделям морально оправданным, значимым по «гамбургскому счету» профессионального сообщества.

Однако ориентацию на ценность профессионализма, на ее культивирование в профессиональных сообществах через институциональную поддержку в виде кодексов хорошо бы удерживать от крайностей.

Вспоминаю, например, в дискурсе отечественных журналистов обнаружилась характерная реакция на многообразные попытки разработки этических документов профессии. Фактический новый пункт повестки дня прозвучал на Голицинском семинаре Общественной коллегии по жалобам на прессу в ноябре 2013 года. Несколько его участников предложили заменить в названии (нового) будущего этического документа прилагательное «Этический» на прилагательное «Профессиональный».

«Любой вариант документа должен исключить из названия термин “этика”» — предложил известный журналист. Другой — не менее известный, поддержал эту позицию: «Лучше в кодексе говорить не от имени морали, а от имени профессии: “профессионально — непрофессионально”»⁹.

Как это предложение объяснить? «Новая беда в жизни журналистской профессии» — так я назвал свое выступление на Голицинском семинаре в ответ на эти предложения. Беда действительно новая, во всяком случае, неожиданная. Журналистам, думающим о кодексе и готовым над ним работать, стало стыдно за прилагательное «этический» в названии кодекса?

⁹ Видеозапись первого семинара Общественной коллегии по жалобам на прессу // Официальный сайт Общественная коллегия по жалобам на прессу. URL: <http://www.presscouncil.ru/index.php/proekty/multimedia/3051-videozapisi-pervogo-seminara-obshchestvennoj-kollegii-po-zhalobam-na-pressuetik> (дата обращения 10.04.2015).

Скорее, такое «бегство от морали», более точно — от языка морали, мотивировано массовым отторжением этого языка — на нем часто говорят ханжество и морализаторство, манипулятивное спекулирование «от имени морали» и т.п. Но ведь профессионализм не нейтрален по отношению к морали. Более того, подлинный язык профессионализма содержит в себе язык профессиональной этики, понятие «профессия» просто не определяется без этической составляющей. Так оправдана ли предложенная маскировка в названии этического документа? Не обернется ли она просто еще одной манипуляцией над профессией?

Литература

- Бахитановский В.И. Прикладная этика: лаборатория ноу-хау. Том 2. Кодексы, которые нас выбирают: этическое проектирование как ноу-хау инновационной парадигмы прикладной этики. Тюмень: НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2010.
- Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Введение в прикладную этику. Тюмень: НИИ ПЭ ТюмГНГУ, 2006.
- Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Прикладная этика: рефлексивная биография направления. Тюмень: НИИ ПЭ ТюмГНГУ, 2007.
- Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Этика и этос воспитания. Тюмень: НИИ ПЭ, 2002.
- Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Этика профессии: миссия, кодекс, поступок. Тюмень: НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2005.
- Парадигмы прикладной этики. Ведомости. Вып. 35, специальный / Под ред. В.И. Бахитановского, Н.Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2009.
- Профессионально-этический кодекс Тюменского государственного нефтегазового университета // Практичность морали, действенность кодекса. Ведомости НИИ ПЭ. Вып. 36 / Под ред. В.И. Бахитановского, Н.Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2010. С. 155—168.
- Самотлорский практикум. Сборник материалов экспертного опроса. Под ред. В.И. Бахитановского. Москва-Тюмень: Б. и., 1987.
- Самотлорский практикум-2. Сборник материалов экспертного опроса. Под ред. В.И. Бахитановского. Москва-Тюмень: Б. и., 1988.
- Становление духа университета: опыт самопознания / Под ред. В.И. Бахитановского, Н.Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2000.

В.К. Шохин

Ценности, предпочтения, блага и агатологическая альтернатива в метаэтике

Автор статьи решает несколько задач в рамках дальнейшего развития им проекта агатологии (от греч. *to agathon* — «благо») как междисциплинарного философского дискурса, имеющего богатую предысторию, но еще не реальную историю. Первая из них — уточнение места благ на карте мира экзистенциальных значимостей интенционального субъекта. Вторая — выделение основных топосов агатологии как философской субдисциплины, при котором автор продолжает и корректирует обоснование Джорджем Муром неопределимости блага и вместе с тем предлагает улучшить существующие классификации благ. Третья — обоснование теоретически возможных преимуществ агатологической программы в метаэтике в сравнении с тремя большими наличными метаэтическими проектами (утилитаризм, деонтология и этика добродетели).

Ключевые слова: блага, ценности, предпочтения, агатология, аксиология, этика, метаэтика, утилитаризм, деонтология, этика добродетели.

Vladimir Shokhin

VALUES, PREFERENCES, GOODS AND THE AGATHOLOGICAL CHALLENGE TO METAETHICS

The author is handling a few tasks within the framework of further development of his project of agathology (from the Greek *to agathon*, “the good”) as a cross-disciplinary discourse, which has a rich prehistory but no real history. The first is an amplification of the place occupied by the goods on the map of the kinds of personal significances (in the sense of the German *Geltungen*). The second one is marking the main subjects of agathology as a philosophical subdiscipline, and in this regard the author continues and corrects George Moore’s justification of the indefinability of the good and suggests how to improve present divisions of the goods into classes. The third is a warrant of theoretically possible advantages of the agathological program in metaethics if compared with three big actual methaethical projects, i.e. utilitarianism, deontology and virtue ethics.

Key words: goods, values, preferences, agathology, axiology, ethics, metaethics, utilitarianism, deontology, virtue ethics.

Если верить Диогену Лаэртию (а для этого все основания есть, так как его свидетельства обычно не противоречат информации других античных доксографов), стоики спорили между собой о том, какая из трех областей философии — физика, логика и этика — является приоритетной в сравнении с другими. Заимствовав это трехчастное деление философии у второго схоласта Академии Ксенократа, именно они сделали его

предметом специального рассмотрения, сравнив для наглядности философию с садом, в котором можно различать саму почву, ограду и древесные плоды¹. Конечно, сад существует ради плодов (иначе зачем его и разводить?), а потому то, что понимать под плодами, и будет в философии самым важным. По крайней мере, один из стоиков считал таковым учения о нравственности и тем самым решал вопрос о том, что в философии цель, а что только средства². Прошедший круглый стол, ставший «импетусом» и для настоящего сборника, убедил меня в том, что некоторые по крайней мере современные наши этики с ним солидарны, признавая этику (не метафизику) сущностью философии как таковой. Аристотель с ними ни за что не согласился бы, поскольку этика и политика относились в его классификации наук уже ко второму их ряду — не к «теоретическому» (высшему), но к «практическому». А я бы не согласился потому, что само сопоставление здесь идет по разным знаменателям, так как области *сущего* и *должного*, как убедительно впоследствии показал Юм, следует тщательно разделять.

