

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ ПРОФСОЮЗОВ**



**ПОЧЕТНЫЕ ДОКТОРА
УНИВЕРСИТЕТА**

Абдусалам
ГУСЕЙНОВ

**ФИЛОСОФИЯ —
МЫСЛЬ И ПОСТУПОК**

СТАТЬИ, ДОКЛАДЫ, ЛЕКЦИИ, ИНТЕРВЬЮ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2012

ББК 87
Г96

Научный редактор

А. С. Запесоцкий, член-корреспондент Российской академии наук,
академик Российской академии образования,
ректор Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов,
заведующий кафедрой философии и культурологии,
доктор культурологических наук, профессор

Гусейнов А. А.

Г96 **Философия — мысль и поступок : статьи, доклады, лекции, интервью. — СПб. : СПбГУП, 2012. — 840 с. — (Почетные доктора Университета).**

ISBN 978-5-7621-0668-9

В книге публикуются избранные научные труды выдающегося отечественного философа, академика Российской академии наук, директора Института философии РАН А. А. Гусейнова. В издание включены работы ученого о назначении философии, о культуре, политике и морали. Академик А. А. Гусейнов первым в отечественной философии исследовал золотое правило нравственности. Он развивает концепцию негативной этики, с точки зрения которой моральный абсолютизм приобретает действительность в форме категорических запретов. А. А. Гусейнов считает, что философия представляет собой единство гносеологии и этики; будучи особой формой познания, она является также определенной жизненной позицией.

Отдельный раздел книги составили лекции и выступления А. А. Гусейнова в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов, почетным доктором которого он является. Книга, вышедшая в серии «Почетные доктора Университета», адресована ученым, преподавателям, студентам, а также широкому кругу читателей.

ББК 87

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович

ФИЛОСОФИЯ — МЫСЛЬ И ПОСТУПОК

СТАТЬИ, ДОКЛАДЫ, ЛЕКЦИИ, ИНТЕРВЬЮ

Ответственный редактор *И. В. Петрова*; дизайнер *В. Б. Клоков*;
технический редактор *Л. В. Климкович*; редактор *Я. Ф. Афанасьева*,
корректоры: *О. В. Афанасьева*, *Т. А. Кошелева*, *О. Л. Говорина*

Подписано в печать с оригинал-макета 12. Формат 60×84¹/₁₆. Гарнитура JournalC
Усл. печ. л. 52,5. Тираж 1000 экз. Заказ №

Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов
192238, Санкт-Петербург, ул. Фучика, 15

Отпечатано в ГУП «Типография «Наука», 199034, Санкт-Петербург, В. О., 9-я линия, 12

ISBN 978-5-7621-0668-9



9 785762 106689

© Гусейнов А. А., 2012

© СПбГУП, 2012

ОБ АБДУСАЛАМЕ ГУСЕЙНОВЕ

I

Автор этой книги — Абдусалам Абдулкери-мович Гусейнов — выдающийся российский ученый, чья многогранная исследовательская, педагогическая и организаторская деятельность является ярким примером самоотверженного служения России, науке и культуре. Академик А. А. Гусейнов — почетный доктор Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов. Присвоение данного звания — высшая из возможных форм выражения отношения к личности современника со стороны нашего университетского сообщества. Это — официальное признание живущего среди нас человека в качестве олицетворения университетских ценностей.

Возможно, стать почетным доктором не так уж и важно для самих лауреатов данного звания. К моменту избрания у них всегда уже имеются титулы и регалии, значительно более престижные. К тому же быть почетным доктором — это некие хлопоты, траты личного времени, никогда не компенсируемые материально. Академики Дмитрий Лихачев, Наталья Бехтерева, Николай Платэ; композиторы Георгий Свиридов и Андрей Петров, музыкант Мстислав Ростропович, поэт Андрей Вознесенский, кинорежиссер Эльдар Рязанов, балетмейстер Борис Эйфман и другие выдающиеся личности соглашаются стать нашими почетными докторами, исходя из понимания своего долга перед юными поколениями, вступающими во взрослую жизнь.

Они знают, что нужны нам. Ведь миссия Университета — возвращать личности. А без примеров, символов, идеалов это невозможно. Возвращать в нашем случае означает: содействовать, помогать, создавать условия. Разумеется, это требует активности и, как отмечает А. А. Гусейнов, «никто не может решить за человека, ради чего ему жить». И задача Университета в этой связи — снабдить юношей и девушек материалом для соответствующих размышлений, достойными образцами для подражания. И научные труды, и жизнь, и личность академика Гусейнова являются в данном плане замечательным примером.

Недавно один из видных творцов мировой истории, наш соотечественник пошутил: «после смерти Махатмы Ганди и поговорить больше не с кем». Между тем, если искать всерьез, то десятка полтора собеседников достойного уровня сегодня можно найти в Москве. Каждый месяц они собираются вместе на Волхонке, на заседаниях ученого совета Института философии РАН: Степин, Ойзерман, Лекторский, Межуев... Но уж если хотите беседы по проблематике Ганди, содержательного разговора о ненасилии, нравственном самосовершенствовании, постарайтесь встретиться с Гусейновым — это именно тот человек, для которого эти вопросы стали предметом и теоретических размышлений, и личного выбора..

Юному читателю, студенту, берущему эту книгу в руки, следует знать, что Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов (друзья и коллеги зовут его Саламом Керимовичем) оказался тем, кого ярчайшие мыслители России избрали своим лидером, вверили в его руки руководство институтом, уникальным по историческому вкладу в мировую гуманитарную мысль, составу сотрудников, интеллектуальной атмосфере и творческому потенциалу.

Написать о А. А. Гусейнове что-то новое нелегко. Биографические сведения о его деятельности отражены не только в Интернете, но и в современных философских энциклопедиях*: академик РАН наряду с руководством Институтом философии РАН заведует кафедрой этики в МГУ им. М. В. Ломоносова и кафедрой политической этики в Государственном академическом университете гуманитарных наук. Пригласить профессора Гусейнова для чтения лекций считают за честь

* См., например: *Алексеев П. В.* Философы России начала XXI столетия: биографии, идеи, труды : энцикл. слов. М., 2009. С. 143–145; *Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова.* М., 2009. С. 166–167; *Русская философия : энцикл. / под общ. ред. М. А. Маслина.* М., 2007. С. 137.

ведущие университеты мира: Университет им. Гумбольдта (Берлин), Карлов университет (Прага) и др.

Абдусалам Абдулкеримович является автором более 500 научных и научно-популярных работ. Основные среди них: «Этика Аристотеля» (1984), «Золотое правило нравственности» (1979, 1982, 1988, переведена на несколько языков), «Введение в этику» (1985), «Краткая история этики» (написана совместно с немецким профессором Г. Иррлитцем, переведена на китайский и сербский языки), «Великие моралисты» (1995), «Философия. Мораль. Политика» (2002), «Античная этика» (2003, 2011), «Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней» (2009). Его учебник «Этика» (написанный совместно с Р. Г. Апресяном) многократно переиздан уникальными для нашего времени тиражами. Среди учеников А. А. Гусейнова — 11 докторов и более 40 кандидатов наук.

Академик А. А. Гусейнов отмечен Государственной премией РФ в сфере науки и техники (2003), дипломом ЮНЕСКО (1996) и другими знаками отличия. Он — член Совета при Президенте РФ по науке, технологиям и образованию, главный редактор журнала «Общественные науки», «Философского журнала», ежегодника «Этическая мысль», член редколлегий журналов «Вопросы философии», «Философские науки» и др.; председатель диссертационного совета, соредактор энциклопедического словаря «Этика» (2003); заместитель председателя научно-издательского совета «Новой философской энциклопедии» в 4 томах (2000–2001).

Об Абдусаламе Абдулкеримовиче написаны замечательные очерки его коллегами Р. Г. Апресяном* и П. С. Гуревичем**. Ему посвящены юбилейные сборники (Старые новые проблемы этики. М., 1999; Философия и этика. М., 2009). Эти работы во многом способствуют пониманию его трудов. Но в первую очередь следует рекомендовать молодежи, конечно, труды самого автора.

* Апресян Р. Г. Абдусалам Гусейнов. Очерк творчества // Философия и этика : сб. науч. тр. к 70-летию академика А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 35–60; Он же. Три понятия морали Абдусалама Гусейнова // Российская философия продолжается: из XX века в XXI / под ред. Б. И. Пружинина. М., 2010. С. 258–311.

** Гуревич П. С. Очерки об академике А. А. Гусейнове. Очерк первый. «Достиг ли я в раздумьях совершенства?» // Философия и культура. 2010. № 9. С. 7–16; Он же. Очерки об академике А. А. Гусейнове. Очерк второй. «Путеводительный маяк» // Там же. № 10. С. 11–20; Он же. Очерки об академике А. А. Гусейнове. Очерк третий. «Животворящие святыни» // Там же. № 11. С. 17–25.

II

В данной книге собраны избранные работы академика А. А. Гусейнова в «малом» жанре (статьи, публичные лекции, доклады, выступления, интервью) за последние 10 лет и тексты всех его выступлений в нашем Университете. Охватывающие широкий круг философско-гуманитарных проблем и часто связанные с тем или иным конкретным поводом, они, тем не менее, характеризуются внутренней цельностью. Единство им придает, конечно, сам автор со свойственной ему продуманностью мысли и ясностью стиля, но прежде всего оно связано с запечатленным уже в названии книги авторским пониманием философии.

По мнению Абдусалама Абдулкеримовича, философия — не только род познания, одновременно с этим она является также и определенной жизненной позицией. Философия исследует технику интеллектуальной деятельности, учит правильно мыслить. И она же охватывает цели человеческой деятельности, ее смысл, учит достойно жить. Однако, как подчеркивает автор, и техникой мысли, и целями деятельности занимается не только философия. Неповторимое своеобразие последней и ее уникальное место в культуре состоит в том, что она соединяет одно с другим: правильную мысль с достойной жизнью. Отсюда — и особое место философии в духовном пространстве, которое располагается между наукой и теологией, и особое место этики в составе самой философии, которая, будучи особой ее частью (наряду с онтологией и логикой), является также ее изначальным внутренним пафосом. Автор своим подходом возрождает первоначальный смысл и античный образ философии, что, разумеется, никак не отрицает ее современный статус профессионального занятия.

Оставаясь академическим делом, философия имеет общекультурное значение. Она занимается вопросами, которые не могут не интересоваться любого мыслящего человека. В этом смысле она является предметом всеобщего внимания и интереса. Важнейшим каналом выхода философии в практику является этика, которая в своей основе и есть не что иное, как практическая философия. Исходя из такого понимания, А. А. Гусейнов рассматривает мораль как форму индивидуально ответственного существования человека, реализующую разумность его бытия, его глубинную личностную основу — мораль выражает субъектность индивида. С этой точки зрения особый интерес представляют его концепция негативной этики, а также новая интерпретация золотого правила нравственности как выражения автономии личности.

Моральные ценности претендуют на абсолютность — такова логика морального сознания. Вне этой претензии они лишаются своей специфики и тогда остается непонятым, для чего вообще мораль существует. Как сказано в Библии, всякие попытки смешать добро со злом — от лукавого. В реальной жизни они, конечно, всегда тесно переплетены, и отделить одно от другого бывает трудно, иногда даже невозможно. Однако сами эти понятия имеют смысл, «работают» только тогда, когда мы мыслим добро и зло в идеальной перспективе их несовместимости. Да, в нашем несовершенном существовании мы часто не можем отделить зерна от плевел, но мы прекрасно знаем, что это — разные вещи. Один из труднейших вопросов этической теории, соотнесенный с наиболее напряженной точкой моральной практики, состоит в следующем: как человек может действительно обнаружить свою моральную сущность, имея в виду абсолютность противостояния добра и зла? Говоря по-другому, где и как он может явить себя в своей суверенности и безусловности? Ответ, который предлагает академик А. А. Гусейнов, сформулирован так: областью практики, в которой человек обнаруживает свою моральную автономию, является следование запретам, принимаемым им (задаваемым самому себе) в качестве безусловных. Согласно основному тезису концепции негативной этики мир моральных абсолютов, понятых в их адекватном (а именно — обязывающем!) значении, совпадает с категорическим запретом на определенные и совершенно конкретные поступки, два из которых («не убий» и «не лги») стали основой общечеловеческого гуманизма.

Изложенное понимание морали получает продолжение и подтверждение в ходе анализа золотого правила нравственности. Как известно, с именем Гусейнова связана сама тематизация золотого правила нравственности в отечественной этике и публицистике в начале 1970-х годов. В лекции, прочитанной на эту тему в нашем Университете, Абдусалам Абдулкеримович вносит ряд новых моментов. Подчеркнув, что формула золотого правила построена на сочетании двух модальностей и соответственно двух грамматических наклонений (повелительного и условного), академик Гусейнов рассматривает его как механизм нравственного самообязывания действующего индивида. Это правило, которое человек, стремящийся быть на уровне морали, предъявляет к самому себе (а не к другим) и которое обязывает его брать ответственность на себя, не прятаться за внешние нормы, а самому вырабатывать норму своего поступка. Золотое правило, как считает Гусейнов, по сути дела говорит о том, что нет никаких правил,

следование которым способно снять или даже смягчить полную ответственность человека за решения, которые он принимает, и поступки, которые он совершает. Поэтому, по мнению автора, негативная формула золотого правила (не делай другим, чего ты не хотел бы, чтобы они делали тебе) является более совершенной в том отношении, что точнее выражает его суть.

Еще один тематический блок книги посвящен соотношению морали и политики. Автор проводит мысль, что мораль и политика связаны между собой гегелевской логикой узловых линий мер — как различные качественные состояния одной и той же реальности человеческого существования. Мораль представляет собой форму индивидуально-ответственного существования людей в качестве автономных личностей, политика — форму совместного ответственного существования граждан. Такой взгляд он резюмирует во взаимно соотнесенных тезисах: мораль — политика индивидуальной жизни, политика — мораль коллективной жизни. Политика продолжает и дополняет мораль там, где у последней не хватает средств, где индивидуальное бытие трансформируется в коллективное и начинают довлеть интересы целого. Этот взгляд, который автор аргументирует, в частности, апеллируя к урокам Аристотеля, ценен тем, что отсекает как морализирующий подход к политике, так и не лишённую цинизма точку зрения о моральной нейтральности политики.

К теме «мораль и политика» прямо примыкает проблема насилия и ненасилия, которая стала своего рода визитной карточкой автора. Отвечая на критику и едва ли не всеобщее недоумение по вопросу о том, как можно отстаивать идею ненасилия в мире, который во многих отношениях насилие только и держится, Абдусалам Абдулкеримович отмечает, что это утверждение является доводом скорее в пользу позиции ненасилия, чем против нее. Действительно, в мире насилия много и оно постоянно умножается, уже давно достигнув опасных для самого существования человечества размеров. Но его потому и много, и потому оно умножается, что насилием не удастся решить ни одну проблему. Насилие только углубляет и расширяет конфликты, углубляя и расширяя тем самым и собственные масштабы. Насилие всем своим опытом аргументирует против самого себя. Есть только одно средство против насилия — отказ от него. И если на пути такого отказа еще стоят мощные экономические, социальные и иные причины, то ничто не мешает реализовать его в качестве нравственной позиции.

Отдельно и особо надо сказать о цикле работ академика Гусейнова, посвященных диалогу культур и созданных автором в рамках его активного участия в Международных Лихачевских научных чтениях, проводимых СПбГУП. В них сформулирован ряд положений, сделаны уточнения и конкретизации, которые обогащают диалог культур как практически ориентированный гуманистический проект. В реальной жизни взаимодействуют, вступают в диалог, как подчеркивает автор, а) не культуры, а отдельные люди, принадлежащие к тем или иным культурам и несущие их в себе, и б) не по поводу их принадлежности к той или иной национально-религиозной культуре, а по каждый раз конкретным, взаимно их волнующим и реально их соединяющим проблемам. Что касается зоны прямых взаимоотношений и возможных столкновений индивидов в качестве представителей определенных, цивилизационно выраженных культур, то речь идет об узкой области символических действий в речах и поступках, которые вполне поддаются сознательному регулированию и контролю в рамках норм и практики человеческой взаимоуважительности. В связи с этим автор высказывает перспективную гипотезу, согласно которой диалог культур можно рассматривать по аналогии (модели) межличностных отношений, и формулирует ряд ограничений, обеспечивающих его продуктивность. Одно из таких ограничений, в частности, заключается в том, чтобы вынести за рамки диалога культур вопрос об их ценностном статусе и сравнительной оценке уровня развития.

Интереснейшей представляется также идея о перспективе глобальной общности людей, которая по мысли академика А. А. Гусейнова может быть только посткультурной (сверхкультурной) стадией; она не только не отменяет реально существующее и принципиально несводимое друг к другу многообразие культур, но лишь при их сохранении и на их основе оказывается вообще возможной. В рамках такого взгляда сам диалог культур предстает как форма выявления, сохранения и закрепления их многообразия.

III

Жизненный путь А. А. Гусейнова особо поучителен для молодежи.

Оказывается, в нашем перевернутом с ног на голову мире, где карьеры делаются путем попраiania закона, обманом, бесчестными махинациями и присвоением чужого, вхождением в «кланы» и предательством «своих», где вверх по вертикалям власти и табелям о рангах карабкаются

персонажи, глумящиеся над выстрадавшими человечеством ценностями, где обезумевшие от баснословных прибылей и безнаказанности СМИ предают осмеянию элементарные понятия нравственности, — в этом свихнувшемся мире находятся личности, строящие свою жизнь на совершенно других основаниях. Он — один из лидеров сообщества истинных российских гуманитариев, не предавших свои идеалы, свои ценности в наше весьма непростое время.

Интересно понять: откуда подобные удивительные люди берутся? И как нужно жить, работать, чтобы тебе доверили возглавить столь уникальный интеллектуальный центр, как Институт философии РАН?

Академик Гусейнов — уроженец лезгинского селения Алкадар в Дагестане, родился 8 марта 1939 года. В Алкадаре тогда было около 80 дворов. Это небольшой предгорный аул, к которому не было автомобильной дороги. Там отсутствовали электричество, радио, газ и другие блага цивилизации. Посторонний человек был большой редкостью. Тем не менее тухум Гусейнова — род Алкадарских — больше 200 лет знаменит своей любовью к знаниям. Прадед академика Абдуллах основал в 1838 году первую среди лезгин богословско-светскую школу. Ярчайшим представителем этого рода был ушедший из жизни в 1910 году его двоюродный дед выдающийся просветитель, историк, ученый-гуманитарий Гасан-эфенди Алкадарский, перу которого принадлежит известный и переиздающийся в наше время труд «Асари Дагестан». Среди других его значительных произведений — «Диванал-Мамнун» и «Джираб ал-Мамнун» — памятники дагестанской культуры. О Гасане Алкадари написаны книги, диссертации, празднуются его юбилеи.

В роду Алкадарских считалось необходимым учиться. В результате его представители добились замечательных успехов в образовании, культуре, науке, медицине и т. д. Можно упомянуть в этой связи конструктора подводных лодок Генриха Гасанова, композитора Готфрида Гасанова, врача Селима Алкадарского, востоковеда Амри Шихсаидова, поэта Ибрагима Гусейнова и др.*

С 1946 по 1956 год Абдусалам Гусейнов учился в русской средней школе в поселке Избербаш, отдаленном от родительского дома на 150 км. Русским языком овладел, только поступив в школу. В Избербаше сначала жил у своего дяди Имама, последние четыре года — в школе-интернате...

* Настоящее время : федер. газ. URL: <http://gazeta-nv.ru>

Очень интересно, как сам академик Гусейнов относится к своим корням, истокам. Кто-то, может быть, сказал бы: «трудное детство». Он же принимает свою судьбу с благодарностью. Для Салама Керимовича важно совсем другое: «Я недавно прочитал, что одна известная чеченка сказала: «Быть чеченкой в Москве — это большая ответственность». Я ее понимаю. Так было всегда: если ты что-то делаешь плохое, то это падает на род и на народ»*.

И не случайно сегодня интеллигенция Дагестана гордится А. А. Гусейновым как обладателем огромного интеллектуального и духовного богатства, которое не подвержено кризисам, девальвации, рыночным катаклизмам. В нем многие видят ценностный ориентир для молодежи**. Его пример говорит: «Среди вас много таких, как я, дерзайте!» Земляки считают Салама Керимовича своей национальной гордостью, человеком, чья трудоспособность и талант прославили Дагестан***.

Между тем, по меткому замечанию одного из коллег, Салам Керимович подтвердил своей жизнью суждение Ж. Озорио: «Слава бежит от того, кто за ней гонится, и, наоборот, следует за тем, кто не обращает на нее внимания и не ищет ее». Гусейнов никогда в жизни не продвигал себя в начальники, никого не расталкивал локтями, не пользовался протекцией. Сын деревенского учителя, в младенчестве днями напролет сидевший на подоконнике в классе своего отца, где занятия шли одновременно с детьми разных возрастов, он отлично окончил школу, поехал в далекую Москву, поступил на философский факультет МГУ, блестяще его закончил, остался в аспирантуре на ставшем родным факультете, защитил кандидатскую и докторскую диссертации... «Никаких трагедий в моей жизни не было. Да и драм тоже. Моя жизнь может быть названа даже скучной, плавной, в ней нет спадов, подъемов, особых встреч, расхождений, ситуаций на грани жизни и смерти, авантур»****. Вот так: никого не подкупал, никого не убил, ничего не приватизировал. Просто работал каждый день: ходил в библиотеку, читал, много думал, писал и... стал академиком, директором уникального научного центра.

* Зубец О. П. Интервью с академиком РАН Абдусаламом Абдулкеримовичем Гусейновым // Философия и этика : сб. науч. тр. к 70-летию академика А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 14.

** Лезги ким с Майрудином Бабаховым. URL: <http://lezgikim.narod.ru>

*** Чествование академика А. А. Гусейнова в Сулейман-Стальском районе : материалы официального сайта Сулейман-Стальского района Республики Дагестан. URL: <http://www.suleman-stalsky.ru/?com=articles&page=article&id=993>

**** Философия и этика : сб. науч. тр. к 70-летию академика А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 23.

Разумеется, хорошо знающие Салама Керимовича люди рисуют его портрет яркими красками. Говорят о мощи интеллекта, вызывающе-новаторском подходе к устоявшимся проблемам, позволяющем в нужных случаях выходить за рамки существующих методологических канонов. Отмечают особую погруженность в свой внутренний мир и при этом — простоту и естественность общения с другими людьми, неназойливую, но очень эффективную коммуникативность. Р. Г. Апресян отмечает присущие А. А. Гусейнову сдержанность и спокойствие, за которыми скрываются динамичность и неутомимость. П. С. Гуревич пишет о «чуть приметной меланхоличности», но тут же отмечает, что А. А. Гусейнов в научных дискуссиях «мгновенно ухватывает логику вопроса», «стремительно и всеохватно входит в пространство чужой мысли» и далее формулирует очень интересный тезис по поводу автора данной книги: «подлинный драматизм человеческому бытию придает неукротимое искание истины, с которым вряд ли сравнятся медийная слава или амурные приключения»*.

В Гусейнове на редкость органично сочетаются отсутствие «философской спеси» и чувство собственного достоинства. По его теории в понятие нравственного человека входит недовольство собой. Но это — теория. Между тем в среде философов, как иронично отмечает П. С. Гуревич, «каждого второго душит жаба нарциссизма» и философское убеждение крайне редко переходит в соответствующее личностное качество. У Салама Керимовича и то и другое неразрывны. Для него характерно высказывание: «В силу каких-то особенностей я больше люблю слушать, чем говорить»**. Характерна и его шутка: «У нас с философией неразделенная любовь: я ее очень люблю, а она меня просто жалеет».

Говоря о Гусейнове, коллеги вспоминают известный тезис о том, что «после 40 лет мы сами ответственны за свое лицо». Очевидно, что академик являет и в этом плане пример исключительной ответственности. И вот еще одно интересное наблюдение товарища по работе: «По институтской лестнице поднимается Салам Керимович. В руках у него — головной убор. Как говорится, ничего особенного. Но этот образ появляется у меня тотчас же, как только я начинаю погружаться в его тексты. Человека, который полагает, что, войдя во вверенное ему учреждение, он обязан снять шляпу, отличает внутренний аристократизм. Этому ни где не учат...»***

* Гуревич П. С. Очерки об академике А. А. Гусейнове. Очерк первый. С. 10.

** Философия и этика. С. 32–33.

*** Гуревич П. С. Очерки об академике А. А. Гусейнове. Очерк первый. С. 10.

Вообще-то каждый воспитанный европеец снимает головной убор в помещении. Это нормально. Но мне данный образ академика А. А. Гусейнова очень нравится — философ, снимающий шляпу у входа в храм философии.

Университетские коллективы располагают своими возможностями выражения почтения. Выпуск данной книги — реализация одной из таких возможностей. И, конечно, полезное дело. Ведь пока у таких книг есть читатели — не все для России потеряно. Есть надежда на восстановление и приумножение былого величия.

Александр Запесоцкий,
*ректор СПбГУП, член-корреспондент Российской
академии наук, академик Российской академии образования,
доктор культурологических наук, профессор,
заслуженный деятель науки РФ*

I. О НАЗНАЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ: МЕЖДУ НАУКОЙ И РЕЛИГИЕЙ*

Философия как наиболее абстрактная наука находится на пределе знания. Отсюда — попытки выразить ее специфику через обозначение того, чем она не является. Ведь, как установил еще Парменид, «отрицательные определения подобают началам и границам»**. При рассмотрении предметности философии исключительно трудной и важной задачей является именно обозначение границ, проведение демаркационных линий между нею и наукой, а также между нею и религией и теологией. Бертран Рассел назвал философию ничейной землей, расположенной между наукой и теологией***. Это утверждение — больше чем яркий образ, обходящий трудность определения философии. Оно выражает также существо дела, состоящее в том, что философия имеет двуединую природу:

* Доклад на V Всероссийском философском конгрессе (?? августа 2009 г., Новосибирск). Опубликовано: ??.

** Фрагменты ранних греческих философов / ред. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 278.

*** «Между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия» (Рассел Б. История западной философии. Ростов н/Д, 2002. С. 6).

одной частью она родственна науке, другой частью — религии. Она апеллирует к разуму, является особым родом знанием о мире, и это роднит ее с наукой. В то же время философия есть особым родом практическое отношение к действительности, образ жизни, убеждение, верование, она занимается аксиологическими проблемами, которые являются скорее делом выбора, чем знаний, и это роднит ее с религией и теологией.

1. Многообразие определений философии можно распределить между этими двумя отмеченными крайностями. Как пишет В. С. Соловьев: «прежде всего мы встречаемся с двумя главными, равно друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому философия есть *только* теория, есть дело *только* школы; по второму она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже школы. По первому понятию философия относится исключительно к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства...»* Сам Соловьев исходил из идеала целостного человека в единстве его познавательных, волевых и эмоциональных способностей и идеала цельного знания в единстве его теоретических, нравственных и эстетических аспектов. Отвлекаясь от конкретных учений Соловьева, следует признать, что он несомненно прав в одном: специфичным для философии для понимания ее своеобразия является не познавательно-теоретическое отношение к миру и не практически-ценностное отношение к нему, а их единство, связь, синтез. Поиск адекватных форм такой связи составляет собственное дело философии, ее основное усилие, которое и отличает ее от ближайших соседей — науки и религии — и определяет характер отношения к ним.

Одним из труднейших и, быть может, самым неприятным из вопросов, которые обращены к человеку, профессионально занятому в области философии, является вопрос о том, для чего нужна философия.

* Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 179.

Обычный и наиболее убедительный ответ состоит в том. Что философия учит правильно (логически строго, методически последовательно, критически и т. д.) мыслить. Его предпочитают те специалисты, которые понимают философию как род познания. Философы-моралисты добавляют к этому, что философия учит достойно жить, задает правильный порядок ценностей. Оба эти утверждения верны, но не специфичны.

Философия, конечно, учит правильно мыслить. Она даже определяется некоторыми авторами как мысль о мысли. Однако правильно мыслить учит не только философия. Скажем, наряду с философской логикой существует еще математическая логика. Кроме того, каждая наука является своей собственной школой мысли и чаще всего обходится без прямой опоры на философию.

Далее, философия непременно включают в свое содержание этику и доводит свое понимание мира до формулирования (а часто и культивирования) этико-нормативных программ деятельности. Она имеет претензии учить правильной жизни. Но не одна философия учит правильной жизни. Есть еще религиозная этика — в первую очередь она. Есть еще то, что называется прикладной этикой. Есть традиционно складывающиеся и поддерживаемые обычаями каноны поведения. Существуют и другие факторы, которые формируют привычные представления и поведенческие схемы того, что считается правильной, достойной жизнью. Голос философии в данном случае не является ни исключительным, ни привилегированным.

Специфика философии заключается не в том, что она исследует канон мышления. И не в том, что она формулирует программу достойной жизни. Она состоит в соединении одного с другим. Философию интересует такое знание о мире, которое может быть трансформировано в поведение, еще точнее — которое может иметь для человека прямой жизненаправляющий смысл. Философия имеет дело с нравственным, ценностным содержанием человеческой жизни, но только в той мере, в какой оно может быть разумно осмыслено и рационально аргументировано, в какой оно связано с ориентированным на истину познанием и вытекает из него.

В предметное поле философии входят и изначально-объективные и конечно-целевые основы бытия, но и то и другое только в аспекте разумно-ответственного существования человека и в качестве моментов такого существования. Скажем, начальными основами мира занимаются и частные науки, когда, например, они исследуют происхождение вселенной или генетические основы живого. Философов, в отличие от них, интересует не вообще мир, а «умное место» в нем, такие первоосновы бытия, которые могут быть только помыслены и нацеленность на которые составляет единственную достойную основу разумного способа поведения. Что касается конечных целей человека, в особенности вопросов о его посмертной судьбе, то они составляют сферу особого интереса религии. Философия же рассматривает их в той мере, в какой они зависят от собственных, обусловленных истинными знаниями суждений и действий самого человека. Словом, располагаясь между наукой и религией, философия соединяет начальные основы сущего, которые открываются в познании, с конечными целями человеческого существования, которые формулируются в качестве нормативной программы.

2. Считается, что слово «философия» придумал Пифагор для обозначения того дела, которое именуется так вплоть до настоящего времени. Себя он назвал философом (любителем мудрости) или, лучше сказать, всего лишь философом — в отличие от тех, кого прозвали мудрецами (Семи Мудрецов). К нему же восходит ставшее классическим выделение трех образов жизни — чувственного, практического и созерцательного. По мнению Пифагора, высшим в этом ряду является созерцательный образ жизни; он свойствен философам, поэтому они самые счастливые люди. Философия возникает не просто как новый род занятий. Она несла с собой новое понимание жизни, новый порядок ценностей. Философско-созерцательный образ жизни не был тождествен бездействию. Он был связан с утверждением особой — мыслительной, познавательной, теоретической — формы деятельности.

Философия рассматривала в качестве самоценной формы жизни такое деятельное существование, которое основано

на правильных суждениях и может быть оправдано перед разумом. Это было общее убеждение всей античной философии, а не только ее отдельной школы, связанной с именем Сократа, хотя в ней оно получило наиболее последовательное выражение. Оно было свойственно и Аристотелю, и Эпикуру, и стоикам. Даже школы этического гедонизма, хотя и на свой особый манер, признавали самоценность философии. Философия связывала божественную мудрость в ее максимально возможной для человека степени с активностью разума и как источника истинных знаний, и как руководящего начала в системе мотивов деятельности.

Древние расчленяли философию на физику, этику и логику. Это не только три части (аспекта) философии; они представляют собой (также) три вехи ее античной истории. Античная философия началась как натурфилософия, получила развитие как полисная этика и завершилась как логика. Соответственно этим содержательным акцентам менялись также доминанты философски совершенного образа жизни: первоначально он отождествлялся с натурфилософским знанием, затем, начиная с софистов и Сократа, — с разумной организацией жизни в форме совершенного полиса, а в послеаристотелевской философии — с философской мудростью в собственном смысле слова.

С точки зрения понимания сути античной философии и ее особого места в жизни человека особенно показательным является неоплатонизм. В случае Плотина сама философия выступает в качестве совершенной человеческой практики. Речь шла уже не о том, что совершенство достигается через посредство философии, а о том, что она, философия, сама и есть воплощение совершенства, счастье в его высшей форме. Счастье, считает он, нельзя связывать с публичной деятельностью, вообще с поступками. Оно «порождается деятельностью души, суть которой — мышление; именно оттуда и возникает счастье»*. Плотин предлагает свою философию в качестве пути к счастью. Теперь уже ясно, что нужно делать, чтобы достичь божественных высот, — нужно стать философом в платиновском значении и содержании этого термина. Созданная Платином картина мира включала его

* Плотин. Эннеады. Киев, 1996. С. 30.

философию в качестве вершины, единственного нравственно достойного способа существования. Тем самым философия постулировала себя в качестве самодовлеющего занятия. Она потеряла интерес к миру хотя бы как к базису, делающему возможным ее собственное существование. И это был ее конец.

3. Постантический развитие философии, оформившееся в особый этап, получивший впоследствии название средневекового, существенно связано с религией и теологией. Отношение между ними в целом характеризуется формулой, согласно которой философия оказалась в подчинении у теологии. Если даже не соглашаться с широко принятой, выработанной квалификацией средневековой философии как служанки богословия, несомненным является то обстоятельство, что в отношениях между ними в ту эпоху на первом месте стояло именно богословие, а философия была от него зависима. Философия стала религиозной. Она разворачивала свое содержание в рамках Священного Писания, признание истинности которого считалось условием адекватного философского познания.

Возникает вопрос: почему философия попала в услужение теологии? Обычно, когда говорят о соотношении философии и теологии в рамках христианства, обращают внимание на то, что теология нуждалась в услугах философии для того, чтобы дополнить веру знанием, перевести христианские откровения на научно-доказательный язык и тем самым более прочно, надежно закрепить их в общественном сознании. Это объясняет, зачем теологии и церкви понадобилась философия. Ну а философия — она-то зачем согласилась на такую роль? Поставив знания на службу религиозной вере, не изменила ли она себе? В действительности у философии были свои причины для того, чтобы находиться в пристяжке с теологией, принять отведенную ей служебную роль. Античная философия умерла естественной смертью. Эдикт Юстиниана от 529 года о закрытии Афинской академии был лишь констатацией этого факта.

Философия подписала себе приговор тем, что отказалась от своего предназначения быть школой мудрости, осветить знанием путь к нравственно достойной жизни. Она осталась без

собственного предмета и без внимания со стороны общества, даже без того внимания, которое приобретает форму насмешки. Постантичная философия, следовательно, была возможна только в той мере, в какой она была способна предложить новую общезначимую утопию, другое понимание мудрости и пути к ней. Философия не смогла решить эту проблему собственными средствами. Недостающее ей смысложизненное начало философия нашла в христианской религии. Точнее даже сказать, не она нашла, а ее нашли, средневековый симбиоз философии и религии сложился прежде всего как движение со стороны религии, точнее говоря, со стороны церкви, которая оформилась и как вероучение и как религиозный институт и тем самым распространила свою власть также на интеллектуальную сферу.

Христианская религия с ее утопией посмертного воздаяния и райского счастья оказалась для философии спасительной. Последняя нашла в ней точку приложения и смысл своих познавательных устремлений. Через церковь философия вышла из самоизоляции, вернулась в общество в качестве жизненно значимой интеллектуальной силы. Поэтому не совсем точным, по крайней мере неполным, является утверждение, что философия находилась в услужении у теологии. Они действовали в паре. В рамках средневекового мышления теология была утопическим продолжением философии. Теология взяла на себя ответственность за всю ту проблематику, которая определяла моральный пафос и высшее моральное предназначение философии, оставив на долю последней их интеллектуальное обслуживание. С некоторым огрублением можно сказать: вопросы о смысле и целях деятельности, задающих перспективу человеческого бессмертия, стали компетенцией теологии, вопросы о доступных человеку средствах их достижения — компетенцией философии. Если исходить из античного представления о трехчастной структуре философии, то метафизика и этика и в значительной мере физика попали в преимущественное ведение теологии (исследовательские перспективы философии были здесь жестко и прямо ограничены догмами религии), а логика стала почти синонимом философии. Философ стал схоластом.

Взаимоотношения философии и теологии в средневековом мышлении, разумеется, не ограничиваются тем, что сказано выше. Они были намного богаче. Мы подчеркиваем лишь один весьма существенный момент: философия в системе общественного сознания европейского средневековья заняла иное место, чем в античную эпоху, и это решающим образом зависело от того, какую роль она играла в удовлетворении тех духовных запросов людей, которые связаны с высшими целями и ценностями, поисками совершенных форм жизни. Если в Античности философ представлял в качестве человека, блаженствующего в равном самому себе состоянии духа, будь то первая эвдемония Аристотеля, атараксия Эпикура, апатия стоиков, то теперь он явился в образе ученого схоласта.

4. Философия Нового времени ориентирована на рациональность, на познание природы, эксперимент, она выступает преимущественно как научная методология. Ее новый статус определяется тем, что если в прежнюю эпоху она работала в паре с теологией, то теперь — в теснейшем союзе с наукой. Еще более существенно то, что совершенно иным стал сам характер связи философии с наукой. Религия и теология возникают и существуют по своим законам, мало зависящим от философии: кто бы и как бы ни доказывал, что античная философия содержала в себе предпосылки монотеизма, вела к нему, несомненным фактом является то, что ни Моисей, ни Иисус Христос никакого отношения к античной философии не имели. Первый жил намного раньше, чем возникла греческая философия, а второй остался в стороне от нее до такой степени, что даже не слышал о ее существовании. Что же касается науки, то она возникает через посредство философии и в некоторых своих существенных частях из самой философии. Многие выдающиеся философы этой эпохи, такие как, например, Декарт, Лейбниц, Кант, были также выдающимися учеными, а ученые считали свои исследования философскими.