Правда, метафизики, начиная с того же Аристотеля, строили свои нэтические миры также из представлений о должном (сам его перводвижитель, организующий космос, оформился у него через запрет на «недолжное» — регресс источников движения в бесконечность), а Платон выстроил этику в своем идеальном государстве исходя из своего понимания сущего (пространство которого задавалось царством эйдосов).

Философия, конечно, в своих последних основаниях едина, но компетенции ее — разные. А потому, если этика занимается должным (пусть и коррелирующим с взглядами на сущее, прежде всего в формате антропологии), то следует уточнить, не может ли быть субординирована и сама эта ее область по отношению к какой-то другой, более «объемлющей». Мне кажется, что может. И это подтверждает нижеследующий краткий историко-философский нарратив.

В 1785 г. Иммануил Кант в своем «Основоположении к метафизике нравов» ввел для обозначения сущности человечества очень

выразительное, но двусмысленное понятие «царство целей» (*ein Reich der Zwecke*), которое, с одной стороны, соответствовало совокупности особенных целей, которые каждое человеческое существо ставит перед собой (в этом его основное отличие от платоновского царства эйдосов — см. выше), с другой — пониманию и самим этим существам как неких целей-в-себе (*Zweckeansich*)³. В обоих случаях мы имеем дело с отражением чисто рационалистической антропологии, которая редуцирует сущность и природу человека к одному только целеполаганию и оставляет за кадром — как «эмпирические остатки» — тот сложный внутренний мир индивида, которым его целеполагание как раз направляется. Это было следствием того, что Кант поделил мир на сферы природы и свободы (к последней и принадлежало царство целей). Но вот его отдаленный последователь Генрих Риккерт в манифесте «О понятии философии» (1910) предложил другую организацию пространства, поделив его на области действительности (*Wirklichkeit*) и значимостей (*Geltungen*)⁴. Вторую он населил ценностями, переустроив кантовское царство целей в царство ценностей (*das Reich der Werte*). Однако помимо Канта в его картине мира надежно присутствовал и Платон, так как это самодостаточное царство онтологически отделено от нашего мира подобно тому, как иерархия эйдосов от мира земных вещей. Риккертовские значимости-ценности располагаются по ту сторону и объектов, и субъектов: философ постоянно подчеркивал их «непсихологическую природу» — будучи ценностями-для-себя, например, в виде не открытых еще научных истин. Но они в то же время по-кантовски и «аффицируют» человечество, раскрываясь в его истории в виде ценностей прежде всего культурных (есть, правда, и когнитивные, и этические — также «внесубъектные»). И вот между нами и ценностями-значимостями должны быть некие связующие звенья — в виде благ (*Güter*), которые и принадлежат к действительности (в качестве, например, холста, лака, красок), и являются в то же время носителями ценностей (в качестве, например, такого их представителя, как художественное произведение). Для Риккерта этот дуализм имел программное значение в контексте его специфического «наукоучения», поскольку все области действительного, в его видении, давно уже были по-

¹ Diog. L. VII. 39—41. Другие аналогии частей философии были с яйцом (желтое, белок, скорлупа) и животным (кости и жилы, плоть, душа). См. русский перевод: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 259—260.

² Такова была, например, позиция Диогена из Птолемаиды. Аполлодор ставил этику на второе место, Зенон, Хрисипп, Архидем и Евдром — на третье (Diog. L. VII. 40—41).

³ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. В 4 т., на нем. и рус. языках. Т. 3. М.: МФФ, 1997. С. 180—183.

⁴ См.: Rickert H. Vom Begriff der Philosophie // Logos. 1910. Bd. I. S. 1—34. Обратим внимание на то, что *значимости* в риккертовском смысле не имеют реальных соответствий в английском языке.

делены конкретными науками, а философии следует становиться единственной «наукой о значимостях». Но эта же корреляция эйдетических, внесубъектных ценностей и их эмпирических носителей-благ была воспринята и за пределами баденской школы — в феноменологии, как видно из сочинений М. Шелера, Н. Гартмана, а затем и Р. Ингардена.

Работая с этими делениями уже давно, я твердо придерживаюсь того, что введение в философию значимостей было в высшей степени конструктивно, а их трактовка как вне-субъектно-объектных — мягко говоря, контринтуитивной. Ведь говорить о том, что нечто является значимым без уточнения для чего или, что еще важнее, для кого — все равно, что сказать, что такой-то отрезок пути просто «равен» (без уточнения — чему) или «больше», либо «меньше» (без уточнения — чего) или, если взять философско-теологический язык, что нечто является единосущным (также без уточнения, по отношению к чему). И это же относится к ценностному: безотносительное высказывание «Человек — высшая ценность», без уточнения для кого, будет (одним из первых такую пропозицию сформулировал Кант), как я уже отмечал в свое время, не истинным и не ложным, а бессмысленным, тогда как такое высказывание, как (я уже приводил его), например: «Спенсер Трейси был высшей ценностью для Кэтрин Хепберн»⁵ будет хотя и не совсем корректным (правильнее было бы уточнить «Чувства к Спенсеру Трейси» или «Встречи со Спенсером Трейси»), но вполне осмысленным. Поэтому я счел в свое время необходимым очистить «значимости» от всего «непсихологического» (подобно тому, как Риккерт очищал их от всего «психологического»), а затем возвести их в общее понятие, описывающего мир интенционального личностного субъекта — мир, который может и должен быть дальше стратифицирован⁶.

Стратификация мира значимостей может осуществляться, исходя из степени их «делимости» и интерсубъективности. Речь идет на самом деле об очень прозрачных вещах. Если продолжать эксплуатировать уже приведенный пример, то вполне можно предположить, что, хотя для Кэтрин и Спенсера имело определенное значение, какими марками автомобилей они пользуются или у кого заказывают себе костюмы, значимость этих артефактов, скорее всего, была все-таки малосопоставима для них со значимостью их пе-

реживаний после их первых встреч. А если это так, то и обозначать значимости того и другого типа в качестве ценностей (за которыми в русском языке скрываются, как я уже отмечал в другом месте, *драго*-ценности) мне представилось обесцениванием последних, которое никак не оправдывается степенью интенсивности этой инфляции (обусловленной и паразитическим нежеланием философов работать со своим языком). Поэтому я предложил оставить номинацию ценностей за значимостями только второго рода, а первые обозначил в качестве предпочтений, преференций, которые вместе с нами разделяет множество людей и которые используются рекламистами магазинов (от книжных до мясных) для реализации товаров, врачами-гомеопатами для типологизаций людей, социологами для своих опросов, политиками для своих обещаний и т.д.