Философия стояла у истоков современной науки*, явилась ее теоретической санкцией и духовным базисом. Она, во-первых,

* Конкретный, исторически развернутый анализ соотношения философии и науки дан в книге В. С. Степина «Теоретическое знание», особенно в гл. I,

обосновала идею, согласно которой природа является последней реальностью в том смысле, что содержит свою причину в себе и подчиняется неизменным (никем не отменяемым) законам. Во-вторых, сформулировала идею научного метода как всеобщего пути к знанию — пути, доступного всем людям, поскольку они обладают разумом. В-третьих, наметила перспективу общественного прогресса, способного не просто решить экономические и социальные проблемы, а придать жизни научно организованную форму, реализующую неограниченные возможности человека. Словом, философия подняла науку на уровень деятельности, способной реализовать смысложизненные цели человека в их этически предельной завершенности. Если иметь в виду философский образ науки, место, которое последняя не без помощи философии заняла в системе человеческой жизнедеятельности, то можно сказать так: наука стала этико-аксиологическим продолжением философии подобно тому, как в предшествующую эпоху таким ее продолжением являлись религия и теология.

5. Философия Нового времени начинается с убеждения в освободительной силе знаний. Ф. Бэкон, один из ее родоначальников, написал «Новый органон», который, в отличие от старого (аристотелевского) органона, вдохновлявшего средневековую схоластику, ориентировал на познание природы, опытную науку. Он же написал «Новую Атлантиду», где изображена счастливая страна, в которой люди благоденствуют благодаря тому, что они через науку овладели силами природы. И когда Маркс в своем знаменитом одиннадцатом тезисе о Фейербахе провозглашает: «Философы лишь различным образом объясняли мир, задача же состоит в том, чтобы изменить его», то он говорит всего лишь о том, что наступил час воплощения идеалов философии. Изменение мира, которое приводит его к идеальному, совершенному состоянию, как раз и было этической сверхзадачей научно ориентированной философии.

III, IV (М., 2000); в ней выделяются три этапа развития науки: 1) математика; 2) конкретные науки, прежде всего естествознание; 3) технические науки. Наука Нового времени начинается со второго этапа.

Переход к Новому времени озарен коммунистическими утопиями, свойственный ему прогресс вдохновлен идеалом Просвещения. Конец Нового времени, если считать таковым XX век, отмечен антиутопиями. Ирония истории заключается в том, что именно утопические идеалы, воплотившиеся в действительность, обернулись антиутопией. Несомненный и философски значимый факт заключается в следующем. Новоевропейская цивилизация достигла колоссальных, просто фантастических успехов в овладении силами природы, умножении производительных сил общества, материальном благоустройстве жизни — таких успехов, которые превзошли все ожидания прошлого. Но это не сделало людей счастливыми. Успехи научного разума не трансформировались в разумность человеческого общежития. Материальный прогресс не привел к преодолению социальных конфликтов и духовно-нравственных деструкций. Ставка философии на достижение совершенного состояния человека и общества через научно-технические успехи, рационально обоснованное преобразование внешних условий жизни, оказалась битой.

Наука и техника достигли невероятных успехов, их будущие успехи наверняка окажутся еще более грандиозными. Наука и техника могут многое, невообразимо многое, но они не спасут мир — вот истина, с которой столкнулась сегодня философия и которую она начинает осознавать как свое глубокое заблуждение. Делез и Гваттари в своей работе «Что такое философия?» пишут о том, что «философия и наука идут противоположными путями»*. В такой резкой форме данное положение вряд ли можно принять, но значительная доля истины в нем есть. Философия начинает осознавать, что она не может свою нравственную, духовно-освободительную миссию переложить на науку.

6. Философия в настоящее время вновь оказалась на распутье, и это связано с необходимостью найти новую основу для соединения двух ее важнейших аспектов — познавательного и аксиологического. Если средневековый опыт союза философии и теологии закончился осознанием того, что решение этико-аксиологических проблем не может быть делом одной

* Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 162.

веры и требует опоры на твердые знания и активную миропреобразовательную деятельность, то развитие философии в опоре и теснейшем союзе с наукой в Новое время привело к выводу, что такого решения нельзя добиться также в рамках и средствами одного лишь познавательного-технологического прогресса. Об этих исторических шараханьях философии из одной — религиозной — крайности в другую — научную — хорошо сказал наблюдательный О. Шпенглер: «Некогда философия была служанкой наипотустороннейшей религиозности, теперь же возникает такое ощущение, что философия желала бы быть наукой, а именно критикой познания, критикой природы, критикой ценности... философия зависает между религией и специальной дисциплиной и оказывается в каждом случае определенной поразному, в зависимости от того, имеет ли автор в себе что-то от святителя и провидца или же является чистым специалистом и техником мышления»*.

Философ — не чистый специалист. И философ — не священник. Философия, конечно, не может не опираться на науку, не отталкиваться от ее твердой почвы. Но она тем не менее не ущемляется целиком в науку, а если и является наукой, то в каком-то особом — широком, переносном, одной ей свойственном смысле. Философия не может не двигаться, не подниматься в направлении, где она неизбежно упирается в религию. Но она при этом, разумеется, не может стать религией. Потому между прочим не может, что она опирается на науку, чувствуя себя связанной ее выводами. Если философия не может быть сведена к науке, так как она движется в направлении религии, то она не может быть религией, так как основывается на научном познании. Были философские учения, которые осознавали себя в качестве научных, тем не менее они не были таковыми — им недоставало для этого необходимой для науки фактичности и достоверности. Были философские учения, которые именуются религиозными, но и они не являются религиозными, ибо им недостает необходимой для религии парадоксальности, тайны, чуда. В строгом смысле, если говорить не об обозначении, а о существе дела, фи-

* Шпенглер О. Закат Европы. М. : Мысль, 1998. Т. 2. С. 319.

лософия не может быть ни научной, ни религиозной. Она может (и должна!) быть философской.

Философия потому и является философией, что она работает в промежутке между фактами науки и тайной откровения, необходимостью природы и мистикой жизни. Философия — сугубо человеческое дело. Ее назначение заключается в том, чтобы в рамках природной необходимости и сквозь нее прокладывать путь к предельным высотам человеческого совершенства. Где сегодня проходит этот путь — вот вопрос, который стоит перед современной философией.

С таким диагнозом согласятся не все. Сегодняшняя картина философских поисков разнообразна. Нетрудно найти специалистов, которые продолжают верить в духовный потенциал науки, связывая свои надежды с новым этапом научно-технологического развития, в частности с перспективами усовершенствования природы человека. Другой, все более расширяющийся, особенно в нашей стране, тренд философских размышлений связан с попытками найти новые основания и аргументы для союза с теологией. Постмодернистскую линию, о которой шла речь, в ее позитивной части можно понять как стремление переориентировать философию на искусство и литературу, что в значительной мере определяют ее язык и тематика. Все эти опыты в конкретных вариантах могут быть очень интересными, содержать ценные философские достижения и открытия. Однако как общие направления они не соответствуют тому вызову, который объективно брошен философии, и вряд ли способны вывести ее из кризиса и интеллектуального захолустья.

Сегодня, на мой взгляд, философия уже не может прятаться и прикрываться наукой, теологией, искусством. Она должна явиться обществу сама по себе, в полном сознании своей исключительной ответственности. Это она сможет сделать, если вспомнит, что ответственна не просто за истину, а за такую истину, которая одновременно является долгом, обозначает достойный путь жизни. Если, оставаясь родом познания, выступит одновременно образом жизни. При этом речь идет не просто об усилении

внимания к этике, а прежде всего и главным образом о моральном пафосе и предназначении философии в целом.

7. Говоря о предназначении философии, следует иметь в виду еще одну альтернативу в понимании предмета философии (наряду с альтернативой «познание — образ жизни»). Она связана с субъектностью философии. Альтернативные подходы в данном вопросе состоят в том, что в одном случае философия рассматривается как общественная форма сознания, в другом — как индивидуальная.

Первый взгляд наиболее лапидарно и строго выразил Гегель, согласно которому философия есть эпоха, схваченная в мысли*. Именно из такого понимания исходит философия, поскольку она получает продолжение в теологии и особенно в науке, ставит себя в зависимость от них. Это означает, что действительность философии зависит не от нее самой, не от философски мыслящего индивида, а опосредуется общественными институтами — церковью, наукой, государством.

В рамках другого подхода философия прямо замыкается на духовное развитие личности. Такого рода определений в истории философии можно найти много. Наиболее резко, пожалуй, высказался Ницше: «В философии нет совершенно ничего безличного... Всякая великая философия была как раз самоисповедью ее творца»**. При таком понимании философия налагает обязанности на самих философов. И действительно — философы, как правило, всегда относились к собственным учениям очень лично, в аспекте собственных нравственных перспектив***.

* «Задача философии — постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уже, конечно, каждый из них сын своего времени; и философия есть также время, постигнутое в мысли» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 55).

** Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Собр. соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 244.

*** Приведу для примера два почти одинаковых суждения о том, чем их собственная философия была для двух таких разных и отдаленных друг от друга тысячелетиями мыслителей, как Гераклит и Декарт. «Я искал самого себя», — гласит один из фрагментов Гераклита (Фрагменты ранних греческих философов. С. 194). Про свое знаменитое сочинение «Рассуждение о методе», ставшее программой философско-научного рационализма, Декарт говорит, что он пред-

Однако превалирующей и исторически значимой формой философствования такой подход был, пожалуй, только в античную эпоху, когда философы непременно рассматривали свои учения в их нравственно обязывающем значении и собственную жизнь возвышали до уровня философского аргумента.

Новый — целостный и самодостаточный — образ философии предполагает такой синтез ее познавательных и этико-аксиологических аспектов, когда она будет одновременно формой и общественного и индивидуального сознания. Когда она, будучи знанием (эпохой, выраженной в понятиях), станет в то же время и выбором (формой личностной автономии). Когда именно автономная личностно-формируемая позиция индивида станет конкретной формой обнаружения ее общезначимой сущности. Это означает, что вопрос о новом качестве, новом образе философии совпадает с вопросом о новых перспективах развития человека.

принял его с целью «изучить самого себя и употребить все силы ума, чтобы выбрать пути, которым я должен следовать» (*Декарт Р. Сочинения* : в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 256).

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ*

Предлагаемые суждения совершенно не претендуют на остроумие, афористичность, назидательность. В них нет также систематичности, изначального замысла. Они возникли произвольно, по случаю (при чтении текстов, прослушивании докладов, в часы досуга) и записывались на полях конспектов, в рабочих блокнотах. Вынося их на суд читателя, я вполне сознаю их предварительный характер и рассчитываю только на то, что может быть они, возникшие по ассоциации или в противовес чьим-то утверждениям, сами в свою очередь дадут толчок новым размышлениям. К сожалению, я не смог точно восстановить хронологию или найти какой-то другой формальный принцип организации этих мыслей и поэтому условно распределил их по следующим четырем рубрикам: философия, этика, мораль и политика.

I

Если свобода есть свойство разума («познанная необходимость»), тогда зло — ошибка. Если же она свойство воли («свобода воли»), тогда

* Опубликовано: Вопросы философии. 2009. № 10. С. 3–15.

зло — природный дефект. И в том и в другом случае свобода не только не является основанием нравственности, она исключает ее. Реализованная в качестве познанной необходимости, свобода выступает в качестве действия (адекватного, совершенного), но никак не нравственного поступка (ибо зачем нужен нравственно ответственный поступок, где все заранее просчитано и нет риска). Реализованная в качестве свободной воли свобода становится произволом, оборачивается внешними актами, которые могут быть чем угодно, но только не нравственными поступками, ибо их нельзя вменить в вину. Только единство разума и воли в качестве разумной воли позволяет понять свободу как категорию человеческого бытия.

* * *

Истина и ценности. Различие между «есть» и «не есть» фиксируется в качестве истины и заблуждения только тогда, когда первое мы воспринимаем как «да» (позитивность действия, добро), признаем в качестве того, к чему надо стремиться, а второе обозначаем как «нет» (негативность действия, зло) — то, чего надо избегать. Через различие добра и зла говорит само бытие, отчлененное от небытия (с его «есть-истиной», противостоящей «не есть-заблуждению»), вернее сказать: через него человек укрепляется в бытии, берет на себя ответственность за бытие, бытийствует.

* * *

Ф. Бэкон говорит о «всеобщих инстанциях» в реальности. Великая мысль и очень важно в этике считаться с нею, хотя именно в ней это труднее всего сделать. Ведь этика исходит из принципиального равенства (одинаковости) людей в их моральном достоинстве, отрицая тем самым наличие среди них «всеобщей инстанции» (по крайней мере, по этому критерию). Поэтому необходимо моральное равенство понимать только как условие, предпосылку для того, чтобы увидеть (и культивировать)

реальное неравенство индивидов (по всем остальным критериям за исключением того единственного). Именно такое понимание морального равенства заложено в идее негативной этики, которая связывает абсолютность моральных притязаний с несколькими универсальными запретами (прежде всего «не убий» и «не лги»), а тем самым и ограничивает ими.

* * *

«Нет одной истины для эллина и иудея». Если не признать одну истину, то не будет ни эллина, ни иудея. Но если эллин и иудей не будут считать каждый свою истину единственной, то они не будут один иудеем, а другой эллином.

* * *

Истина, добро, красота — три луча, которые расходятся от одного источника. Они представляют собой три способа выражения (существования) одного и того же. Истина, которая говорит о том, что есть, что оно есть, и о том, чего нет, что его нет, обозначает границу между жизнью и не-жизнью. Добро с его фундаментальным запретом на насилие, на не-жизнь обозначает жизнь как единственный предмет человеческой активности. Красота — тяга к жизни как к прекрасному и отвращение от не-жизни. Философское определение точки схождения и единой основы истины, добра и красоты было дано еще Парменидом в его знаменитой тавтологии: бытие есть, не-бытия нет. Истина — знание бытия. Добро — утверждение бытия. Красота — тяга к бытию.

* * *

Ницше не просто жил и мыслил. Он жил мыслью. Мысль приобрела для него не только эмоциональный, но почти физический смысл. Это не то, чем он занимался с 5 до 9 утра, как Кант, а то, что он делал всегда, когда бодрствовал. Он пишет так, чтобы его мысль нельзя было оторвать от него самого. Поэтому его нельзя

цитировать. На любую цитату из Ницше найдется противопозитив. Он мыслит так, как может мыслить только он: мысль сугубо индивидуальна, как и переживание, как и отпечаток пальцев. Не связана ли, например, идея Ницше о вечном возвращении с его периодически повторяющимися приступами боли и со скитальческим образом жизни, в ходе которого он постоянно кружил по одним и тем же местам?!

* * *

Я стремлюсь к лучшему для себя, хочу стать добродетельным. Но для этого я должен знать, в чем это лучшее для меня состоит, что есть добродетель. Я хочу знать, как устроен мир, но я при этом хочу в своем познании дойти до такой истины мира, которая будет наилучшей для меня и в стремлении к которой будет заключаться добродетель. Добро и истина суть одно и то же. Один и тот же путь, на который можно ступить с двух разных сторон.

* * *

Люди и боги: как складывались их отношения. Языческие (гомеровские) боги направляли все поступки героев и замышляли на Олимпе все, что затем случалось на «земле». Бог мировых религий дал человеку свободу, допустив его до древа познания добра и зла, сохранив за собой право экстренного вмешательства. Безбожие Нового времени можно понять как самоаннигиляцию Бога и возвышение человека до его уровня.

* * *

Зачем человеку дано знать о своей смертности, конечности? Может быть, для того, чтобы он не терял времени даром? Вряд ли. Скорее, для того, чтобы он не связывал свои усилия с конечным, ибо они будут неизбежно тщетными. И чтобы нашел свой путь к бесконечности. Чтобы он увидел различие между бесконечностью натурального ряда чисел и бесконечностью совер-

шенства, полноты. Его точно обозначил Эпикур, сказав, что один день блаженного ничем не отличается от тысячи дней.

* * *

Свойственное человеку как разумному существу идеальное удвоение мира не может рассматриваться в качества приспособительного (адаптивного) механизма. Ведь другие живые существа прекрасно вписались в мир и без этого, в рамках инстинктивно-рассудочного поведения. Смысл такого удвоения скорее в том, чтобы подняться над миром, оторваться от него, заглянуть за его пределы, чтобы задать иную детерминацию собственной деятельности, чем та, которая определяет бренность его существования. Кант прав: если бы не добрая воля, то вообще было бы непонятно, для чего человеку нужен разум.

* * *

Кто выбирает: разум или воля? Поскольку речь идет о выборе между желаниями — разум. Поскольку речь идет о добре и зле — воля: ведь только этот выбор и есть выбор в собственном смысле слова, то есть выбор без основания — чистый выбор. Нравственный выбор имеет место там и в той мере, в какой его нельзя просчитать. Это зрячий выбор с закрытыми глазами. Разве может кто-нибудь сказать, почему Адам и Ева поступили так, как они поступили?

* * *

К. А. Свасьян назвал грехопадение грекопадением. Какой замечательный пример умного остроумия.

* * *

Научное обоснование морали. Очень странная постановка вопроса, поскольку речь идет именно об обосновании, а не описа-

нии, объяснении. В ней не больше смысла, чем в утверждении о моральной оправданности истины. Однако истина, для того чтобы быть истиной, не нуждается в моральной санкции. Точно так же и мораль, чтобы быть моралью, не нуждается в научном обосновании.

* * *

Философия — ничейная земля между наукой и религией (теологией?). Ничейная не в том смысле, что там оказываются те, кто не нашел места в науке и религии (для таких существует много чего и помимо философии), а в том смысле, что в нее можно попасть (упасть, провалиться) с обеих сторон. Первое, что делают неудавшиеся ученые и впавшие в ересь богословы — они начинают философствовать. Сама же по себе философия, если смотреть на нее сквозь призму науки или религии, в качестве расположенной между ними и не принадлежащей ни одной из них территории, является непроницаемой зоной (черной дырой). Ее нельзя освоить ни средствами науки, то есть познать, ни средствами религии, то есть вымолить.

* * *

Конец истории. В этой философски сомнительной формуле есть один любопытный, едва ли замечаемый самим его автором аспект. Если нет истории, то, значит, и нельзя ссылаться на историю, выступать от ее имени, оправдывать свои действия историческими целями. На первый план выходят индивидуально-ответственные действия. Конец «истории» может обернуться началом этики.

* * *

О высшей конечной цели — будь то счастье обычных людей или мудрость философов — ничего определенного, точного сказать нельзя. И тем не менее неверно думать, будто у людей нет знания о ней, ибо они тянутся к ней, нисколько не сомневаясь

в ее благой сущности. Это — тоже знание, только особого рода. Знание недоказанное и недоказуемое. Оно впечатано в человека, выступает как его вера. Вера — не знание, которое может быть доказано, а знание, которое мы доказываем своей жизнью. Знание принадлежит нам, а вера есть мы сами. Толстовское понимание веры как сознания жизни является, на мой взгляд, наиболее адекватным.

* * *

Умным человеком можно назвать того, кто видит умом, а умом видит тот, кто видит то, что пока или вообще нельзя увидеть глазами.

Сильным человеком можно назвать того, кто может поднимать тяжелые предметы и сносить физическую боль.

Добрым человеком можно назвать того, кто не любит осуждать других и прощает врагов, имея желание и возможность отомстить им.

* * *

Прочитал в газете: молодая пара установила скрытую видеокамеру, чтобы тайно следить за няней своего ребенка в течение дня, когда сами они находятся на работе. Показательный случай. Нравственная культура во многом держалась и держится на различии между поведением человека на людях и наедине с собой. Технологические возможности в настоящее время достигли такого уровня, когда человеку трудно скрыться от чужих глаз, остаться наедине с собой. Пока еще он может уйти в себя — остаться наедине с собой внутренне. Однако ничто не противоречит предположению, что со временем люди научатся «просвечивать» также и чужую душу. И что тогда?

Достоевский говорил устами своего героя, что ему не нужны хрустальные дворцы, если нельзя показать дулю в кармане. До хрустальных дворцов далеко, а с дулей в кармане уже проблемы.

Похоже, человек овнешляется. Более того: становится плоским, лишается глубины. Возможно, мы оказались на развилке, в точке бифуркации, как сейчас говорят, из которой возможны разные выходы. Один — антропологическое возвышение человека, когда нормы человеческой стыдливости и порядочности (поведение на людях) станут органическими свойствами индивидов. Но не исключен (и пока что даже берет верх) другой вариант, когда эти нормы будут отброшены и люди деградируют в природное состояние (ведь животные ничего не скрывают друг от друга). И поведение людей станет «естественным», к чему, начиная с Руссо, так тянется западная культура.

* * *

Три природы человека: физическая — социокультурная — нравственная. Эта идея заложена уже в знаменитом мифе Платона из «Протагора»: когда Эпиметей раздавал природные способности, человек остался ни с чем, голый и незащищенный; тогда Прометей, исправляя ошибку своего близорукого брата, научил людей говорить, разводить огонь, делать орудия. Этого, однако, оказалось недостаточно, ибо люди не могли жить сообща, и тогда Зевс послал Гермеса, чтобы он ввел среди людей стыд и правду и наделил этими способностями их не выборочно, а поголовно, всех. Она, идея о трех природах человека, получила разработку в стоической философии: человек природен, поскольку имеет влечения; он социален, поскольку умеет удовлетворять их надлежащим образом; он нравственен, поскольку разумен высшей разумностью, в силу которой безразличен ко всему, кроме добродетели. Основное напряжение человеческого существования: как соотносятся эти три природы. Решающее значение имеет, куда направлена вторая (социокультурная) природа, являющаяся организующим центром всей структуры, — на то, чтобы приземлить нравственную природу, или на то, чтобы возвысить природу физическую.

* * *

Три части античной философии: физика — логика — этика. И три ее стадии: натурфилософская — классическая — эллинистическая. Нет ли между ними некой внутренней соотнесенности? На первой стадии философы полагали, что человек становится добродетельным в качестве природного существа, на второй — в качестве гражданина полиса, на третьей — в качестве мудреца.

* * *

Принципы организации культуры. Западную культуру можно уподобить фонтану (разные струи, вылетающие из одной точки); китайскую — рисовому полю (пространственное разделение сфер); мусульманскую — горам (иерархия уровней).

* * *

Что есть правда? Здесь три слова. За *что* скрыто недоумение по поводу силы, которая направляет человека в сторону неведомой конечной цели. *Правда* обозначает саму эту цель, с которой почему-то человек связан столь органично, что вне нее он чувствует себя незащищенным. *Есть* составляет центральное звено предложения, говорящее о том, что о правде, которая прочно держит человека в поле своего тяготения, он не знает ничего, кроме того, что она есть. Что же такое это *есть*? Что есть *есть*? Что есть *есть есть*? И так до бесконечности. Философы спасли людей, оборвав эту цепь положением: бытие есть, и добавив: быть и мыслить есть одно и то же. То, куда меня тянет, есть мысль, правильная мысль. Она, собственно, и есть мысль только тогда, когда она правильная — то есть такая, которая тянет меня, не может не тянуть.

Когда ответа философов оказалось недостаточно, и они не смогли помыслить бытие так, чтобы это вдохновило кого-то еще, помимо них самих, когда люди отчаялись и вопрос этот стал

звучать в безнадежно-пилатовской интонации, тогда появился Иисус, который сказал: Правда — это я.

* * *

«Физика, бойся метафизики», — говорил Ньютон. Не только физики боятся философии. И студенты часто воспринимают ее как что-то навязанное. Надо стремиться к такой философии, которой люди не будут бояться. Этого, думаю, можно достичь, если делать философию не для других, не только для других, а для себя, прежде всего для себя. Если понимать ее не как истину саму по себе, а как мою (личностновыраженную) истину. Все-таки философия — это и жизненная позиция, образ жизни, она таковая по крайней мере в своем исходном замысле и конечных выводах. При таком понимании ее не должны бояться, не будут бояться.

* * *

Философия между наукой и религией. Она «научна» в подходе к предмету религии: понимает его как отрицание предмета науки, как ничто. Гегель переходит от «ничто» к «нечто». На самом деле и в этом исходном пункте Гегеля надо переверачивать: ничто есть то, что остается, если выйти за пределы «нечто». И единственное, что философ может сказать о «ничто», заключается в том, что оно не есть «нечто». Тем самым философия утверждает науку, научный взгляд на мир, она делает это каждый раз, когда показывает, что «нечто» (о чем бы речь ни шла) не есть «ничто». Она не отрицает «ничто», она только говорит, что оно не есть «нечто», что оно находится по ту сторону, которая непроницаема для средств науки.

Философия «религиозна» в подходе к предмету науки. Она рассматривает его в его связанности с «ничто», стремясь увидеть, как оно («ничто») все-таки может быть обнаружено в «нечто». Философию физика интересует в той мере, в какой она необходима для того, чтобы могла состояться метафизика.

Смотреть на потусторонний мир посюсторонним взглядом, чтобы постоянно подтверждать, что ничего там посюсторонним взглядом увидеть невозможно. Смотреть на посюсторонний мир потусторонним взглядом, чтобы исследовать в нем знаки последнего, развенчивать их и искать новые, держа постоянно в поле своего зрения проблему сверхмировых целей мира.

* * *

Когда люди говорят об абсолютном (истине, морали, Боге), они преисполняются какой-то непонятной и непроницаемой уверенностью, в силу которой им кажется, что их утверждения обладают абсолютной истинностью именно по той причине, что они говорят об абсолютной истине.

* * *

Абсолютная мораль сродни абсолютной истине: как последняя есть сумма относительных истин, так и первая существует только в многообразии относительных моральных норм. Люди, которые пытаются найти абсолютное в конкретных нормах, не понимают, что они тем самым отрицают его — это все равно как человек доказывал бы существование Бога, утверждая, что он видел его. Это, конечно, не значит, что идея абсолютной морали является пустой фикцией. Она необходима хотя бы для того, чтобы сознавать относительность всех реальных форм, в которых мораль бытует, и чтобы не была объявлена абсолютной ни одна из них.

Конечно, мораль есть форма практического сознания, и она, в отличие от гносеологии, не может мыслить абсолютное только в качестве теоретического постулата. Она должна найти ему место в мире поступков. Тут-то и начинается парадоксальность морали — необходимо найти абсолютные поступки, которые сами по себе невозможны. Отсюда — негативная этика, которая связывает морально абсолютный поступок со следованием запрету, с тем, что человек что-то не делает, то есть с негативным поступком.

ком. Следовательно, абсолютно моральный поступок существует как то, что не существует, — то, что мною не совершено в силу одного лишь запрета.

II

Кто имеет право говорить (выступать) от имени морали? Существуют ли люди, которые обладают для этого необходимой компетенцией? До настоящего времени человечество таких не нашло, хотя было (и остается) немало тех, кто берет на себя эту роль. Все они оказываются самозванцами. В этом отношении интересна эволюция русской литературы. Л. Н. Толстой: у него существуют положительные герои (П. Безухов) и отрицательные герои (А. Курагин), а еще сам автор, который говорит нам о том, что один является положительным, а другой — отрицательным. Ф. М. Достоевский: его герои тоже распределяются по полюсам добра (Алеша Карамазов) и зла (Смердяков), хотя и не так строго, как у Толстого, но у него нет автора, нет обозначенной точки этического суждения. Венедикт Ерофеев и А. А. Зиновьев: здесь добро и зло соединены таким образом, что одно переходит в другое и представлено в каждом герое; по крайней мере, их героев невозможно различить по этому критерию. Не скрыта ли за этой тенденцией та мысль, что право этического суждения и морального суда делегируется на индивидуальный уровень.

* * *

Аристотель говорит, что рассудительность похожа на чувство в математике, в силу которого треугольник считается последним в процедуре ограничения плоскости ломаной линией. А рассудительность, по Аристотелю, — это инстанция правильных этических суждений. То, что мы назвали бы моральным разумом. Не означает ли это, что моральное знание есть интеллектуальное чувство, такое интеллектуальное чувство, которое представляет собой последнее (границу, предел) разумной реальности?

* * *

Сократ закрыл дорогу познанию, поставив знание в зависимость от добродетели. Платон снял заклятие, выделив сословие мудрецов. Он разделил людей на тех, кто знает и не знает.

* * *

Сократ был прав, говоря, что знать добродетель и быть добродетельным суть одно и то же. В самом деле, если человек не является добродетельным, то как можно узнать (удостовериться), что он действительно знает, что это такое?

* * *

Счастье нельзя воспроизвести, технологизировать, инструментализировать, взять под контроль. Его нельзя рассчитать и методически выстроить. В понимании счастья нельзя обойтись без постулата судьбы. Поэтому оно не нашло места в этике Нового времени. Во всяком случае, в эту эпоху счастье было согнано с этического трона, который оно занимало в Античности и Средние века. Один из аргументов Канта против этики эвдемонизма состоял в том, что человек не может взять на себя ответственность за счастье. Отсюда — его разделение понятий счастья и достоинства быть счастливым.

* * *

Безусловность долга предполагает, что он распространяется также на желания (не только «не прелюбодействуй», но и «не пожелай жены ближнего твоего»). Но перед желаниями долг бессилён, он теряет свою безусловность, на что обратил внимание Дж. Мур, предложив различать правила долга и идеальные правила. А не может ли быть так, что специфика морали не связана с безусловным долгом? И вообще не связана с долгом?

* * *

Ален Бадью: «Зло является возможностью, которая открывается только при встрече с добром». Относительно встречи добра со злом вполне точно. Только, похоже, порядок здесь другой. Добро представляет собой возможность, которая открывается тогда, когда мы не делаем зла. Оно (добро) является деятельностью в пространстве, которое ограждено моральными запретами.

* * *

Моральным является только такое решение, про которое человек может сказать: это я решил. У которого нет никакого иного основания, кроме этого я. Когда же я хочу есть, пить, защитить диссертацию и так далее, во всех этих случаях действую не я сам, а через меня пробиваются некие законы, нормы и т. д. В первом случае я — начало причинного рода, во втором случае — звено в причинной цепи.

Ты должен!

Я хочу!

Можно ли хотение вменить в долг? Кажется, это делали философы гедонистической школы Аристиппа. А хотеть должное? Над этим бился Кант, выделяя и формируя в человеке особое чувство уважения к нравственному закону.

* * *

Адиафора стоиков: все жизненные ценности (здоровье, болезнь, богатство, нищета, успех, слава и т. д.) выносятся в этически нейтральную зону. Они относятся к нравственности так же, как кости к игре: мы играем с помощью костей, но не ради них. Хорошо если кости выпадут удачно. Но с точки зрения игры нет ничего плохого, если они лягут иначе, даже наихудшим образом. Игра включает в себя и такой вариант. Более того, она только потому и возможна, что допускаются разные

варианты. Без их равноправного принятия игра была бы не игрой, а чем-то другим — бизнесом, жульничеством и так далее (чем, кстати заметить, в значительной степени и стали игры в наши дни).

* * *

Понимание морали как *практического разума* — общий знаменатель европейской философской этики. Под это определение подходит даже Спиноза. Практический разум — не то, в какой мере практика подвержена воздействию разума, и не то, в какой мере разум может найти внешнее воплощение. Как человеческая практика может быть разумной или как разум может обрести действительность в форме человеческой практики — вот о чем идет речь. Через понятие практического разума мораль отождествляется с человеческой жизнедеятельностью в ее специфически человеческом (разумном, человечном) и по-человечески совершенном выражении. Отсюда — и определение этики как практической философии.

Противоречивость понятия практического разума: 1) практика всегда индивидуализирована, поступки — единичны и даже единственны (Бахтин), разум — генерализирующее обобщающее начало, он может схватить лишь принцип поступка, общее правило; 2) практика связывает индивида с миром, выражает зависимость от мира, необходимость активно вписаться в него, она вещественна, протекает в конкретном времени и пространстве, разум — источник и выражение автономности индивида, его независимости от мира (по крайней мере от его особого, индивидуального мира), мыслящий индивид растворяется в мысли, совпадает с нею, в ней обретает свою субъектность. Из этих противоречий возникают фундаментальные проблемы морали и этики: как сочетаются 1) счастье и добродетель и 2) конкретность («произвольность») индивидуальных решений и общезначимость нравственного закона.

* * *

Кто есть Бог, может знать только Бог. Вопрос, кто есть этот конкретный человек (X), получает ответ в его обращенности на самого себя. Это знание принципиально субъективно и единично. Кто есть X, мог бы сказать сам X. Но и он не может сделать этого. Ибо он не тождествен себе. Он — больше самого себя. X, который говорит о том, что он собой представляет, уже другой X, чем тот, о котором он говорит.

* * *

Категорический императив в свете негативной этики. Если человек нарушает некую норму, то это, несомненно, означает, что он не хочет видеть ее в качестве всеобщего закона. Нарушения, как и требования, тоже, по-видимому, бывают категорическими и гипотетическими. Категорически (очевидно и безусловно) может быть нарушен только запрет.

* * *

Мораль как ограничение деятельности касается не только ее универсальных принципов (например, запреты Декалога), но и ее особых форм: мужество — не быть трусом; дружба — никогда не предавать.

* * *

В. Гюго. «Торквемада»: «...день за днем от утренней зари к кончине мы идем». И звери идут к ней «день за днем от утренней зари». Кончина — естественная заданность жизни. И чтобы достичь этого конца, никакого разума не нужно; разве что только для того, чтобы ускорить его. Делать ее (кончину, смерть) предметом размышлений и целью — значит неправильно употребить разум. Конечной целью, организующей и направляющей жизнь, должно быть бессмертие. Смерть не находится в поле

индивидуально-ответственного поведения человека и не может быть целью — о ней есть кому «позаботиться» и без нас. Целью может быть только бессмертие, так как без нас, нашего разума, наших идеальных порывов оно лишено вообще какого бы то ни было смысла.

* * *

Мораль не есть то, что мы должны делать как люди. Она есть то, благодаря чему мы суть люди и можем говорить о себе в первом лице.

* * *

Мораль не поддается расчленению по критерию истины / заблуждения не потому, что она слишком субъективна и не существует некой объективной данности, с которой она могла бы быть соотнесена. Напротив, она слишком объективна, представляет собой одно из самых глубинных измерений человеческого бытия. Истина — такое содержание утверждений, которое не зависит от того, кто делает эти утверждения. Здесь речь идет о соответствии сознания бытию. Про моральные утверждения никто не скажет, что они не зависят от того, кто их делает. Напротив, их добротность проверяется тем, в какой мере они обладают обязывающей силой по отношению к тому, кто их делает. Здесь речь идет о соответствии бытия сознанию.

* * *

Каким надо быть аморальным, чтобы говорить о морали?! Не относится ли это не лишнее оснований суждение также к специалистам по этике? Отчасти относится, и не только в том смысле, в каком говорят, что хирург, оперирующий сердце, должен быть «бессердечным». Скорее, в другом смысле, в каком можно сказать: каким надо быть безбожником, чтобы судить

о Боге и полагать, будто ты знаешь, что сказал Бог. Ведь исследовать мораль — значит поставить ее под вопрос.

* * *

Л. Витгенштейн говорит, что о морали, как и о религии, надо молчать. Если человек говорит о том, о чем он должен молчать, значит, нельзя доверять тому, о чем он говорит, — относится ли это к самому Витгенштейну? Ведь утверждая, что о морали надо молчать, он что-то о ней *говорит*.

* * *

Звездные образы морали.

Конфуций: добродетельное правление как полярная звезда, которая замерла на месте, а все другие кружат окрест нее.

Аристотель: справедливость подобна утренней и вечерней звезде.

Кант: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне.

III

Идея прогресса содержит в себе некую несправедливость по отношению к предшествующим поколениям. Она создает иллюзию, будто мы лучше тех, кто жил раньше. Обращенность к прошлому (тоска по «золотому веку», потерянный рай) — нравственно более здоровая позиция.

* * *

Платон пишет в «Государстве», что мы свои представления о справедливом и хорошем формируем еще в детском возрасте, заимствуя их у родителей. Моральные понятия мы заимствуем, а не вырабатываем. За ними всегда стоит сила авторитета (примера, образца). Во всяком случае мы усваиваем их раньше, чем узнаем, что они такое. Нравственное воспитание не

локализуется во времени и пространстве. Его нельзя расчленить по привычным для воспитания критериям: учитель–ученик, цель–средство. Оно не существует в форме особой деятельности и в строгом смысле слова не является воспитанием.

* * *

Гуманизм открыл не просто человека. Он открыл его человечность. Здесь не хватает замечательной игры смыслов, которая есть в немецком слове “Menschheit”, означающем и человечность, и человечество.

* * *

Чем более норма ориентирована на индивида, тем более она универсальна.

* * *

Мораль можно считать первой формой осознания историчности человека, поскольку она задает ему бесконечную перспективу совершенствования.

* * *

Логика этнонационального сознания: не всем повезло родиться такими, как мы. Отсюда гуманистическая этика может сделать вывод, что к представителям других национальностей следует относиться с акцентированным уважением и сочувствием, приблизительно так же, как мы относимся к инвалидам, когда помогаем им переходить через улицу.

* * *

Сократ: мы ценим не жизнь как таковую, но жизнь хорошую.
Швейцер: благоговение перед жизнью.