В значимостях на уровне предпочтений интенциональный субъект определяется своими потребностями, способностями и вкусами, а поскольку во всем этом мы совпадаем с многочисленными представителями нашего рода, то они и будут «делимыми» — разделяемыми нами со многими, а то и с очень многими⁷. Противоположным образом обстоит дело с тем, что следует называть ценностями, которые имеются у того же индивида, у кого и предпочтения, и без которых он, на мой взгляд, лишился бы своего личностного ядра. Эта модальность значимостей локализуется в том, что можно было бы назвать ключами, тайниками сердца, а совсем забытый уже сейчас немецкий философ Ф.-Э. Бенекке (справедливо восставший, наряду со многими, против кантовского антропологического редукционизма) очень образно назвал «пространствами блаженств» (*Lusträume*)⁸.

Гениальность русского языка сказывается в том, что он является единственным (по крайней мере из основных), в котором *стоимость* и *ценность* различаются лексически (а не только контекстно⁹), но язык, как всем хорошо известно, не только выража-

⁷ Тут нельзя не упомянуть о том, что, например, А.А. Ахматова, по воспоминаниям, тестировала каждого посетителя вопросами о его предпочтениях: «Чай или кофе? Собака или кошка? Пастернак или Мандельштам?» (этот вопросник можно было, конечно, неограниченно расширять, добавив к нему, например, «Спартак» или «ЦСКА»?», «Италия или Греция?», даже «Ахматова или Цветаева?» и т.д.).

⁸ *Beneke F.E. Grundlegung zur Physik der Sitten: ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnisgrößen der Vernunft.* Berlin; Posen: Mittler, 1822. S. 136.

⁹ Ср. передачу «ценности» и «стоимости» одним и тем же существительным в английском — *value*, в немецком — *Wert*, французском — *valoir*, испанском — *valer*, итальянском — *valore*, голландском — *waarde* и т.д.

⁵ Речь идет о голливудских звездах середины XX века.

⁶ См.: *Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль.* М.: РУДН, 2006. С. 75—82.

ет мысли, но и формирует их. На психологическом уровне каждый может легко выяснить, где у него собственно ценности, а не всего лишь предпочтения, посредством интроспекции: обзрев те «созерцания», которыми он не хотел бы делиться с другими; чувства, при сообщении которых кому-либо еще он бы себя предал; глубинные ожидания, которые он страстно боится потерять и т.д. А на уровне «эссенциалистском» ценности в предлагаемом понимании можно было индексировать как чистые *партикулярии*, обладающие признаками «неделимости» — в том смысле, что их разделить с кем-либо нельзя: либо они принадлежат данному субъекту, и только ему, либо (при их профанировании) — никому вообще. Не меняется дело и тогда, когда один и тот же «ценностный референт» может быть объектом для нескольких субъектов: их сердечные конституции (в которых это ценностное локализуется) являются партикулярными «по творению»¹⁰. Религиоведы вслед за У. Джеймсом часто повторяют, что первым признаком мистического опыта следует считать его невыразимость. И это верно, но только при учете того, что мистик не должен не только *мочь* выразить свои переживания (об этом писали многие), но и *хотеть* этого делать, так никто ему не вернет то, что не предполагалось для «тиражирования».

Что же касается благ, то здесь мы имеем дело с более сложной модальностью значимостей, чем две рассмотренные, так как она, тесно гранича с обеими, дистанцируется от каждой из них. Органом благо-полагания является (с различными оговорками) практический разум, о котором уже задолго до Канта догадывались греки (ср. классическая добродетель *phrōnesis*) и который осуществляет прежде всего «селекционные функции» по отношению к объектам желания. Агатологический (от греч. *tò agathón* — «благо») практический разум индивида может оценивать его предпочтения и ценности (если он хоть как-то владеет своим сердцем и вкусами), ранжируя первые и пытаясь оправдывать или, напротив, «нейтрализовывать» (веления сердца бывают очень разными) вторые. При этом он исходит из определенных норм, а значит не только из желаемого, но и должного, а если наделен и более глубо-

кой рефлексией, то и из системных нормативных представлений, а если дальше, то и из общемировоззренческих. Это, однако, не значит, что данный разум есть лишь судья вкусовых потребностей и сердечных движений: он соображается с первыми и не может не учитывать требования вторых. А что касается «делимости», то блага именно в этом пункте лучше всего располагаются между предпочтениями и ценностями: мы стремимся к благам, общим с теми, к которым устремлены и группы людей и даже весь человеческий род, но в то же время каждый конструирует и только свои (в чем и заключается творчество «агатологического субъекта»). С последним моментом связана и их «активная модальность»: предпочтения мы чему-то отдаем, ценности переживаем, а блага, вследствие их нормативного аспекта, стремимся осуществлять в своей жизни и (если не являемся нравственными аутистами) «обращать» в них и других. Отсюда понятно, что из всех слоев значимостей именно блага являются этически релевантными. При этом обсуждаемые модальности значимостей не следует мыслить как «материально фиксированные». То, что сегодня является для кого-то абсолютной ценностью (а ценности, как я это подчеркиваю, могут быть, при их «кардиологическом» характере, только «абсолютными»), завтра, при непостоянстве сердца, может перейти в область лишь предпочитаемого, а то и непр предпочитаемого, и наоборот. Речь идет о различении «форм» этих модальностей.

Термин *агатология*, как я выяснил сравнительно недавно, был открыт не мною и даже не великим лексикологом философии Рудольфом Эйслером, который упоминает его в своем знаменитом «Лексиконе философских понятий» (1909)¹¹. Особенностью философского языка является то, что его ключевые термины, однажды родившись, очень долгое время могут «спать», пока их вновь не пробудят, притом иногда весьма неожиданным образом. Так, вероятно, лишь единичные историки моральных учений могут знать, что понятие *Agathologie* было введено как обозначение раздела этики протестантским теологом и философом Кристофом Фридрихом фон Аммоном (1766—1850) в «Руководстве по христианскому нравственному учению» (1823)¹², но после него почти на два столетия пришел в забвение, лишь будучи упомянут иногда в не-

¹⁰ Так, например, хотя Сюжетта Гонтар должна была быть интересной и привлекательной не для одного только несчастного Фридриха Гёльдерлина (служившего у ее мужа), только для него она была Диатимой и вынужденное расставание с ней непосредственно ускорило развитие его психической болезни. Поэтому иметь «что-то ценности» можно не в большей степени, как я подчеркивал, чем за кого-то жить или умереть, тогда как предпочтения имеют всегда в той или иной степени коллективный характер.

¹¹ *Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearb. Berlin: Mittler, 1909. S. 19.*

¹² См. Раздел *Agathologie, oder von dem höchsten Gute* его книги: *Ammon C.F. Handbuch der christlichen Sittenlehre. Bd. I. Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1823. S. 215—259.* Раздел начинается с того, что добродетели следует мыслить как

которых известных историко-философских лексиконах (см. выше) и будучи полностью вытеснен гораздо более поздним по происхождению термином *Axiologie*¹³.

Но терминологическое открытие Аммона, будучи осуществлено на почве этики, этикой не ограничивается, так как речь идет, если угодно, о структуре интенционального субъекта как такового, в которой этическая составляющая является необходимым компонентом, но не исчерпывающим. Речь должна идти поэтому о некоторой философской междисциплинарной субдисциплине, имеющей свое представительство во многих других (из которых социальную философию и философию религии хотелось бы назвать в первую очередь). У этой субдисциплины есть и свои базовые топосы.

Я не считаю, что благо определить нельзя в принципе — определять можно все, что угодно, — но я бы полностью солидаризировался с Джорджем Муром с тем уточнением, что хорошее определение блага почему-то никак не получается. В чем же права Мура? В том, что определить *A* — значит субординировать его по отношению к *X*, *Y* или *Z*, и лучше бы таким образом, чтобы *A* можно было бы трактовать как вид по отношению к роду или экземпляр по отношению к виду. Мур показал, что каждый предлагаемый утилитаристами *definiens* (как, например, приятное, желаемое или способствующее счастью) по отношению к благу как *definiendum* будет либо проблематичным (противоразумно, например, считать, что приятное как таковое есть уже и благое), либо содержащим логический круг (что, собственно, есть желаемое, если не благое?). Я бы мог привести и другие примеры мнимых ближайших кандидатов на должность определений блага, с виду еще более убедительных. Например, если предложить в таком качестве полезное, то что оно такое, если не «истинно благое»? Если мы будем считать таковыми исполнение долга или самореализацию индивида, то ведь долг может быть и перед тоталитарным режимом (разве нацистские офицеры, отправлявшие людей в газовые камеры, не исполняли честнейшим образом свой долг перед теми, кто им это поручил?!), а самореализация может быть и совершенно перверсивной (разве молодые люди, рекрутируемые в ИГИЛ, истязающие

средства достижения блага (как и считали древние), а завершается тем, что третья аспектами высшего блага можно полагать истину, святость и блаженство.

¹³ Впервые термин *аксиология* ввел французский философ Поль Лапи в 1902 г., окончательно он был закреплен за отдельной философской дисциплиной благодаря авторитету Эдуарда фон Гартмана в 1906 г. См.: *Шохин В.К.* Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М.: РУДН, 2006. С. 15.

людей и уничтожающие памятники культуры, не осуществляют самореализацию?), да и успешное удовлетворение жизненных потребностей (чем не «благо»?) также может быть очень разным. Потребности ведь тоже могут вырождаться под действием деградации человеческой природы или идеологической пропаганды, каковы, например, потребности в однополый любви¹⁴, педофилии или уже и в зоофилии¹⁵. А потому мы согласимся считать и исполнение долга, и самореализацию, и удовлетворение жизненных потребностей благом только при условии, что их осуществление будет... благим.

Но и античные определения блага (которые Мур практически не рассматривал) подтверждают его «отрицательный диагноз», и это очень важно с учетом того, что, как очень хорошо известно, какого-нибудь нормального прогресса в философии нет (чем она и отличается от «нормальных наук»), а потому и те опыты древних, которые работали с агатологической тематикой, гораздо глубже и серьезнее, чем философы новейшего времени (достаточно отметить, что дискуссии о благе были в античности всеобщими, и ни одна без исключения школа не захотела устраниваться от участия в них¹⁶), имеют очень значительный вес. Муровская критика полностью применима и к античным определениям блага, типа благо = полезное у стойков или благо = то, к чему стремится всё; благо = то, ради чего положено много трудов и сделано много издержек; благо = то, что одобряется разумными и лучшими и прочим, каталогизированным в «Риторике» Аристотеля¹⁷. Думаю, что по

¹⁴ Поразительно, что активисты гомосексуальных отношений, добившиеся в последнее года поразительных правовых успехов во всех основных странах западной цивилизации, называют гомофобами тех, кто еще пытается препятствовать тому, что ведет к исчезновению человеческого рода на земле.

¹⁵ В этой области прикладной этики ведутся целые дискуссии. Если одна сторона настаивает на том, что «вынужденное согласие» животного на сексуальные отношения с человеком (считается, что двуногое существо, которое вступает в эти отношения с животным, остается человеком — это, конечно, следствие биоцентризма в антропологии) ущемляет права животного и потому недопустимо с этической точки зрения, то другая видит в этом лицемерие, поскольку, когда животных убивают ради их мяса или шерсти, никто об их правах не спрашивает, а когда дело доходит до «романтических отношений», то о них вспоминают. См.: *White N.* Issues of consent in human-animal sexual relations // <https://njl.name/consent/> (14.03.2017). То, что в подобных дискуссиях участвуют и такие широко известные этики, как Питер Сингер, свидетельствует о большей конъюнктурности данной темы.

¹⁶ Подробно об этом в монографии: *Шохин В.К.* Агатология: современность и классика. М.: Канон+, 2014. С. 235—261.

¹⁷ *Arist. Rhet. I.6 1362a 21—28, 1363a 1—18.* См.: *Аристотель.* Риторика // Античные риторики. Собр. текстов, статьи, коммент. и общ. ред. проф. А.А. Тахо-Го-

этим причинам и некоторые проницательные из первых философов Индии открыто отказывались от определений блага¹⁸, и тот же Аристотель уже за два с лишним тысячелетия до Мура констатировал, что рода блага нет¹⁹. Конечно, из того, что никому еще не удалось взять какую-то ледяную вершину (а определение блага на нее очень похоже тем, что карабкаться по вертикальному льду вверх также весьма неудобно), не следует, что и в будущем она не будет никогда взята. Но за будущее мы отвечать не можем, а то, что нам дала агатологическая классика — это только некоторые остенсивные определения, которые весьма контекстны и собственно определениями не являются. Но это никаким образом не мешало античным и некоторым раннехристианским философам успешно заниматься агатологической проблематикой. Я так думаю, что даже и помогало, поскольку успешное дефинирование блага сделало бы его достаточно тривиальной реальностью, а это лишило бы мыслителей нужного «масштаба» при общении с ним²⁰.