Всю историю европейского духа можно изобразить как обратное движение от хорошей жизни к жизни как таковой. Это может быть разумно понято и оправдано в том смысле, что человечество достигло такой мощи, когда жизнь как таковая может состояться только в качестве разумно организованной (хорошей) жизни. По-другому: жизнь становится естественной предпосылкой бытия человека в качестве результата его общественной деятельности.

* * *

Нравственно обязывающие и теплые отношения к близким являются постоянным фоном нашего повседневного общения с ними. Наряду с этим мы выделяем их дни рождения, особо и специально акцентируя свою уважительность к ним. В будничном общении наше доброе отношение скрыто. В дни рождения оно выступает на передний план. Также и мораль в качестве специфического признака человека пронизывает все многообразие его сознательных деятельных проявлений. Вместе с тем в категорических запретах и общих требованиях быть моральным она выделена, зафиксирована в качестве особого предмета сознательных устремлений человека.

* * *

Если добродетель содержит свою награду в себе, то зачем в таком случае нужны разного рода премии, ордена, звания и т. д. Выходит — для порока.

* * *

Когда выбирают жену, обращают внимание на массу факторов: моральные и физические качества, происхождение, приданое и т. д. Все это, однако, несущественно, вторично. Решающим является одно: готовность и способность этой женщины быть женой и к тому же твоей женой. Это — как с ребенком. Нам

хочется, чтобы он был красивый, одаренный, здоровый. Но мы принимаем его таким, каким он нам достается: и рыжим, и хрым, и каким угодно. Здесь существенно, исходно, необходимо и достаточно только то, что он — *твой*.

Говорят о таинстве брака, сопровождают вступление в него клятвой. И это не лишено смысла... Здесь и в самом деле заключено таинство. Факт брака становится первичным по отношению к персональным качествам и перипетиям судеб тех, кто вступает в него. Сегодня нами потеряна сама идея брака.

* * *

Николай Соломонович Мартынов, убийца Михаила Юрьевича Лермонтова, — красивый, добродушный, веселый, честолюбивый, баловался литературой, давний и хороший знакомый Лермонтова. Уже спустя 28 лет после того трагического события, отвечая на вопрос об обстоятельствах дуэли, сказал так: «Злой рок судил мне быть орудием воли Провидения в смерти Лермонтова, я же считаю себя не вправе вымолвить хотя бы единое слово в его осуждение» (Независимая газета. 2001. 31 июля). Честные слова. Про то, что сделано, никогда нельзя исчерпывающе точно сказать, кто и почему это сделал. Точно и ответственно можно судить только о том, что не сделал.

* * *

Любовь как страсть стать другим. Не вообще другим (не птицей, не облаком), а другим в рамках и логике человеческого развития — тем другим, каким можно стать в качестве человека. Это значит подняться над собой, стать сверхчеловеком. Отсюда — связь с героическим этосом как страстью, направленной на то, чтобы обрести собственную идентичность в своей божественной половине. Отсюда — и христианское требование стать совершенным как совершенен Отец Небесный. Да и в случае индивидуальной половой любви в основе лежит обоготворение того, кого любишь. Без такого ослепления, которое на самом

деле является, конечно, подлинным и счастливым озарением, любви не бывает.

* * *

Мораль находится в двойном конфликте с действительностью. Она а) отрицает реальные нравы как несовершенные и б) предъ-являет нормы, которым невозможно соответствовать.

* * *

Андрей Тарковский. Из дневника (Континент. № 57. С. 176): «Нравственность — внутри человека. *Мораль* — вне, и выдуманна как замена нравственности. Там, где нет нравственности, царит *мораль* — *нищая и ничтожная*. Там, где она есть, — морали нечего делать». Такое суждение является типичным для думающей части нашего общества. По-видимому, оно выражает какую-то глубинную черту русской ментальности. Возможно, это связано с тем, что опыт русской свободы был по преимуществу опытом внутренней свободы, который странным образом соседствовал, даже мирно уживался, с внешним холопством. Что она, русская свобода, удовлетворялась частными сферами («кухни» шестидесятников). Русская интеллигенция всячески культивировала опыт внутренней свободы (кстати, тот же Тарковский, оказавшись на Западе, заявил под конец жизни, что в Советском Союзе он был более свободным человеком, чем там). В этом ряду находится, видимо, и попытка придать разный понятийный смысл словам «нравственность» и «мораль».

Интересно, что наряду с русским языком национальный эквивалент латинского слова «мораль» появился еще в немецком языке (“*Sittlichkeit*”). Этого нет во французском, английском, испанском, итальянском языках. Немцы ведь тоже любят уходить во внутрь, в интеллектуально-духовные глубины. Они тоже интересовались больше абсолютной идеей, чем разделением властей.

* * *

Судьба, везенье. Кто будет спорить, они имеют в жизни индивиду огромное значение. Говорят, что есть везучие и невезучие. Если бросить вверх монету, то действительно никто не знает, какой стороной она упадет: тут можно говорить о везенье. А если бросить ее тысячу раз, то число выпаданий на орла или решку будет одинаковым. Так и в жизни индивидов.

Если речь идет об отдельных эпизодах или отрезках жизни, то, конечно, кому-то везет, а кому-то нет. Но если брать жизнь во всем многообразии событий и на достаточно длительном промежутке, то соотношение удач и неудач («орлов» и «решек»), выпадающих на долю каждого, является приблизительно одинаковым. Люди отличаются в целом не тем, что одни везучи, удачливы, а другие невезучи, неудачливы. Они отличаются тем, как они относятся к удачам и неудачам. Одни могут воспользоваться благоприятным случаем (везением) и мобилизовать силы для того, чтобы перенести неудачу (невезенье), а другие — нет. Судьба слепа, но (а может быть, как раз поэтому) справедлива (как, впрочем, и богиня правосудия). Отвергать ее так же глупо, как и винить.

* * *

Богословие, объявив божественное предопределение непостижимой тайной, исходило, видимо, не только из соображений формальной последовательности в рассуждении. Не менее важен был этический аспект. Это был фактически запрет на то, чтобы кто-то присваивал себе право делить людей на избранных и неизбранных. Правда, кальвинизм, нарушая в этом случае логику и переходя на сомнительную этическую позицию, считает, что способность верить в свою богоизбранность есть высшее проявление веры. Почему? А, может быть, наоборот, это ее закат? И высшее проявление веры (веры именно в абсолютного Бога) состоит в том, чтобы не считать себя избранным.

* * *

Мораль в общественной жизни — то же самое, что воздух в жизни биологической. Когда она есть, ее не замечают и не ценят. Когда ее нет, все связи рушатся, общество гибнет. И только тогда, в моменты распада, до людей доходит, что их человеческое существование возможно только в пространстве моральных ограничений.

* * *

Гесиод [Труды и дни, 40]: «Дурни не знают, что больше бывает, чем все, половина...» Какая лаконичная и точная формулировка! Аристотель, сказав, что справедливое по отношению к другому есть равенство, только повторил ее. И вся последующая политическая философия ничего лучше не придумала. Да и не могла. Это — истина, на которой только и может быть построена вся теория справедливости. А еще говорят, что в философии нет бесспорных утверждений!

IV

Общественные законы и деятельность людей: в такой формуле заложена опасность социальной фальши. Как отделить подчинение объективным законам истории от демагогических разглагольствований от имени истории? По-видимому, общественные законы, какими бы объективными они ни были, нельзя трактовать как детерминирующую основу деятельности людей. Они являются результатом их деятельности. Как будто бы незначительное уточнение: не основа деятельности, а результат. Но оно очень важно. При таком понимании сохраняют значимость нравственные координаты индивидуальной человеческой деятельности. Во всяком случае, уже нельзя нравственные преступления оправдывать ссылками на объективные законы, логику истории и т. п.

* * *

В основе тоталитаризма лежит представление о человеке как добром (по крайней мере потенциально добром) существе. Он исходит из того, что людей портит среда, и ставит своей целью преобразовать ее таким образом, чтобы сами условия общественной жизни, их разумно продуманная организация позволяли людям адекватно обнаружить свою нравственную сущность. Демократия основана на представлении о человеке как существе, способном на зло. Она ограничивает свою цель тем, чтобы блокировать зло, общественно опасные деструкции человеческого поведения. Как заметил профессор из США Д. А. в беседе со мной, американская демократия держится на трех недовериях: недоверии граждан друг к другу, недоверии граждан к государству, недоверии разных ветвей власти друг к другу.

* * *

Человек, познавший общественные законы и сверяющий с ними свои слова и поступки, — это что-то вроде экстрасенса или мага, который водит дружбу с невидимыми силами. Что чувствует человек, познавший общественные законы? Как он возможен? В нравственном плане такой человек может оказаться невыносимо самоуверенным. Чтобы такого не произошло и человек, познавший объективные законы общества, сохранял нравственно приемлемый облик, эти законы должны быть или сами по себе аморальными, грязными — и в этом случае человек не будет кичиться их знанием, или они должны иметь нравственную природу, заключающую в себе среди прочего также запрет на самодовольство.

* * *

Нельзя сводить мораль к политике, считая конкретную политику в форме классовой борьбы, либеральной демократии и так далее критерием морали. Но нельзя также и политику сводить к морали, считая моральные критерии ее ограничивающим усло-

вием. Они — мораль и политика — связаны между собой как-то по-другому, более сложно. Может быть, по модели гегелевской узловой линии мер: как вода при нуле градусов превращается в лед, так и мораль при переходе от личности к обществу уступает место политике. При таком понимании можно мораль считать политикой индивидуального бытия, а политику — моралью государственно-коллективной жизни.

* * *

Антисемитизм в США и СССР: плохо, когда люди хуже, чем государство, и совсем отвратительно, когда государство хуже, чем люди.

* * *

Полис как иное качественное состояние, чем род. Принципиально иное. Иное в своих основаниях. Полис не заменяет род. Он оттесняет его в частную сферу.

Для политической философии Нового времени показательны две маленькие книги: «Утопия» Томаса Мора и «Князь» Никколо Макиавелли. У Мора нет дистанции между бытием и долженствованием, так как он возвышает бытие до уровня долженствования. Он постулирует моральную политическую реальность в качестве осуществленной. У Макиавелли тоже нет этой дистанции, так как он низводит долженствование до уровня бытия, показывая, что политическая реальность может утвердить себя (быть успешной) только в качестве аморальной. Не были ли эти две крайности различными проекциями одного и того же процесса отчуждения человека от своего государства, которое осуществило западное христианство («Богу — богово, кесарю — кесарево»)?

* * *

Витторио Хесли в огромной, более тысячи страниц монографии пишет (Moral und Politik. Munchen, 1997. S. 192): «Даже

тот, кто считает атомную бомбежку Хиросимы и Нагасаки делом глубоко аморальным, не может осудить Лео Сциларда, что он подвиг Эйнштейна написать то знаменитое письмо Рузвельту о необходимости создания бомбы». Все-то он знает! Странное утверждение и по существу: разве в том дело, что кто-то может кого-то обвинить, осудить? Мораль не об этом. Да и фактически: разве не было и нет тех, кто обвиняет и того, и другого?!

Еще он говорит, что Горбачев ошибся, не подписав союзный договор в первой половине 1991 года, что Ш. Перес ошибся, назначив выборы на май 1996 года (мол, надо было назначить или сразу после гибели Рабина или оттянуть немного дальше, чтобы успеть продвинуть мирный процесс...). Как может философ делать такие утверждения?! Какая у него для этого есть компетенция?! И почему ему не может прийти в голову, что если бы Горбачев и Перес поступили так, как он им сейчас задним числом советует, то все могло бы обернуться и для того и для другого еще более худшими последствиями. Поистине: не надо писать толстых книг.

* * *

Насилие морально терпимо, когда оно внеперсонально. Потому ему и придают такой вид в государстве.

* * *

Среди изменников Родины бывает много тех, кто призывал любить ее. Это, конечно, не значит, что они изменили Родине, потому что клялись в патриотизме. И уж, конечно, не значит, что каждый, кто апеллирует к патриотизму, склонен к предательству. Но как отличить одно от другого — искренние слова о патриотизме от лицемерных? И всегда ли сам человек знает про себя, когда он правдив в своих моральных установках и когда фальшивит? Может быть, следовало бы вообще запретить кому бы то ни было выступать от имени патриотизма, Родины. Будем ли мы меньше любить Родину, если перестанем публично требовать этого друг от друга?

* * *

Место морали в политике там, где вопросы решаются голосованием, где принимаются решения, под которыми стоит персональная подпись. Ее нет там, где вопросы решаются компетентным суждением, в рамках инструкций, профессионализма бюрократической рутины — во всех этих случаях мораль обнаруживается в том, что ее не принимают в соображение.

* * *

Когда говорят, что политика есть грязное дело, то это является негативным признанием приоритета морали перед политикой.

* * *

Моральные аргументы в оправдание насилия лишь сопровождают уже состоявшиеся решения прибегнуть к его помощи. Они — не более чем хорошая мина при плохой игре. Интеллектуальные соображения в данном случае вторичны. Они лишь обслуживают способ действия, который вытекает из интересов. Совершенно иначе обстоит дело с ненасилием, которое может утвердить себя только в качестве морально обоснованной и сознательно выбранной позиции. Конечно, насильственное сопротивление несправедливости и насильственная борьба за свою правду тоже требуют внутренних усилий, но они по степени своей духовной и интеллектуальной насыщенности принципиально уступают тому внутреннему преобразению, которое связано с этикой ненасилия.

* * *

Мораль и политика. То или иное решение вопроса об их соотношении зависит прежде всего от того, как понимать политику. Если видеть в ней технологию власти, разновидность

управленческого механизма, то она вполне может обойтись без морали, во всяком случае нуждается в ней не больше, чем любое другое профессиональное занятие. И совсем иное дело, если придавать политике экзистенциальный смысл, видеть в ней достойный строй жизни. Тогда она оказывается изначально и сама по себе морально нагруженной.

* * *

Священники освящают оружие, освящают войну и другие насильственные акты государства. Для оправдания таких действий можно найти много «аргументов» Поступая так, они ведут себя как хорошие граждане. Единственное, что никак не укладывается в моей голове, — как они могут при этом считать себя христианами, последователями Иисуса Христа? Как, отталкиваясь от общей посылки ясных, лишенных какой-либо двусмысленности утверждений: «не противьтесь злему», «прощайте врагов ваших», можно построить цепь рассуждений, в конце которой будет вывод о том, что необходимо насилием противостоять злу и не щадить врагов?! В моем понимании это — оскорбление мысли.

* * *

Ю. В. Андропов сказал об СССР, что мы не знаем общества, в котором живем. Сегодня можно повторить: мы не знаем общества, в котором жили. Удивительное дело: никто и не хочет знать об этом. Ни те, кто ходит с красными знаменами и кричит, что это было замечательное общество и его надо восстановить. Ни тем более те, кто считает его кошмаром, который надо забыть. Может быть, в советском строе заключена тайна, до которой нельзя дотрагиваться. Как в древе познания. Может быть, и погибло это общество отчасти по той причине, что захотели узнать, чем оно на самом деле является?

Показательна судьба А. А. Зиновьева с его научной теорией советского коммунизма. Первоначально сказали, что он клеветает на советский строй, и он оказался в лагере его противников. Впо-

следствии стали говорить, что он за советский строй, и он оказался в лагере тех, кто стоит за его восстановление. Сам Зиновьев не уставал повторять, что он ни за, ни против. Что он — исследователь. Первым он говорил, что он — не диссидент и уничтожение советского коммунизма никогда не было его целью ни как ученого, ни как человека. Вторым он говорил, что не является марксистом и никогда им не был, и что победа советского коммунизма в холодной войне обернулась бы еще худшими последствиями, чем победа Запада. Но его не понимали ни те, ни другие. Они не понимали его, потому что они вообще не хотели понимать.

Может быть, и в самом деле существуют вещи, которых не следует касаться скальпелем познания?

* * *

Почему у Фемиды закрыты глаза? Означает ли это, что ей все равно, кто прав — истец или ответчик? Что она одинаково равнодушна к ним? Но в этом случае ей незачем было бы закрывать глаза. Разумное объяснение в другом: она неравнодушна и ей одинаково тяжело и больно судить, кто бы виноватым ни оказался.

* * *

Газета «Россия» накануне нового 2001 года задавала разным людям вопрос: «Случись вам встретить Новый год с президентом, какой бы тост вы провозгласили?» Среди прочих был бомж с площади трех вокзалов в Москве по имени Сеня. Он сказал: «Тост за то, чтобы Русь была жива». Шутил ли бомж Сеня или говорил всерьез — кто скажет?

* * *

Люди дрессируют животных: кошек, медведей, даже тигров. Это, конечно, интересно. Прежде всего как зрелище, забава. Бывает полезно (у моего знакомого собака приносила его тапочки).

Но здесь есть и скрытый моральный урок. Сообразительность и прочие адаптивные способности — то, что свойственно и животным, и что не выводит нас еще из животного состояния.

* * *

Человек глубоко одинок: один приходит в мир и один уходит из него. И в то же время он не может без других: физически он нуждается в пище, душевно — в утешении, духовно — в собеседнике. Ребенком он нуждается во взрослом, молодым человеком — в спутнике (спутнице). В старости ему нужна опека. Историю культуры можно истолковать как поиск оптимальных форм сочетания одиночества человека и его связанности с другими. Первобытная стадность и современный индивидуализм — два полюса этого процесса. Философы сейчас много говорят о диалоге, коммуникации, о другом, другости и т. п. Может быть, все проще и решение проблемы зашифровано в нашем русском языке: слово *другой* является однокорневым со словом *друг*. Надо, чтобы другой стал другом.

* * *

Аристократ как нравственно самодостаточное существо. Он утверждает себя в безусловности своего аристократического достоинства. Он знает, что сделан из чистого золота. Его, как говорил Ницше, узнают по осанке. Он не позволит себе опуститься ниже и не позволит никому возвыситься над собой. Для тех, кто ниже, у него есть плетка, для тех, кто хочет унижить его, у него есть шпага. Первых он прогоняет, со вторыми дерется. Так он оберегает свой аристократизм. Может быть, сама способность держать себя таким образом и есть признак аристократизма? Возможно, аристократизм умер, когда стали искать его признаки помимо этого.

БЕЗ ЭТИКИ НЕТ ФИЛОСОФИИ*

И. О. ФАМИЛИЯ журналиста: — Абдусалам Абдулкеримович, тема, которую хотелось бы обсудить, связана с этикой, вернее, с генеральным вопросом о современном состоянии философской этики. Для начала сделаем небольшую преамбулу, чтобы очертить перспективу, из которой здесь ставится вопрос об этике.

Если мы вспомним историю современной философии, то обнаружим странное обстоятельство. А именно, философы от Декарта до, скажем, немецкой классической философии и британского утилитаризма рассматривают этику как вершину философии, по отношению к которой все прочие философские дисциплины выполняют подчиненную, служебную роль. Согласно Декарту, именно этика должна венчать «древо науки»; «Этика» — главное произведение Спинозы; и даже для Канта теоретический разум подчинен, в конечном счете, практическому (мысль, получившая свое полное развитие в немецком идеализме).