Обращаясь теперь к наличным благам, следует подчеркнуть прежде всего, притом в качестве не акцидентальной, а сущностной характеристики, саму их множественность. Здесь снова придется признать уникальность русского языка, который, опять-таки единственный из культурно приоритетных, лексически позволяет различить *благо* и *добро*²¹. Даже на морфологическом уровне они

ди. М.: МГУ, 1978. С. 33, 35. То, что благо не есть то, к чему стремится всё, очевидно: «всё», вообще-то говоря, стремится к разному, а то, в чем «оно» полностью солидарно (в том, что «ему» надо дышать, питаться и т.д.), собственно благи не так много; то, что благо нельзя определить как то, на что положено много трудов и издержек, следует из того, что и то и другое можно вкладывать и в самые преступные дела; то, что оно есть то, что одобряется самими «разумными» и «лучшими», имеет круговой характер, поскольку «разумные» и «лучшие» — как раз те, кто осуществляет блага, а потому у нас снова благое будет определяться через благое.

¹⁸ Буддисты называли их *амаравиккхепики* — «скользкие рыбы», за то, что они умели уклоняться от определенных ответов на важнейшие вопросы, более всего — от вопроса о том, что есть благо. См.: Шохин В.К. Агатология: современность и классика. С. 126—130.

¹⁹ Arist. M. M. I. 1. 10—11; ср. E. E. I. 8; E. N. I. 4 (т.е. все три аристотелевских трактата по этике). Это важно потому, что дефиниции в собственном смысле применимы к родовым понятиям, а не к контекстным дескрипциям, что Аристотель, кстати говоря, превосходно понимал.

²⁰ Об этом в свое время была опубликована специальная статья: Шохин В.К. Возможно ли хорошее дефинирование блага? Опыты древней философии // Философия и культура. № 11 (71). 2013. С. 1588—1597.

²¹ Ср. good в английском, gut в немецком, bien во французском, bien в испанском, bene в итальянском, goed в голландском, означающие *добро* и *благо* недифференцированно.

различаются очень серьезным образом тем, что только от первого сущестительно можно свободно образовать множественное число, а от второго — никак нет. Но не только можно, но и должно. И с точки зрения одномерной натуралистической антропологии человек есть животное, у которого много потребностей вследствие щедрот матери-эволюции, которые могут быть правильно реализованы. А с точки зрения теистической он имеет природу земную и небесную, животную и ангельскую, каждая из которых несет в себе широкую диверсификацию возможностей адекватного осуществления Замысла. Современная аналитическая философия предлагает различные классификации благ, из которых внимания заслуживают, на мой взгляд, прежде всего две.

Так, американская кантианка Кристина Корсгард обобщает в своем обзоре позиций по этому вопросу прежде всего различные взгляды на соотношение *объективных* и *субъективных* благ, которые целесообразно трактовать также как благое для каждого и благое для кого-то. Философы XX в. обсуждали вопрос о соотношении их, в видении Корсгард, в следующих позициях: 1) благо есть нечто «присущно-субъективное», и у людей есть резон стремиться к общим объектам, только когда их интересы совпадают; 2) субъективные ценности всегда являются опорными для объективных (если для меня субъективно хорошо иметь нечто, то объективно хорошо, чтобы я имел это); 3) некоторые субъективные ценности, например, связанные с потребностями, являются опорными для объективных, другие — нет; 4) субъективные ценности производимы от объективных (я не могу настаивать на том, что нечто есть благо для меня как то, что делает меня счастливым, если я не считаю свое счастье объективно благим)²².

В том, что здесь блага смешиваются с ценностями, ничего удивительного нет, так как выписанная выше стратификация мира значимостей для аналитической философии была бы (при прочих ее множественных заслугах) избыточна, сложна и «непрактична». Но, абстрагируясь от этого, кажется, трудно представить себе что-либо более естественное, чем то различение субъективных и объективных благ, о котором свидетельствует и которое поддерживает Корсгард. «Пентилемма» (пользуюсь для оправдания этого неологизма аналогиями с совершенно законной тетралеммой) мнений о соотношении этих благ выписана американской деонто-

²² Corsgaard C. Goods Theories of the // Routledge Encyclopedia of Philosophy. Gen. Ed. E. Craig. Vol. 4. New York; London: Routledge, 1988. P. 120.

логисткой изящно, но если в нее вдуматься, то обоснования позиций по этому вопросу вызывают некоторые недоумения. Обоснование позиции (2) — что субъективные ценности (можно читать и блага — см. выше) всегда являются опорными для объективных, исходя из того, что если для меня субъективно хорошо иметь нечто, то и объективно хорошо, чтобы я это имел, — сводит к нулю само это различие объективных и субъективных благ. Обоснование позиции (3) — что субъективные лежат в основании объективных вследствие «субъективности» человеческих потребностей — неубедительно потому, что основные человеческие потребности являются как раз всеобщими, а не субъективными. Обоснование позиции (4) — что субъективные блага производны от объективных исходя из того, что я могу настаивать на том, что нечто есть благое для меня, «потому что делает меня счастливым», только если я могу считать свое счастье объективно благой вещью — также не совсем вразумительно, ибо, во-первых, доказывает скорее противоположное тезису (а именно, что объективное благо производно от субъективного представления о нем), а, во-вторых, кто же не будет считать, что субъективное для него благо является и объективным?! Разумеется, оно объективно уже в том смысле, что есть тот объективный факт, что оно воспринимается мною в качестве моего блага, но тогда все субъективные блага без исключений опять-таки будут объективными. Поэтому «субъективным благам» следует противопоставлять не «объективные» (пока что их противопоставление остается непроясненным), но скорее уже «всеобщие» — те, что являются или по крайней мере должны считаться благами для всех. А в этом различии смысл действительно есть, так как мы хорошо знаем, что, наряду с общими естественными благами для всех (типа душевного здоровья, наличия определенных способностей и т.д.) и так называемыми социологическими (обладание хорошей квартирой, работой, зарплатой и т.д.), каждый субъект может иметь то, что он в глубине души считает благом именно для себя (определенное стечение обстоятельств в жизни и т.д.).

Есть и другая дифференциация благ, которую можно было бы условно обозначить как этико-онтологическую. Обратимся для удобства к обзору позиций у той же Корсгард, которая и здесь очень четко маркирует мнения аналитических философов, занимающихся обсуждаемой здесь тематикой. Речь идет о способах *иерархизации* благого. Самый значительный из этих способов, по мнению Корсгард, — различение вещей, которые оцениваются как средства, или «инструментальные блага», и как цели, или

«конечные блага». Данная дистинкция вновь не отличима у нее (а она выражает ментальность аналитических философов) от аксиологической — между внутренней и внешней ценностью. Сказать, что нечто является «внутренне ценным» — значит сказать, что оно есть благое благодаря тому, что оно есть вследствие его внутренней природы, тогда как сказать, что нечто является «внешне благом» (еще раз обратим внимание на то, что «блага» и «ценности» здесь синонимы) — значит сказать, что оно есть благое вследствие тех отношений, в которых оно состоит к вещам вне его. Средства, например, имеют очевидную «внешнюю ценность», поскольку их благодать проистекает из того, что они содействуют другим вещам, тогда как цели — «внутреннюю ценность». Остается, однако, открытым вопрос: действительно ли для того, чтобы быть целью, объект должен иметь внутреннюю ценность? И здесь Корсгард очерчивает следующую актуальную схему позиций: у эмпириков чтобы что-то было конечным благом, ему достаточно быть желанным самим по себе; для идеалистов ему для этого надо быть объектом рациональной воли; для интуиционистов (последователи Мура), поскольку «благое» не равнозначно «желаемому» или «волимому», всегда остается открытым, будет ли нечто желаемое и волимое благом, но конечное благо должно быть «внутренне ценным», кантианцы же предлагают деление ценностного на имеющее безусловную ценность и условную²³.

Достоинство этой классификации благ (в противоположность предыдущей) заключается в ее бесспорности — в том, что люди руководствуются ею всегда и во всех жизненных случаях, предполагающих любое рациональное целеполагание. Например, если говорить об академической практике, конечно, временной целью-в-себе является, скажем, публикация статьи в хорошем журнале и установление нужных связей, целью-средством для осуществления этой цели — участие в международной конференции, целями-средствами для данной цели-средства — получение на нее приглашения, бронирование номера в гостинице и авиабилетов, для последних — приобретение тех или иных источников финансирования и т.д. Та же самая иерархия средств-целей совершенно прозрачна в поступлении в университет или на работу, в организации отдыха, в ведении бизнеса, в продвижении по службе, покуп-

²³ *Corsgaard C.* Op. cit. P. 131—132. Первое имеет место тогда, когда ценность, которую мы придаем вещи, зависит от обстоятельств, второе — когда мы ценим ее при всех обстоятельствах (а это только добрая воля и люди, являющиеся ее носителями).

ке или, наоборот, продаже недвижимости и во всем, в чем присутствуют какие-либо «проекты». Обращаясь вспять, можно сказать даже, что к благам относится тот сегмент наших значимостей, в котором эта иерархия целей-средств присутствует, так как благо-полагание есть важнейшая компетенция практического разума. Блага осуществляют, тогда как предпочтения имеют, а ценности переживают (см. выше). Но, конечно, различие конечных целей, целей-средств и только-средств имеет отнюдь не только грубо практическое применение. Вся телеология, на которой зиждется и теистическая метафизика, и гегелевская хитрость мирового разума, основывается на данной дифференциации. Так, например, очень именитый американский теолог Роберт Адамс подчеркивал тот момент, что полезность является чисто инструментальной благостью (или ценностью), которую что-то имеет как средство для чего-то другого, высшего, чем оно, что является благом в собственном смысле, или ценится²⁴.

Сказанного, кажется, достаточно для утверждения того, что агатология имеет свои, ей присущие топоры, позволяющие вследствие этого видеть в ней междисциплинарную философскую субдисциплину. Но нас, в связи с предметом настоящего сборника, интересует в первую очередь другое — нельзя ли ее трактовать и как одну из метаэтических программ, способную конкурировать (и достаточно успешно) с тремя остальными?

Ярким документом по конкуренции метаэтических программ, не утратившим актуальности и сегодня, заслуженно считается полемический манифест выдающейся ученицы Витгенштейна Гертруды Энском «Современная моральная философия» (1958), с которого правомерно отсчитывают появление самой новой из них — аретической этики²⁵. Кантинцам-деонтологам, настаивавшим на том, что критерием правильного морального действия является «обязательство», выражающееся в модальностях (и соответствующих императивах) долженствования, ею было указано, что моральное законничество логически должно было бы предполагать веру в Законодателя, при отсутствии которой оно точно так же лишено смысла, как понятие «преступник» по устранении

уголовного закона и суда²⁶. Или, может быть, обязательство имеет контрактное происхождение? Но это будет верным только в таких простых случаях, как «Тот же соус для гуся, что для гусыни», но никак не в связи с убийством или содомией²⁷. Хотя Юм был, с точки зрения Энском, софист, он правильно выяснял трудности при переходе от сущего к должному, а Аристотель задолго до него прекрасно выстроил этику и без понятия «нравственно должного» (morally ought). Консеквенционисты-утилитаристы, начиная с Сиджвика, не дошли до понимания таких первооснов иудейско-христианской этики, что некоторые вещи (типа убийства неповинных) безусловно недопустимы совершенно независимо от того, какие последствия может иметь следование этой истине²⁸. Консеквенционизм, с точки зрения Энском, — это «мелкая философия», в рамках которой вопрос о том, как поступить *правильно*, вообще, строго говоря, не стоит²⁹. Практическим представителем этой программы она считала американского президента Гарри Трумена, сбросившего бомбу на Хиросиму из соображений практической целесообразности. Остается последняя возможность для поиска критерия нормативности — в человеческих добродетелях, ибо «точно так же, как человек имеет не столько зубов, сколько в среднем имеют люди, но сколько род, так, возможно, и человеческий род, рассматриваемый не биологически, но с точки зрения деятельности мысли и выбора в отношении к различным областям жизненных сил, способностей и пользования нужными вещами “имеет” такие-то и такие-то добродетели, и человек с полным комплектом добродетелей будет «нормой» в том же смысле, в каком «человек» биологический с полным комплектом зубов. А это означает, что критерий нормативности будет гораздо ближе к аристотелевскому, чем к легалистскому³⁰.

В суждениях Энском было немало полемических «округлений» при наличии и очень здравых оценок. Так, трудно согласиться с тем, что деонтологи в конечном счете близки к «договорной этике». Напротив, они исходят из морального абсолютизма — в виде, прежде всего, признания таких максим (правил поведения),

²⁶ Anscombe E.G.M. Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 6.

²⁷ Ibid. P. 14.

²⁸ Ibid. P. 10. В едком памфлете «Премия мистера Трумена» (1957) Энском продемонстрировала практические последствия «политического консеквенционизма» на примере ядерной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки.