На этом фоне современная философия выглядит как совершенно иной проект. Конечно,

* Ответы на вопросы журнала «Логос». Опубликовано: Логос. 2008. № 1.

в немалом количестве выходят работы по этике. Но они не претендуют на то, чтобы действительно предложить обществу новую философски фундированную этику, или эти предложения так и остаются известными лишь узкому кругу специалистов-философов. История этических учений или «метаэтика» (в смысле анализа этических высказываний) в среде профессиональных философов, похоже, свидетельствуют о том, что философия больше не в состоянии предложить миру новую этику. Исходя из примерно такой постановки проблемы, и хотелось бы задать Вам наши вопросы.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — В целом, я принимаю в качестве исходного пункта нашего разговора Ваше мнение о том, что современную ситуацию в этике можно адекватно понять только в широком историческом контексте философских опытов в этой области и что при таком взгляде она, эта ситуация, выглядит как отступление, интеллектуальная капитуляция. Хочу только добавить: уроки философской этики прошлого — отнюдь не очевидная вещь, они сами еще нуждаются в осмыслении и адекватном истолковании. Кроме того, исторический контекст рассмотрения должен быть шире, по возможности предельно широким, во всяком случае, его нельзя ограничивать Новым временем. Мы, конечно, находимся в Новом времени, или, вернее сказать, выходим из него. Но само Новое время не было исходным пунктом.

Когда мы говорим о философии в этическом аспекте, надо четко различать два момента: этику как часть философии, особую философскую науку и этическую функцию, моральный пафос философии в целом.

Этика как часть философии, особая философская наука была вычленена Аристотелем, он дал ей имя и первую ее систематизацию, которая, к слову сказать, до настоящего времени остается образцовой. Она имеет своим предметом человеческое поведение в той части, в какой оно определяется его свободным выбором, и ту реальность, которая в результате этого учреждается. Понятая таким образом этика составляет один из существенных аспектов философии.

Словари и учебники сегодня нам говорят о том, что этика — раздел философии, имеющий своим предметом мораль, моральное поведение человека. При этом они не дают удовлетворительного ответа на два вопроса. Первый: почему этика является философской наукой, и чем философское познание морали отличается от социологического, культурологического и всякого иного? Или по-другому: что есть в этике такого, в силу чего она не может эмансипироваться от философии и стать одной из самостоятельных областей гуманитарного знания, как это произошло с психологией, филологией и т. д. Второй: почему философия обязательно должна завершаться этикой, включать в себя этику, почему она немыслима без этики? Чтобы ответить на эти вопросы, мало сказать, что этика есть часть философии. Надо еще определить, как в данном случае часть относится к целому. А именно: может ли она быть изъята без того, чтобы не разрушить целое? Это уже вопрос о том, как мы понимаем философию. Является ли она просто родом познания, ответственной только за то, чтобы давать адекватное знание о своем предмете или представляет собой нечто большее?

На самом деле философы сам свой предмет определили таким образом, что его познание из эпистемологического акта неизбежно превращается в этическое действие. Говоря точнее: оно становится эпистемологическим актом в качестве этического действия. Буквальное значение слова «философия» знают все: любовь к мудрости. Но мало кто, в том числе и из тех, которые проходят по ведомству философии, задумываются над его обязывающим смыслом. Почему, собственно, предметную область философии составляет любовь к мудрости, а не сама мудрость, как полагали первые воспитатели Эллады, за которыми закрепилось имя «Семи мудрецов», и те острые на ум, речистые учителя добродетели, которые самоуверенно называли себя софистами? Это объяснялось не просто стремлением быть более строгим в словах и еще меньше человеческой скромностью философов. Речь шла об ином понимании самого рода деятельности. Считалось, что мудрость есть свойство и состояние богов. Человеку же дано только любить ее, избрав в качестве высшего

и недостижимого жизненного ориентира. Мудрость есть не только то, что философ стремится понять. Она есть также то, к чему он тянется, что составляет его страсть.

Появление слова «философия» традиция связывает с именем Пифагора. К нему же восходит классическое представление о трех образах жизни — чувственном, деятельном, созерцательном. Иллюстрируя их различие, пифагорейцы говорили, что на Олимпийские игры приходят одни, чтобы что-нибудь купить и продать, другие, чтобы принять участие в состязаниях, третьи, чтобы посмотреть. Третьи суть философы, они культивируют особый — созерцательный, теоретический, духовный — образ жизни. Философы открыли новое измерение человеческого счастья.

Философы, появившиеся в VI–V веках до н. э. в греческих городах, с самого начала воспринимались окружающими как люди чудные, странные. И странность их состояла не просто в том, что они интересовались вещами далекими и невидимыми, например, их очень волновали небесные дела, или еще: им мало было видеть прекрасные предметы, им хотелось знать, что такое прекрасное само по себе. Странность их заключалась в ином: вещи далекие и невидимые значили для них больше, чем близкие и зримые. Философы исходили из другого порядка ценностей, несли другой строй жизни. Философствовать — значит учиться умирать, говорил Платон. Учиться умирать значило для него учиться отделять душу от тела и жить потребностями бессмертной души. Словом, философия больше, чем определенный род знания. Она есть в то же время определенный образ жизни. Среди мотивов, которые вызвали к жизни философию и составляют ее внутреннюю движущую силу, исключительно важную и незаменимую роль играет моральный пафос совершенной жизни.

Поскольку философия мыслится и практикуется как совершенная форма жизни, постольку вполне естественным образом вопрос о совершенстве человека становится неотъемлемым и преимущественным предметом ее интереса. Так понятая философия сама неизбежно разворачивается в этику, и одновременно

менно с этим она особое внимание уделяет моральному опыту, культивируемым в обществе представлением о добре и зле.

После того, как философы «учредили» космос, установив, что мир представляет собой упорядоченное, гармоничное и неуничтожимое целое, они провели два принципиальных расчленения. Во-первых, они отделили неизменную закономерную сущность мира («воду», «логос», «единое» и т. д.) от его поверхности, изменчивых, преходящих явлений, то есть то, что мыслится, от того, что мнится. Во-вторых, они выделили область человеческого произвола (сферу нравов, обычаев, других человеческих установлений), то есть то, что зависит от самого человека и имеет вариативную природу, в отличие от того, что происходит неотвратно и однозначно. Благодаря этим расчленениям сложилась базовая структура философии, состоящая из физики, логики и этики (эти три аспекта, грани, ипостаси философии, ее трехчастная структура была обозначена в платоновской академии и окончательно закреплена стоиками, в последующем, насколько мне известно, она никем всерьез не оспаривалась, а Кант вообще придавал ей абсолютное значение и считал исчерпывающей).

Утверждение, что философия представляет собой этический проект, что она возникает и существует в рамках идеальных устремлений человека, что она есть не то, что изучают по несколько часов в неделю в течение одного года, а то, чем постоянно живут, на первый взгляд кажется надуманным. Но стоит его принять и с этой точки зрения взглянуть на опыты философии, как многое проясняется и мы получаем более строгую, цельную картину — то, что рассыпается, не соединяясь между собой в рамках сугубо сциентистского взгляда на философию как особую науку, оказывается собранным, соединенным в рамках этического взгляда на нее, так же как на духовную практику. Приведу несколько примеров.

У Гераклита есть фрагмент, который, как считается, выпадает из контекста его натурфилософского учения о логосе: «Я искал самого себя». Далее. Есть ряд свидетельств о Гераклите, которые воспринимаются как курьезы, не имеющие также отношения к истинному смыслу его философии; остается только

непонятным, почему культурная память бережно их хранила. Я имею в виду анахоретство Гераклита, его попытку вылечить-ся от водянки, обмазавшись теплым навозом. Еще: его сочинение известно под необъяснимо противоречивыми, даже по нынешним представлениям исключающими друг друга названиями: «О природе», а также «Музы», «Путеводитель точный к мете жизненной», «Мерило нравов, [или] Благочинный уклад поведения, один и тот же для всех». Между тем все встает на свои места, если предположить, что для Гераклита учение о логосе было не просто особым взглядом на мир, но и его жизненным выбором, что он пришел к нему именно в поисках самого себя. Тогда понятно, почему он удел сосредоточенной мыслительной деятельности предпочел доставшейся ему по наследству царской должности, почему он поверил в исцеляющую силу тепла — ведь миром правят разум и огонь. Понятно, почему одно и то же произведение, будучи книгой о природе, является одновременно путеводителем по жизни — ведь логос есть и принцип бытия, и принцип долженствования.

Еще один весьма странный факт. Философия ответственна за определение истины, она также претендует на формирование наиболее обобщенного истинного взгляда на мир в целом. В то же время сама она существует как совокупность отдельных философий, которые не поддаются сопоставлению, сравнению, систематизации по критерию истины. Каждая из них равна самой себе. Древние философские системы ничуть не менее ценны, чем новейшие. Платон, который считал, что мир вещей является тенью мира идей, и Спиноза, который считал, что порядок идей соответствует порядку вещей, одинаково высоко котируются на философском «рынке». Такого рода плюрализм непонятен, если рассматривать философию как род познания, он просто несовместим с таким пониманием. И в то же время он совершенно естественен, если смотреть на философию в этической перспективе и видеть в каждом ее случае личностный выбор, который ценен именно своей единственностью, «лица не общим выраженьем».

Охваченные этическим энтузиазмом, философы иногда теряли голову. Пифагорейцы своего учителя считали особым су-

ществом. Они говорили: существуют люди, существуют боги, а есть еще Пифагор, которого они, конечно, не считали богом, но тем не менее приписывали сверхчеловеческие свойства, например, способность быть одновременно в двух разных местах. Эмпедокл, согласно легенде, шагнул в Этну, уверенный, что таким образом обретет бессмертие. Плотин культивировал состояния мистического экстаза, чтобы слиться с Единым. Случалось, философы считали себя особой кастой и изолировались от общества, чтобы жить своей внутренней интеллектуально насыщенной жизнью. Все это, конечно, преувеличения, про которые даже трудно сказать, в какой мере они исходили от самих философов, а в какой были приписаны им молвой. Но, как говорится, сказка — ложь, да в ней намек. Намек же состоит в том, что философия несет с собой особый образ жизни, основанный на интеллектуально-духовном совершенствовании личности. И это уже никакая не выдумка, никакое не преувеличение, а фундаментальный факт, без учета которого мы не поймем своеобразие философии, ее незаменимое, уникальное место в культуре.

Итак, возвращаясь к нашей теме, следует сказать, что философия исследует мораль как человеческую практику, этика является частью (аспектом) философии. В то же время сама философия является родом моральной практики, выступает как этический проект. На мой взгляд, философский статус этики можно понять только в контексте этического статуса философии.

Этический статус философии обнаруживается как минимум двояко. Во-первых, философия создает, конструирует идеальную модель мира, которая открывает перспективу культуротворящей деятельности человека, вдохновляет на такую перспективу. В этом смысле философия есть утопия культуры. Речь идет не об утопических социальных и антропологических проектах в узком смысле слова (это особый, сам по себе тоже интересный вопрос), а о самой философии в ее глубинных метафизических основаниях, о создаваемых философскими системами образах мира и человека. Вот Спиноза говорит о субстанции с бесконечным числом атрибутов, из которых мы знаем только два. Лейбниц создает свою монадологию. Кант за феноменальным миром

усматривает ноуменальный мир. У Гегеля абсолютная идея железной поступью идет к самой себе. Разве все это не утопические конструкторы?! Ибо кто видел монады, субстанцию, вещи в себе, абсолютную идею?! И в то же время разве они не создают в каждом отдельном случае цельный образ мира, не замыкают пространство сознания таким образом, чтобы человек мог чувствовать себя уверенно, защищенно, чтобы он мог осмысленно развивать свои возможности?! Во-вторых, философия доводит свое понимание мира до формулирования абсолютных оснований человеческого поведения, которые, как правило, самими философами воспринимаются в их нравственно обязывающем смысле. Ответ на вопрос «Что я должен делать?», где под «я» понимается тот, кто задает вопрос, входит в специфическую предметность философии. Ответ этот прямо соотнесен с конструируемым философией идеальным образом мира — соотнесен таким образом, что его можно считать следствием в такой же мере, в какой и причиной.

Соотношение философии и этики — и в том, что касается этического статуса философии, и в том, что касается философского статуса этики, — изменчивая величина, совпадающая в своей изменчивости с основными философскими эпохами.

Согласно нашим сегодняшним представлениям философия в античную эпоху являлась цементирующей основой общественного сознания. Было ли это так на самом деле или нет, соответствуют ли наши оценки тех или иных мыслителей тому, как они воспринимались современниками — открытый вопрос. Как бы то ни было, одно, однако, остается бесспорным: сама философия мыслила себя как высшее средоточие духовных усилий, направленных на то, чтобы придать человеческому существованию совершенный смысл. И это — не самомнение философии. Это — ее функция, предназначение. Она для этого возникла. Когда Сократ объяснял афинянам во время суда, почему ставит под сомнение привычные формы жизни, он говорил, что не может иначе, что он чувствует себя призванным к этому, словно его «бог поставил в строй». Нравственно-очистительный пафос присущ всем философским учениям древности, но, пожалуй, полней, последова-

тельной, очевидней всего он воплотился в неоплатонизме. Плотин предложил такую многоступенчатую картину восхождения (обратного возвращения) людей к божественным высотам Единого, последним звеном которого является его собственная философия. Философия не просто указывает путь спасения, она сама есть этот путь. В последующие эпохи, как мы увидим, философия умерила свои амбиции и в том, что касается возможностей нравственного возвышения, не претендовала на первые роли и магистральные пути. Это случится в последующие эпохи. В античности же она уверена в исключительности и единственности своей освободительной миссии.

Древние, как я уже упоминал, предложили трехчастную структуру философии, включив в нее этику (наряду с физикой и логикой) в качестве обязательной и существенной части. Теперь следует добавить: этика была для них больше, чем часть (аспект) философии, она — ее фокус, конечная цель, лучшее из всего, что в ней есть. Когда они сравнивали философию с яйцом, этика отождествлялась с желтком, физика — с белком, логика — со скорлупой. Когда они сравнивали ее с телом, то этика была сердцем, физика — плотью, логика — костной системой. Когда они пользовались в качестве аналогии образом сада, то в роли этики выступали плоды, в роли физики — деревья, в роли ограды — логика. Какие замечательные аналогии! Этика — центр философии, имея в виду под центром точку, в которую она метит. Она — ее итог, завершение. Философия сама становится этикой, трансформируется в этику. Это происходит таким образом, что философское познание мира, реализуемое через физику и логику, оказывается душевным преобразованием человека, который так обретает мудрость, максимально приближается к ней.

Философия, трансформировавшаяся в особый, равный самому себе душевный строй и ставшая тем самым воплощенной этикой, входит в моральную практику в качестве ее предела. Это очень важный вопрос — как философия в качестве этики соотносится с этикой, имеющей дело с моралью в ее обычном, массовидном содержании. Ведь мораль практикуют, и стать совершенными стремятся не только философы: это входит в определение

человека как сознательного, разумного существа. Кроме того, философы не рождаются философами, они становятся ими, проходя предварительно путь обычных людей и оставаясь подверженными всем искушениям смертных существ.

Этические учения древних имеют четко выраженную двухуровневую структуру: низший, обобщающий моральный опыт полисной жизни и формулирующий ее образцы, и высший, связанный с философией как любовью к мудрости и воплощенный в ней (замечу в скобках: эта замечательная и в плане адекватного понимания морали исключительно важная особенность античной этики до настоящего времени плохо изучена, насколько мне известно, даже не зафиксирована в исследовательской литературе с должной глубиной и фундаментальностью). У Платона мы находим социальную этику, задающую образцы поведения в государстве — государстве, которое, хотя и является идеальным, тем не менее остается формой организации «пещерного» существования. И у него же развернута, в частности в «Пире», этика прорыва души в занебесную даль, чтобы погрузиться в вечное блаженство созерцания прекрасного как такового. Аристотель (уместно сказать: даже Аристотель, этот трезвейший из всех древних, а может быть, и не только древних мыслителей) выделяет две эвдемонии: вторую, низшую, связанную с нравственными добродетелями и реализующую идеал деятельного счастья гражданина, и первую, высшую, связанную с дианоэтическими добродетелями и непреходящими удовольствиями философско-теоретического познания. Относительно первой эвдемонии чисто созерцательного счастья Аристотель считает нужным заметить: такого состояния человек достигает крайне редко и достигает он его не потому, что он человек, а потому, что в нем есть нечто божественное. Эпикур говорит о двух родах счастья: высочайшем, как у богов, которые уже нельзя умножить, и то, которое допускает прибавление и убавление наслаждений. Стоики придавали интересующему нас различию первостепенное значение и положили его в основу своей этики. Они провели резкую грань между миром относительных ценностей, которые определяются внешними обстоятельствами жизни, и абсолютной ценностью

добродетельного поведения, которое состоит в непоколебимой душевной стойкости, вытекающей из внутренне свободного, философски безразличного отношения ко всем мыслимым перипетиям жизненной судьбы.

Двухуровневая структура этики в строгом смысле выражает специфику античной философии, ее место в культуре. Она, в частности, была связана со склонностью философов культивировать свой особый, эзотерический образ жизни. Эта тенденция к духовному аристократизму, к замкнутости на саму себя явилась одной из несомненных внутренних причин конца античной философии. Во всяком случае, она не смогла вписать себя в широкую практику моральной жизни и увязать вторую этику с первой. Тем не менее сама идея первой этики в измененном виде сохранилась. Это выразилось в том, что в последующие эпохи правилом философской этики стала апелляция к моральным абсолютам, а также ее устремленность на сверхэтическую перспективу.

Место философии в средневековой культуре, а в значительной мере и духовный строй последней обычно определяется формулой: «Философия — служанка богословия». Здесь подчеркивается унижение, даже двойное унижение философии — и то, что она сброшена с царского престола, и то, что низведена до роли быть в услужении именно у богословия. Это, однако, не вся истина. Понятно, зачем богословию понадобились услуги философии. Оно нуждалось в них, чтобы укоренить религиозное мировоззрение в головах людей, подкрепить откровение аргументами разума. А почему философия согласилась на этот неравный брак?

Философия через религию заполняла образовавшуюся в ее «космосе» моральную пустоту. Христианская утопия небесного царства в соединении с церковной организацией повседневности в плане нравственного ориентирования жизни оказались более реалистичными и действенными, чем то, что предлагала философия. Последняя, лишенная достоинства совершенной формы моральной практики, оказалась дезориентированной. Вместе с этической функцией она лишалась основы, вдохновлявшей ее

интеллектуально-познавательные усилия. Пафос истины поддерживается жаром морального пафоса. Поэтому в условиях разрыва между ними философия могла существовать только в соединении с религией, паре с ней. За философией сохранилась познавательная функция, она была редуцирована к логике и физике, а этическая функция отошла к религии. Так как, однако, философия включает в себя этику как неотъемлемую свою часть, то можно сказать, что религия, поскольку она является носителем морального идеала, выступает как необходимое ее дополнение. Философия и религия в рамках того распределения ролей, которое было типично для средневековья, образуют как бы единый познавательно-этический конструкт.