²⁹ Ibid. P. 12—13.

³⁰ Ibid. P. 14—15.

²⁴ Адамс, конечно, был совершенно прав и в другом, считая, что мир благ весьма диверсифицирован: различия в темпераменте, опыте, призвании, в моральных и религиозных взглядах делают некоторых людей более восприимчивыми к одним благам, других — к другим — Adams R. A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 186.

²⁵ Речь идет об этике добродетели (virtue ethics), греч. arête — «добродетель».

которые непреложны во всех обстоятельствах и при всех условиях. Но при всей привлекательности данного принципа, очевидно, что как принцип моральный он не работает. Знаменитый кантовский запрет на право лгать из человеколюбия является в конечном счете, вопреки кёнигсбергскому гению, скорее легальным, чем собственно моральным. Не будет ли преступлением сказать правду киллерам о местонахождении их жертвы и не будет ли совершенным лицемерием надеяться на то, что они могут случайно не уничтожить ее, если будут следовать правильным маршрутом? О том, что долг как таковой не может быть заложен в критерий нравственности, выше уже было сказано в связи с поведением из долга нацистов или игиловцев (сюда можно было бы добавить и тех, кто действовал из долга по отношению к партии и Сталину, да и не только их). Но даже и в самом ее «вегетарианском варианте» — в виде следования максиме о безусловном ненасилии — мы не сможем выйти из того хорошо известного парадокса, что этика ненасилия ведет к помощи насилию, и нам придется вместе с ней в конце концов признать, что и приговор фигурантам нюрнбергского процесса был аморален. Конечно, и здесь во всем объеме присутствует лицемерие: мы готовы, как правило, проповедовать ненасилие в ответ только на те случаи насилия, которые нас лично никак не затрагивают.

Что касается утилитаризма, то и он не такой плоский, каким его видела Энском. Тот же Генри Сиджвик, на которого она ссылается, считал, что представление о высшем благе является конечным принципом этики, и между ним и Гарри Труменом, мне кажется, была дистанция значительно бóльшая, чем она хотела это представить, и неверно, что вопрос о правильном для утилитариста не стоит. Однако она права в том, что эта моральная философия все же «мелковата». Тот же Сиджвик, допустив высшее благо в этический мир, не очень знал, что собственно, с ним делать³¹. Да и сам первопринцип утилитаристской этики, требующий, в конечном счете, полной (или почти полной) калькуляции последствий наших поступков, превышает возможности конечного разума. Что же касается принципа удовлетворения потребностей и чувства приятного, то выше уже было показано — в связи с малоопределимостью блага, — что у людей «приятное» разнится — вплоть до полной пер-

вертивности, и даже если перверсивность становится общественно принятой, она не перестает быть тем, что она есть.

Однако и сама этика добродетели, которая отрицает и универсальные максимы, и калькуляции, но в конечном счете ведет к экземпляризму — размышлению о том, как поступали бы люди, у которых «наиболее полный набор зубов» добродетелей (типа Сократа или Конфуция), представляется не очень глубокой. В ней как раз имеет место то, что Энском вменяла другим метаэтическим программам — ориентация на то, что принято в обществе, так как каталоги добродетелей весьма вариативны по отношению к социальным практикам, идеалам и вкусам. Правда, К.-С. Льюис правильно писал в свое время, что нет таких народов (и эпох), у которых предательство благодетелей или трусость считались бы похвальными³², но есть множество таких социокультурных опций, при которых то, что считалось добродетелью в свое время, почитается ограниченностью в настоящее (и наоборот). И в древности еще отмечалось, что у эллинов и варваров добродетельным считается далеко не одно и то же, а иногда и противоположное, да и современные «европейские ценности»³³, которые и есть культивируемые СМИ добродетели (возглавляемые добродетелью политкорректности), считаются добродетелями все-таки еще не всеми. Но и с точки зрения исторической этика добродетели может быть охарактеризована как прочтение Аристотеля отнюдь не до конца. Сама структура «Никомаховой этики» свидетельствует о том, что собственно мета-этический слой он видел в учении о благодетели, тогда как отдельные добродетели рассматривались им как ее конкретные «применения»³⁴.

Да и абстрактный, «экземплярный» субъект этой, как и двух других этических программ, вызывает значительные вопросы. В полемическом стиле Энском я бы мог сказать, что если модельный деонтологист должен быть нравственным формалистом,

³² Льюис К.-С. Просто христианство / Пер. с англ. И. Череватой. М.: Дом надежды, 2005. С. 17.

³³ Помимо них есть еще «глобальные ценности», «мультикультурные», «национальные», «славянские» «материальные», «социологические», «духовные», «мусульманские», «православные» и масса других, которые стали результатом обесценивания великого философского понятия.

³⁴ Трактат открывается рассуждением о том, что такое благо, и о высшем благе (книга I), которое является теоретическим введением в аристотелию как учение о добродетелях, распределяющееся на учения о добродетелях нравственных (книги II—V), о добродетелях интеллектуальных (книга VI), о воздержности и невоздержанности (книга VII), о дружбе (книги VIII—IX) и, наконец, об удовольствии, что возвращает нас к исходной аристотелевской теме блага как счастья (книга X). Однако он еще не вербализовал непосредственно то, в чем не

³¹ См. об этом специальное изыскание: *Артемяева О.В.* Генри Сиджвик о высшем благе // *Этическая мысль*. Вып. 4 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФРАН, 2003. С. 121—144.

утилитарист — общественно озабоченным эгоистом (как ни противоречиво на первый взгляд такое сочетание), то «аретист» — нарциссом, любующимся своим отражением в своих поступках. А то, что объединяет все эти «этические умонастроения», так это то, что они не требуют от субъекта напряженной авторефлексии: деонтологу достаточно следовать тому, что прописано в максимах, утилитаристу — делать вид, что он озабочен всеобщим счастьем (никак не забывая себя), «аретисту» — чаще заглядывать в «каталоги» того, что принято считать добродетелями.