Выполняя «заказ» богословия, философия занималась в качестве одного из важнейших своих предметов также рациональной интерпретацией нравственного канона христианства. Ключевыми для нее были два вопроса, которые являлись таковыми до средневековой эпохи и оставались таковыми после нее, которые внешне в конкретных формулировках и видоизменялись с течением времени, тем не менее в существе своем оставались неизменными — они входят в устойчивую структуру философской этики, составляют ее основу. Первый из них заключается в том, чтобы обосновать абсолютность христианского нравственного канона, прежде всего его главной заповеди любви. Возникающая здесь проблема состояла в следующем: как согласовать мораль, которая держится на свободе человека, с божественным предопределением, без которого не совершается в мире ничего, даже волос не падает с головы? Второй вопрос касался места идеала христианского совершенства в рамках моральной практики, его соотносительности с систематизированными античной философией добродетелями и привычными формами поведения. Особая трудность при этом состояла в том, что совершенство требовалось от тех, чья природа была поражена грехом. Требовалось оправдать зло перед лицом всеблагого и всемогущего бога. Следует заметить: эти вопросы — как можно помыслить христианское совершенство и как можно его практиковать входили и занимали важное место в числе тех, на опыте христиан-

ской разработки которых складывался знаменитый схоластический метод, оттачивалась техника философского анализа — эти непреходящие завоевания средневековой философии. Кроме того (и в контексте нашей темы это более существенно), в ходе их осмысления средневековья философия внесла огромный вклад в этическую теорию. Я думаю, вклад этот до настоящего времени полностью не выявлен, не вышелушен из своей религиозной оболочки. Совершенно очевидно, реальный смысл философской работы в данном случае выходил далеко за рамки конкретной задачи — подкрепить рациональными аргументами богословское учение о происхождении и сущности нравственности. Порой он выходил настолько далеко, что скорее подрывал, чем подкреплял то, что предполагалось обосновать. Достаточно сослаться на великий, растянувшийся на тысячелетие спор о соотношении свободы воли и божественной благодати между Пелагием и Августином в начале VI века и между Эразмом Роттердамским и Лютером в начале XVI века.

Существенное изменение, которое претерпела философия в Новое время и которое предопределило ее историческое своеобразие, состояло в том, что она эмансипировалась от богословия и религии и вступила в союз с нарождающейся наукой. Философия в значительной мере способствовала становлению науки Нового времени и ее высочайшему престижу в системе общественных ценностей. Меру эту, конечно, никто точно определить не может, однако совершенно очевидно: философия была необходимым элементом в системе факторов, ответственных за доминирование науки в обществе.

Согласно установившимся представлениям философия взаимодействует с наукой по линиям онтологии и методологии познания. Это утверждение не вызывает сомнения, за ним стоят серьезные и глубокие исследования. Оно, однако, не является исчерпывающим. Я бы даже сказал, оно не выявляет всей специфики союза философии и науки в том виде, в каком он сложился в Новое время. Философия и до этого дружила с наукой. Философские и естественно-научные картины мира, как правило, составляли неразрывное целое. Философия всегда

ориентировалась на доказательное знание — на фактическую достоверность и логическую принудительность суждений. Начиная с Фалеса, этого Адама европейской мысли, довольно типичным было сочетание в одном лице ученого и философа. Философия традиционно считалась синонимом теоретического знания, а философские факультеты вплоть до XVII столетия включали в свои программы естественно-научные и математические дисциплины. Она ведь и возникает как натурфилософия. С зарождением современных наук, отделившихся от философии, опирающихся на собственные экспериментальные и теоретические основания, ситуация, разумеется, стала иной. Качественно иной. Философия оказалась перед лицом новых вызовов, проблем и трудностей. Тем не менее они не касались самой приверженности философии идеалу научности.

Философская санкция науки как единственно надежного способа познания имела огромное значение и для самосознания философии, и для самосознания науки, а еще больше для союза между ними. Философию и науку, несомненно, объединял и объединяет пафос истины. Но не только. Есть еще один исключительно важный аспект, который часто упускается из виду. Наряду с тем и в продолжении того, что наука несла свет знания, она одновременно заявила себя и воспринималась в качестве силы, способной преобразовать мир — преобразовать его таким образом, чтобы люди смогли реализовать, предметно воплотить свое стремление к совершенной и счастливой жизни. Именно это решающим образом предопределило ее доминирующее положение в общественном сознании. Она заняла в новоевропейской цивилизации положение аналогичное тому, какое занимала религия в традиционном обществе. И случилось это по той же самой причине: наука перехватила у религии функцию нравственно возвышающей силы, предложив для этого прямо противоположный путь. Вместо рая на небе обещала рай на земле. Теперь философия пошла в услужение к науке и, кажется, сделала это более последовательно и охотно, чем тогда, когда она служила теологии. Во всяком случае, средневековые философы не писали своих сочинений в форме катехизисов, в отли-

чие от философов Нового времени, которые, случалось, строили свои труды по математическим образцам.

Сказано: познайте истину и истина освободит вас. Сказано в другое время, по другому поводу. Но утверждение это в полной мере относится к общественным ожиданиям, которые Новое время связывало с наукой и которые воплотились в ее философском образе. Согласно этому образу, наука есть знание, и в качестве знания она есть сила. Ее итогом является не созерцание вечных сущностей, как то полагала древняя философия, а счастливым образом преобразованный и преуспевающий мир. Для понимания нового канона ценностей и нового типа связи философии и науки показательной, на мой взгляд, является фигура Ф. Бэкона — этого признанного родоначальника духовности Нового времени. Бэкон написал «Новый органон», в котором он старому аристотелевскому органону, служившему опорой средневековой схоластики, противопоставил новый метод опытного естествознания. И он же написал «Новую Атлантиду», где изобразил счастливое существование в условиях технически преобразованного мира. У Бэкона, как у каждого из нас, было две руки, но эти произведения — «Новый органон» и «Новую Атлантиду» — он писал одной и той же рукой. Кстати заметить, духовно-освободительные проекты русского космизма, как, например, воскрешение предков Н. Ф. Федорова или обживание планет К. Э. Циолковского, хотя и несли на себе следы времени и национального менталитета, тем не менее по сути своей были выражением того же убеждения и настроения, которые двигали Ф. Бэконом и другими основоположниками философии и науки Нового времени.

Делегировав свою этическую функцию науке, философия и на этику стала смотреть глазами науки. Рассматривая моральный опыт в соответствии с научными критериями, философия естественным образом сосредоточилась на вопросах, ориентирующих на его объективное исследование, как если бы, говоря словами Спинозы, речь шла о точках и линиях. Прежде всего надо было ответить на вопрос о происхождении морали, ее объективной основе, найти в предметном мире то, отражением

и выражением чего она является. Далее следовало раскрыть основополагающий принцип (закон) морали, позволяющий безошибочно идентифицировать ее, отделять добро от зла с такой же точностью, с какой истина отделяется от заблуждения. Наконец, очень важно было выявить технологию морали, показать, каким образом она включается в целесообразную деятельность и может быть просчитана, сведена к сознательно регулируемым правилам и схемам.

Философия Нового времени внесла значительный вклад в познание морали, в особенности ее специфики в системе общественных институтов и мотивов поведения. Но тем не менее своей основной задачи — создания научной этики — она не решила. Попытки интерпретировать мораль как некую данность (продолжение природного процесса в человеке, его социальных интересов и т. п.) не увенчались успехом. Оказалось, что в мире объектов нет такого объекта, как мораль. Противоречивым было само стремление подвести под мораль объективную основу, то есть такую основу, которая находится за пределами самой морали. Оно было противоречивым по той причине, что мораль, согласно ее определению, является безосновной, включает свои основания в себе. Это приблизительно так же, как если бы захотели от логических, философско-аналитических доказательств бытия бога перейти к фактическим и зафиксировать бога эмпирически (увидеть, измерить и т. д.). Если бы такое удалось сделать, то это как раз и было бы доказательством того, что его не существует. После полета Юрия Гагарина в космос наши записные атеисты увидели аргумент в свою пользу в том, что тот там не увидел бога, не понимая, что они бы несомненно торжествовали окончательную победу в случае, если бы Гагарин вдруг там его увидел. Впрочем, умственный кругозор записных теистов не намного шире — один из американских астронавтов ездил по миру и рассказывал, что он «увидел» следы бога на луне. Философы, разумеется, не могли попасться в такие ловушки. И хотя они ориентировались на предельно строгие, доказательные утверждения, тем не менее оставались в рамках философского понимания морали. Пожалуй, с научной точки зрения наиболее

обоснованными среди предлагавшихся ими теорий происхождения морали были те, которые усматривали ее корни в природе в смысле негативной причинности (отрицание естественного состояния у Гоббса, преодоление пассивных аффектов у Спинозы). Но и в этом случае оставался открытым вопрос о причине такой негативной диспозиции.

Не более успешными были усилия философов найти единый всеобщий принцип (закон) морали. Это и понятно, ибо это есть другая формулировка того же вопроса об основе (происхождении) морали. Нельзя сказать, в чем состоит мораль, не зная, откуда она берется. Кроме того, сама идея одного абсолютного закона, управляющего моральным «космосом» человека, трудно согласуется с требованиями научного подхода. Ведь в основе любых процессов в мире, не говоря уже об их обобщенных совокупностях, лежит множество причин, факторов, законов; это первые философы наивно полагали, что все в мире можно свести к одному или нескольким элементам.

В исследовании технологии поведения этической теории предстояло найти такие решения, которые нравственно де-табуировали бы его (поведение), освобождали от внешнего диктата искусственных ограничений, позволяли мобилизовать моральные мотивы для инновационной активности человека в научном познании, технике, хозяйственной деятельности, быту. Они были найдены. В противовес средневековью с его идеалом христианского милосердия Новое время стремилось нравственно санкционировать право индивидов быть эгоистичными, следовать своим потребностям, личному интересу, выгоде. Обосновывалось это по-разному. В крайних случаях сама мораль истолковывалась как наивысшая форма эгоизма. Но и тогда, когда философы, оставаясь в рамках традиции, связывали моральные мотивы с бескорыстием, они истолковывали их таким образом, что эгоистическое начало человеческого поведения сохраняло свою легитимность. Утилитаризм был не только особой школой, типичной для этой эпохи, он был также превалирующим настроением этики Нового времени.

Декарт ограничился временными правилами морали. Он так и не сформулировал истинный принцип поведения, ограничившись общим требованием следовать истине. Не сделали этого и другие мыслители эпохи. Проект научной этики провалился, и это явилось, пожалуй, самым ценным итогом философии Нового времени. Он ценен ценностью отрицательного результата и еще больше тем, чем этот результат был обусловлен. Философы пытались построить научную этику, оставаясь в рамках логики морального сознания. Последнюю они воспринимали с такой же серьезностью и ответственностью, как и требования научного познания. Оказалось, что эти две вещи — мораль и научное познание — не совмещаются между собой. В морали есть нечто такое, в силу чего она не поддается объективированию. Разумное существо, являющееся субъектом познания, не может поднять себя над моралью, отстраниться от нее подобно тому, как оно это делает с любым другим объектом, которое избирает в качестве своего предмета.

Итог этики Нового времени подвел Кант. Кант, конечно, выделяется на общем фоне и необычностью своей этики, и ее систематической проработанностью. Когда говорят о Канте, обычно подчеркивают именно его уникальность, отличие от современников и предшественников. И в самом деле, кажется, что он скорее от бога, чем от эпохи. И тем не менее именно Кант полней и глубже, чем кто-либо, выразил смысл и противоречия почти двухвековых этических поисков. Если говорить о трех упоминавшихся выше темах, то позиция Канта состояла в следующем. По вопросу о происхождении морали он высказался в том духе, что это — выше человеческого понимания. Разум, по Канту, априорен, он задает категориальную сетку и схематизмы опыта, включая и возможный опыт. Но как только он покидает феноменальные пределы и обращается к ноуменальному миру вещей в себе, его познавательно-конструирующие возможности кончаются. В качестве чистого разума оказывается нам известен, приобретает эмпирическую достоверность только тогда, когда он становится практическим, моральным. Но как происходит это превращение чистого разума в практический, в результате чего его

следует именовать чистым практическим разумом, мы не знаем. В принципе не можем знать, и для того чтобы заполнить эту зияющую познавательную брешь, Кант вводит постулат свободы. По вопросу о нравственном законе Кант приходит к выводу, что он состоит в самой идее законосообразности, формулирует свой знаменитый категорический императив, согласно которому необходимо следовать только таким максима́м поведения, которые могут быть помыслены в качестве требований всеобщего законодательства. Речь идет (и это существенно) о такой обязанности действовать законосообразно, которую действующий индивид сам налагает на себя. Если учесть, что безусловность требований входит в общепризнанное определение морали, то получается: моральный закон состоит в том, что индивид обязывает самого себя поступать морально. Наконец, в том, что касается технологии поведения, Кант провел непреодолимую разделительную линию между долгом как единственным моральным мотивом и склонностями, под которыми понимаются все природные и социальные побуждения к действию, включая, среди прочего, и естественные чувства сострадания, симпатии и т. п. Долг участвует в поведении только как его ограничивающее условие. Он совпадает с доброй волей и никак не зависит от материи поступка. Долг остается долгом, даже если бы не было ни одного поступка, совершенного ради него. И в то же время поступки, рассмотренные с точки зрения их материи, не содержат в себе ни грамма морали, они являются такими же объектами научного знания, как любые другие феномены, например, те же лунные затмения. Разрыв между долгом, который управляет моральным бытием человека, и склонностями, которые управляют его социально-природным бытием, может быть преодолен только в перспективе бессмертия души и существования бога. На самом деле это означает, что он непреодолим. Так же непреодолим, как непреодолимо желание его преодолеть.

Основной пафос и стержневая идея этики Канта сводится к обоснованию автономности морали. Мораль в его интерпретации — самостоятельная реальность, замкнутая на саму себя. Она параллельна природе и соразмерна ей. Сделанный намного

позже вывод, согласно которому нет логически обоснованного перехода от фактических утверждений к ценностным, явился по сути дела лишь иллюстрацией к этой мысли Канта, хотя сделан он был в рамках совсем некантовской этической традиции*. Этика есть нечто принципиально иное, чем физика: первая имеет своим предметом мир свободы, вторая — мир необходимости. Тем самым был закрыт вопрос о возможности построения этики по научным канонам — канонам естествознания. Если учесть, что философия Нового времени связывала с наукой осуществление этического идеала, видела в ней воплощение высшей духовности, то становится очевидным, насколько кардинальным был этот вывод. Из него следовало, что как бы далеко ни продвинулась наука в познании и преобразовании мира, она не может придать ему достоинство моральной реальности. По сути дела это был приговор, обязывающий философию искать новые формы и пути своей моральной институционализации.

Кант считал, что после него в этике делать нечего, ибо он исчерпал ее. Это утверждение — не просто веровательное заблуждение, свойственное всем авторам философских систем. Оно включает в себе и долю истины. Ведь в самом деле, если мораль и реальность, должное и сущее — разные, непересекающиеся между собой миры, то этика лишается исследовательских перспектив. Поэтому последующее развитие этики не могло не быть преодолением кантовского дуализма бытия и морали. Оно шло по двум основным линиям.

* Отвлекаясь на минуту, хочу отметить один эпизод, важный для понимания новейшей истории этики. Д. Юм в свое время отметил, что авторы этических сочинений от утверждений со связкой «есть» переходят к утверждениям со связкой «должен», не объясняя оснований такого перехода, он видел в этом одно из доказательств несостоятельности этического рационализма и истинности своего взгляда, отождествляющего мораль с особыми чувствами. Кант обернул аргумент против этического рационализма в его пользу: «должно» не выводится из того, что «есть», и вообще не зависит от «есть» именно по той причине, что долг представляет собой практическое выражение чистого разума. Однако позитивистски ориентированная этика восприняла упрек Юма в качестве исследовательской программы и приложила немало усилий для того, чтобы перебросить мост от «есть» к «должно». Усилия эти оказались тщетными.

Одна линия заключалась в преодолении этически нейтрального образа бытия за счет включения в него особого ценностного среза. Она представлена разными именами и школами. Я не готов, да здесь и не место разбирать, каким образом философы вновь «одухотворили» мир, не отступая от критериев научной объективности, но одно ясно: благодаря этому они пытались сохранить гносеологический статус философии и этики, преодолеть беспомощность перед вопросами о том, откуда возникает мораль, в чем состоит ее сущность, как она задействована в человеческой практике.

Вторая линия была связана с коренным переосмыслением диспозиции этики по отношению к своему предмету. Этика стала пониматься не как учение о морали, а как критика последней. Соответственно ее задача усматривалась в том, чтобы не принимать собственную логику морали за чистую монету, а вскрывать ее иллюзорный характер, фальшь. Мораль не просто релятивировалась, она отрицалась — по крайней мере в том, что касается ее абсолютистских притязаний. Эта линия также имела разные вариации, наиболее последовательно, целюно и ярко она представлена К. Марксом и Ф. Ницше. По Марксу, мораль представляет собой превращенную форму сознания, благодаря которой господствующие классы придают своим классово-эгоистическим интересам всеобщий вид, осуществляют духовное закабаление трудящихся. Действительная мораль, как считал он, состоит в борьбе за освобождение от угнетения природных и социальных сил. Ницше считает мораль величайшей ложью, тартюфством, видит в ней выражение рабского сознания, ресентимента слабых, их бессильной злобы, которая подменяет борьбу с врагом самоотравлением собственной души. Морали Сократа, Канта, христиан, социалистов, то есть тому, что всегда и всеми считалось моралью, он противопоставляет мораль господ, людей, сильных своей волей к власти, устремленных к сверхчеловеческим высотам — высотам, расположенным по ту сторону добра и зла.

Излишне говорить, что этика, которая из теории морали трансформировалась в ее критику, — это уже не совсем этика.

Интересующий ее вопрос состоит теперь не в том, как стать моральным, а в том, как преодолеть мораль. А тогда, когда этика, отрицая мораль, ставит на ее место классовую борьбу, волю к власти или другую предметную деятельность, она и вовсе перестает быть этикой. Она становится социологией, психологией или чем-нибудь еще. После Маркса и Ницше уже никто не выступал со столь радикальных позиций, как они, но тем не менее этика после них стала иной, она навсегда потеряла то доверие к морали, которое питали к ней философы во все предшествующие эпохи.