Субъект агатологической этики находится в менее удобных условиях: ему постоянно следует держать при себе «измерительные приборы» достаточно высокой чувствительности. Он не может принимать готовые максимы абстрактно-императивного и социально требуемого долга, не взвешивая их сочетания конечными целями человека. Не может делать и выборки из принятых обществом кодов добродетели без критического измерения их соответствия духовному призванию человека. Не может также оценивать полезность человеческих поступков и нормативных идеологем (которые, как правило, бывают мифологемами) без встраивания их в общую иерархию благ. Но с этим должны быть связаны и некоторые ограничения мировоззренческого порядка. Эта иерархия, как и любая другая, должна быть завершенной, а потому он не может считать блага временные, происходящие, например, от пло-

сомневался. Зато спустя два тысячелетия это соотношение фактически озвучил Френсис Бэкон в своем основном произведении «О достоинстве и приумножении наук» (1623). А именно, совершенно в аристотелевском духе он предлагал разделить этику на два основных учения: об идеале (exemplar) или образе блага, и об управлении и воспитании (cultura) души (второе он называет «георгией души») — первое имеет своим предметом природу блага, второе формулирует правила, руководствуясь которыми душа реализует в себе эту природу, что соответствует упражнению в добродетелях (книга VII, глава 1). В духе античной же философии в Германии разрабатывалось направление этики благ (Güterethik), которое восходит (как и очень многое в философии) к гениальному Шлейермахеру. В «Наброске системы нравственного учения» (1812/1813) он выразил убежденность в том, что если нравственное учение (Sittenlehre) трактовать как учение о благах (Güterlehre), или полное раскрытие учения о высшем благе (das höchste Gut), то оно может раскрыть всеобщее единство разума и природы (§ 113). Ведь если в наличии все блага (Güter), то этим «устанавливаются» также все добродетели (Tugenden) и обязанности (Pflichten). Правда, каждая сторона этого «этического треугольника» поддерживает и две другие (§ 117), но порядковый приоритет все же должно отдать благам (Schleiermacher F. Sämtliche Werke. Abt. III. Zur Philosophie. Bd. 5. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Berlin: G. Reimer, 1835. S. 76, 79). За Шлейермахером последовали Иоганн Герbart, Иоганн Фихте-младший и Фридрих Паульсен.

дов дистрибутивной справедливости, высшими, но вынужден будет рассматривать их в контексте благ вневременных, почитая их, вследствие их непреходящести, и единственными благами в собственном смысле. Здесь он будет последователем уже не столько Аристотеля, сколько его учителя, считавшего, что человек в нормальном состоянии не может не чувствовать своего изначального родства с горним миром и должен испытывать по отношению к нему, вследствие этого, и ностальгические чувства³⁵.

Литература

- Аристотель. Риторика // Античные риторика. Собр. текстов, статьи, коммент. и общ. ред. проф. А.А. Тахо-Годи. М.: МГУ, 1978. С.15—164.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. В 4 т., на нем. и рус. языках. Т. 3. М.: МФФ, 1997.
- Ammon C.F. Handbuch der christlichen Sittenlehre. Bd. I. Leipzig: Georg Joachim Goshen, 1823.
- Beneke F.E. Grundlegung zur Physik der Sitten: ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnisgränzen der Vernunft. Berlin; Posen: Mittler, 1822.
- Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearb. Berlin: Mittler, 1909.
- Rickert H. Vom Begriff der Philosophie // Logos. 1910. Bd. I. S. 1—34.
- Schleiermacher F. Sämtliche Werke. Abt. III. Zur Philosophie. Bd. 5. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Berlin: G. Reimer, 1835.
- Артемова О.В. Генри Сиджвик о высшем благе // Этическая мысль. Вып. 4 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2003. С. 121—144.
- Льюис К.С. Просто христианство / Пер. с англ. И. Череватой. М.: Дом надежды, 2005.
- Шохин В.К. Агатология: современность и классика. М.: Канон+, 2014.
- Шохин В.К. Возможно ли хорошее дефинирование блага? Опыт древней философии // Философия и культура. № 11 (71). 2013. С. 1588—1597.

³⁵ Разумеется, он будет скорее всего последователем далеко не только Платона, но и классического теизма, прежде всего христианского, который заместил закон как имеющий тень будущих благ, а не самый образ вещей (Евр 10: 1) — здесь под образом будущих благ (tôn mellon tôn agathôn) и подразумевались истинные вещи, в сравнении с которыми другие имеют «теневой характер». Из этого, однако, не следует, что всё в христианской «практической философии» соответствует агатологической программе. Например, и в современном протестантизме весьма популярна этика божественных заповедей (divine commands theory), которая также является метаэтической программой. Типологически она близка деонтологической этике, а в ее буквальном («сильном») прочтении близка к тому самому законничеству, которое и отвергается в Новом Завете.

- Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М.: РУДН, 2006.
- Adams R. M.A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Anscombe E.G.M. Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 1—19.
- Corsgaard C. Goods Theories of the // Routledge Encyclopedia of Philosophy. Gen. Ed. E. Craig. Vol. 4. New York; London: Routledge, 1988. P. 130—135.
- White N. Issues of consent in human-animal sexual relations // <https://njw.name/consent/> (14.03.2017).

Сведения об авторах

АПРЕСЯН Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий Сектором этики Института философии РАН, Москва.
apressyan@mail.ru

АРТЕМЬЕВА Ольга Владимировна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, Москва.
olgartemyeva@gmail.com

БАБАНОВ Алексей Вячеславович — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН, Москва
babanovaleksey@gmail.com

БАКШТАНОВСКИЙ Владимир Иосифович — доктор философских наук, профессор, директор Научно-исследовательского института прикладной этики Тюменского индустриального университета, Тюмень.
priclet@tsogu.ru

ГАДЖИКУРБАНОВ Аслан Гусаевич — кандидат философских наук, доцент Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва.
gadzhikurbanov@yandex.ru

ГАДЖИКУРБАНОВА Полина Аслановна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, Москва.

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович — доктор философских наук, профессор, академик РАН, Научный руководитель Института философии РАН, Москва.
guseynovck@mail.ru; <http://iphras.ru/guseinov.htm>; <http://guseinov.ru/>

ЗУБЕЦ Ольга Прокофьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, Москва.
olgazubets@mail.ru

КАШНИКОВ Борис Николаевич — доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.
bkashnikov@hse.ru

МЕЛЕШКО Елена Дмитриевна — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и культурологи Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого, Тула.
sophiya@yandex.ru

НАЗАРОВ Владимир Николаевич — доктор философских наук, профессор Тульского государственного педагогического университета, Тула.
sophiya@yandex.ru

ПРОКОФЬЕВ Андрей Вячеславович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН, Москва.
avprok2006@mail.ru

ПРУЖИНИН Борис Исаевич — доктор философских наук, главный редактор журнала «Вопросы философии», профессор Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.
prubor@mail.ru

РАЗИН Александр Владимирович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики Московского государственного университета, Москва.
razin54@mail.ru

ШОХИН Владимир Кириллович — доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии РАН, профессор кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ, Москва.
vladshokhin@yandex.ru

ЮДИН Борис Григорьевич — доктор философских наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва.
byudin@yandex.ru