Таков общий фон, на котором надо рассматривать, или лучше сказать: историко-теоретический контекст, в который надо вписать современную ситуацию в этике. Вы правильно охарактеризовали ее, обозначив как равнодушие, может быть, беспомощность философии по отношению к моральным проблемам. Следует только добавить: это бесплодие имеет глубокое основание и может рассматриваться как симптом общецивилизационного кризиса. Философия не может ничего предложить этике по той причине, что она сама лишилась этических перспектив.

— По Вашему мнению, какую этику можно отнести к последним великим проектам философской этики? Какое последнее начинание в этой области, с Вашей точки зрения, имело принципиальный характер?

— У меня на этот счет есть совершенно определенное мнение. Последний великий этический проект предложил Толстой. Лев Николаевич Толстой. Я имею в виду его программу непротivления злу силой. Здесь нет возможности развернуто говорить об этике непротivления, этике ненасилия, употребляя современный и более точный термин. Остановлюсь на самом главном. Прежде всего она безупречно аргументирована. Если принять в качестве постулатов, что мораль тождественна гуманизму, понимаемому как любовь к человеку, и что она абсолютна в своих требованиях, то непротivление злу является неизбежным и единственно возможным заключением силло-

гизма этического действия. Оно представляет собой аналитическое утверждение, раскрывающее закон любви. Далее этика ненасилия задает четкое, однозначное предметное содержание индивидуально-ответственному существованию и одновременно с этим открывает перспективу нравственного совершенствования человека и человечества. Наконец, это — совершенно особый духовный конструкт, который можно квалифицировать в качестве философского только с учетом того, что здесь сама философия приобретает новое качество. За этикой ненасилия стоит определенная метафизика и «физика» (психология, социология). Но она представляет собой не результат философского анализа морали, но саму философию, выступающую в качестве этики. Это — этика, которая разворачивается в философию, становится философией, прекрасно сосуществуя при этом и с религией, и с наукой, каждая из которых остается действенной в своих пределах. Этико-нормативная программа, которая традиционно была итогом, завершением, следствием философии, становится в данном случае ее исходным пунктом и существенным содержанием. Не является ли это началом новой философской формации, когда этический статус философии и философский статус этики сольются воедино?!

Именно тот факт, что Толстой сменил привычный для европейской интеллектуальной традиции вектор размышлений и движется не от познания к этике, а от этики к познанию, стало, на мой взгляд, решающей причиной, из-за которой он не получил должного признания в профессиональной философской среде. Похоже, он оказался в положении андерсеновского мальчика, который сказал правду, потому что не знал правил придворного этикета. Историки говорят, что цивилизации, даже одряхлев, сами не гибнут, их разрушают извне, как гунны разрушили Рим. Нечто подобное происходит и с философией. Смена ее эпох происходит через прерывание традиций, и качественно новые импульсы к развитию она получает со стороны, так было при переходе от античности к Средневековью, так же было при переходе от Средневековья к Новому времени. А почему сейчас должно быть по-другому?!

— Каковы причины того, что философы перестали предлагать миру этические концепции? Почему философия науки, например, процветает, а этическая проблематика является маргинальной. На первый взгляд, ситуация должна быть обратной: именно этика должна быть широко востребована современным обществом, в котором перестают работать традиционные институты трансляции образцов поведения, где потребность индивида в смысловой и практической ориентации является поистине колоссальной. Так почему же этика, в лучшем случае, является уделом эзотерического профессионализма «специалистов» или «экспертов» по этике?

— Вообще-то говоря, что-то философы продолжают предлагать. Много говорят об этике дискурса К.-О. Аппеля и Ю. Хабермаса. Современный вариант этического инструментализма предлагает Р. Рорти. Можно назвать дискуссию вокруг концепции А. Макинтайра, апеллирующего к этике добродетелей Аристотеля. Интересную концепцию я недавно вычитал у профессора Э. Тугендхата, он считает, что основой морали является не долженствование, а воление. Можно назвать немалое количество этико-прикладных концепций. В отечественной этике также кое-что найдется, например, концепция взаимодополнительности морали и права, развиваемая профессором Э. Ю. Соловьевым. Словом, чем-то на философско-этическом «рынке» все-таки торгуют. Вы, однако, правы в том, что там мало «покупателей» и совсем не видно очередей. Философия не предлагает масштабных этических концепций, которые, что называется, отражали бы дух времени, еще лучше: формировали бы его, которые бы отозвались мощным общественным эхом. Основная причина, на мой взгляд, и я уже выше говорил об этом, заключается в том, что сама философия утратила этическую перспективу. Философы не видят себя, своего места в нравственном возвышении человека и общества. Место это, конечно, не может заключаться в том только, чтобы учить других. Я не призываю вернуться к тем временам, когда под философией понимался прежде всего образ жизни. Да это и невозможно. Мысль

моя иная: философия не может безнаказанно изъять себя из процесса нравственного возвышения, в том числе и из процесса индивидуально-нравственного возвышения самих философов.

Не могу вполне согласиться с другим вашим утверждением, будто философия науки (в отличие от этики) процветает. Да, в области философии науки исследовательская активность выше, работы более основательны и конкретны, они, как правило, более грамотны, качественны с точки зрения техники философского анализа. Но сказать, что она «процветает»? «По какому критерию процветает?» — спрошу я вас. Прямым таким критерием могла бы быть только востребованность со стороны науки, конкретных областей знания. Но нет никаких доказательств такой востребованности. Напротив, много фактов свидетельствуют о настороженном отношении ученых-естествоиспытателей, а отчасти и гуманитариев к общефилософской методологии и в особенности к методологическим суждениям об их конкретных областях знания. Если взять косвенные критерии востребованности, такие, например, как тиражи книг, то в этом отношении философия науки даже проигрывает.

У меня нет намерения как-то приукрасить или оправдать состояние нашей этики: оно, как и состояние ряда других областей философского знания, как, например, эстетики, социальной философии, заслуживает серьезной критики, именно на фоне того, как обстоят дела в философии науки, эпистемологии, истории философии. Мысль моя иная: не бывает такого, чтобы одна область философии была чахлой, а другая процветала, чтобы ветки были сухие, а ствол и корни здоровые. И это не просто общее соображение. Выдающиеся родоначальники современной философско-научной методологии — Ф. Бэкон, Декарт, Лейбниц, Кант — были в то же время классиками этической мысли. Да и представители философии науки как специальной области знания, сложившейся в последние сто с лишним лет, — Л. Витгенштейн, венский кружок, Б. Рассел, К. Поппер, А. Д. Айер и другие — также занимались этикой. И кто скажет, в какой мере их успехи в первой области зависели от их занятий во второй?

— Что выступает в современном обществе в качестве заменителя, субститута этики?

— Может быть, СМИ, телезвезды.

— Почему — и это мы особенно отчетливо наблюдаем в российском обществе, но это общая тенденция — в качестве этической инстанции, в качестве морального авторитета начинает все настойчивее выступать религия и церковь? Получается, что именно она, как выражается Герман Люббе, является “Gewinner der Modernisierung” (тем, кто выиграл от модернизации)? В качестве примера, напомню, что некоторое публичное оживление этической тематики, связанное с проблемой клонирования, в России свелось к дискуссии между учеными и представителями церкви. Если наши философы и выступали по этим вопросам, то это осталось сугубо в рамках профессиональной сферы, они не были востребованы.

— Когда электричество выходит из строя, люди зажигают свечи, керосиновые лампы. Возвращение к религии в данном случае следствие и выражение разочарованности в духовно-освободительной миссии науки и техники.

— Способна ли церковь, в частности РПЦ, выполнить ту роль, на которую она сегодня претендует: выступать в качестве носителя и распространителя этических норм в современном обществе. И почему?

— О РПЦ делать утверждения я воздержусь. Знаю лишь одно: и теоретические и исторические соображения склоняют к выводу, что нет лиц и организаций, которые имели бы преимущественное право говорить от имени морали, и меньше всего годятся на роль моральных учителей те из них, кто громогласно заявляет себя достойным исполнять ее. Насколько мне известно, христианские святые не считали себя святыми, что и было од-

ним из признаков их святости — они были охвачены сознанием своей греховности и несовершенства.

Сегодня широко распространен миф о положительной роли религии в поддержании общественной морали. Я называю данное утверждение мифом по той причине, что оно считается самоочевидным, принимается без анализа, проверки. Как миф такое представление очень полезно. В свое время известный наш исследователь религии академик Л. Н. Митрохин высказал в беседе со мной такую мысль. О роли монастырей в обществе нельзя судить на основании того, какие нравы в них реально практиковались. Сам факт того, что они воспринимались в качестве носителей моральных ценностей, имел нравственно оздоровляющее воздействие независимо от того, что творилось внутри монастырских стен.

Что касается трезвого и ответственного взгляда на этот предмет, взгляда свободного от идеологической зашоренности, я бы обратил внимание на два ряда фактов. Первый ряд касается радикального изменения роли и места религии и церкви в нашем обществе, государстве, общественном сознании, повседневном быте за последние двадцать лет. Страна вновь стала верующей. Даже демонстративно верующей. Людей, которые не практикуют религию, пока не ущемляют, но тем не менее они (сужу это по себе) все более и более начинают чувствовать себя неуютно. **Все хотят стать «носорогами».** Второй ряд касается изменений общественной морали за эти двадцать лет. Судить о состоянии общественной морали всегда трудно, но тем не менее и общее мнение, и данные, которые прямо или косвенно об этом свидетельствуют (уровень и характер отклоняющегося поведения, безопасность людей, прочность семейных уз и т. д.), сходятся в том, что она деградирует. Сетования по поводу нравственного кризиса в обществе (сетования, которые, замечу, кстати, сами по себе свидетельствуют об обратном) стали общим местом. А теперь сопоставьте эти два ряда фактов. Здесь, конечно же, нет прямой причинной связи. Более того, ничто не мешает сделать утверждение, что не будь возвращения к религии, нравственное падение общества было бы сильнее. И тем не менее здесь

есть над чем задуматься. По крайней мере, одно можно сказать точно: религия и церковь не удержали от той деградации общественных нравов, который произошел в нашей стране за последние двадцать лет. В стране в целом этот контраст между официальной религией, которая идет в рост, и общественными нравами, которые идут вниз, может быть, не так заметен. Этим летом я был в родном Дагестане. Там это расхождение бросается в глаза, кругом мечети, другая религиозная символика и в то же время всеобщие жалобы на коррупцию и беззаконие.

— *Развитие отечественной философии имеет свою особую специфику, обусловленную нашей политической историей. Каким образом эта специфика отражается на состоянии российской философской дискуссии по этике (есть ли она вообще)?*

— Русская философия, как считают многие исследователи, отличается моральной ориентированностью, даже моралистичностью. Верно. Но при этом в ней странным образом очень мало собственно этических теорий и вообще трудов по этике. К примеру, едва ли можно найти хоть одного получившего широкую известность западного профессора философии, который не читал бы курсов по этике, не имел бы книг и статей, посвященных моральным проблемам. Что касается отечественной философии, то у нас традиция совсем другая: крайне редко можно встретить философа, прославившегося исследованиями в области онтологии, эпистемологии, философии науки, логики, даже истории философии, который имел бы также труды по этике.

Пренебрежение философии этикой в узком, специальном смысле при свойственной ей общей склонности к морализированию, на мой взгляд, связано с особенностью национального морального опыта. Западный моральный опыт рационален, связан с правилами, во многом юридически оформлен. Восточный моральный опыт по преимуществу регулируется обычаем, устоявшимися схематизмами отношений (младший — старший; жена — муж и т. д.). Российский моральный опыт отличается от

них тем, что он организован эстетически, не в том смысле, что он красиво оформлен, а в том смысле, что он индивидуализирован, пластичен. Допускает самые разные решения, вплоть до противоположных. Утверждения эти не являются очень строгими. Они основаны на личных наблюдениях. Но какая-то истина за ними скрыта. В моей биографии есть восточный опыт (родился и вырос в мусульманской среде), есть западный опыт (жил два года в Германии) и, разумеется, есть российский опыт в московском варианте, являющемся для меня основным. Например, такое наблюдение, касающееся самой банальной бытовой ситуации. Вы приходите в гости в городскую квартиру. Вопрос: должны ли вы разуваться или нет? Немцы считают, что нет. В Дагестане, напротив, принято обязательно разуваться. А в Москве? В Москве каждый раз по-разному, иногда разуваятся, иногда нет. Такая неопределенность, широта поведенческих навыков является типичной. Российские нравы имеют такой вид, что их конкретизация зависит от ситуации, от индивидуального решения тех, кто их в данный момент практикует. Они не поддаются и не предполагают сведение к каким-то общеобязательным формулам. Не отсюда ли отчасти — и равнодушие философов к обобщенным этико-нормативным программам. И даже тогда, когда предметом их размышления становится мораль, то, как правило, философы ограничиваются общетеоретическими аспектами (обоснование морали, ее специфики и т. п.), не доходят до формулирования того, как поступать.

Этика как самостоятельная университетская дисциплина и область исследования сложилась в нашей стране сравнительно недавно — в 60-х годах прошлого века. Это было вызвано не познавательными, внутрифилософскими причинами. Основную роль играли идеологические потребности преодоления пролетарско-классовой зашоренности советского общественного сознания, расширения его общечеловеческого содержания. Непосредственным стимулом являлось включение в программу КПСС раздела, посвященного морали. Этика стала у нас развиваться в рамках философии, но в изолированности от других ее областей. Она даже больше кооперировалась с социологией,

психологией, другими науками, чем, например, с гносеологией или логикой. Даже опора на историю философии далась и дается нашей этике нелегко.

Словом, чрезмерная специализация в рамках философии — такая наша особенность, которая хотя и имеет некоторые преимущества, способствует частным исследовательским результатам, но в то же время может стать препятствием для ее развития. Обратите внимание: все великие философские системы характеризовались внутренней цельностью в единстве всех ее важнейших аспектов. Это же можно сказать и о самом великом среди русских философов — В. В. Соловьеве.

— *Если вернуться к философии, то какая последняя дискуссия по этической проблематике была для Вас особенно интересна?*

— Дискуссия, связанная с биоэтической проблематикой, в частности, с допустимостью эвтанази. Она обнаружила одну принципиальную особенность современной моральной практики и этической теории.

Эвтаназия представляет собой самую типичную и показательную человеческую ситуацию, которая не поддается нормированию. Дело не в том, что по ее поводу в обществе нет единства на уровне нормы, а аргументы специалистов «за» и «против» уравнивают друг друга. Дело в том, что речь идет о такой ситуации, которую в принципе нельзя подвести под общую норму. Любое решение является правильным, если оно принято правильно — теми, кого оно действительно касается и в пределах индивидуально-ответственного поведения, без фальсификации и привходящих моментов, попирающих самоцельность человеческой личности. Получается: не решение выводится из правила, а правило закрепляет решение. Индивид или индивиды, принимающие решения относительно самих себя, выступают в то же время субъектами этически ответственных суждений: они решают, что им делать и сами этим фактом одновременно формулируют закон поведения.

Проблемы типа эвтанази, которых в жизни современного человека становится все больше, можно назвать открытыми моральными проблемами. Их решение является в то же время формой развития этической теории. Они заключают в себе вызов этике: от последней требуется, чтобы она была в первую очередь этикой поступков — не правил, не добродетелей даже, а именно поступков. Адекватного ответа на этот вызов пока нет.

— *Каковы проблемы, которые существуют в области этики — те, над которыми могут продуктивно работать философы, занимающиеся этикой?*

— Существуют проблемы, которые требуют специальных исследований. Их много, они ставятся, обсуждаются, решаются в дипломных работах, диссертациях, статьях, книгах. Что касается философских проблем, то их тоже немало. Но есть среди них одна, которая, на мой взгляд, является самой важной и самой насущной — создание новой философии морали. Такой философии морали, которая базировалась бы на фундаментальных достижениях в познании морали, сделанных в постклассической этике и отражающих ее современный уровень. О каких достижениях идет речь? Их несколько. Попробую все назвать.

Первое. Мораль связана с представлением об абсолютных ценностях таким образом, что абсолютная точка отсчета и основа сознательной человеческой деятельности только и может считаться моралью. Эта мысль сама по себе не нова, она была, например, исходной аксиомой этики Канта. Однако она получила новое подтверждение и звучание в отрицательных результатах интеллектуальных и исторических опытов морального нигилизма. Оказалось: отрицание морали невозможно как логически последовательное действие и всегда содержит в себе скрытую моральную предпосылку. Человеческое сознание и познание изначально и неустранимо сковано этико-аксиологическим обручем. Даже ориентация на истину является вторичным актом по отношению к ценностному выбору, санкционирующему истину в качестве истины — того абсолютного ориентира, который

направляет познавательную деятельность. Негативным подтверждением абсолютности морали являются также тоталитарные опыты морального нигилизма, которые оказались саморазрушительными для тех, кто их затеял.

Второе. Реально бытующее в обществе моральное сознание, в особенности в его официальных проявлениях, имеет превращенную форму, оно не столько выражает действительную моральность человека и общества, сколько искажает, прикрывает и приукрашивает ее. Когда утверждают, что нельзя доверять тому, что человек и общество говорят и думают про себя, то прежде всего речь идет об их моральном самосознании, склонности к моральной демагогии.

Третье. Мораль не поддается определению, она элементарна и в своей элементарности тождественна самой себе. Все предпринимавшиеся в истории философии попытки ее описания содержат в себе логический дефект или натуралистическую ошибку, как ее назвал Дж. Мур в своем знаменитом исследовании «Принципы этики», которому мы и обязаны этим открытием. К схожему заключению пришел и Л. Витгенштейн в своей «Лекции по этике», сказав, что мораль не уместается в языке и что о ней, как и религии, можно только молчать.

Четвертое. Моральная позиция и ответственность человека связаны не с содержанием совершаемых им поступков, а с самим фактом их совершения. Поступок нравственно вменяем человеку не в силу его единичности, серийности, соответствия норме, а в силу его единственности, только по той одной причине, что он есть поступок данного человека. Эту мысль всесторонне разработал М. М. Бахтин в сочинении «К философии поступка». Ее афористически точно он выразил так: меня обязывает не содержание обязательства, а моя подпись под ним.

Каждый из этих выводов отражает существенную и в то же время специфичную особенность морали в том виде, в каком она обнаруживается в опыте современного человека. И каждый из них аргументирован и выстрадан философской этикой последних двух столетий с такой глубиной и силой, что их можно считать доказанными. Однако они разбросаны, упрятаны в различ-

ных, часто противостоящих друг другу философских традициях. И вообще кажется, что они, как, например, утверждения об абсолютности морали и ее тождественности с уникальностью персональных поступков, несовместимы между собой, не могут быть определениями одного и того же предмета. Необычайная трудность задачи, на мой взгляд, состоит в том, чтобы разработать такую этическую теорию, в рамках которой эти противоречивые определения морали органически соединились бы как необходимые моменты целого.

Словом, состояние этики в настоящее время такое, что она упирается в необходимость новой систематизации. Этика в данном случае является лишь индикатором некоего общего процесса моральной дезориентированности, угрожающего самим основам исторического существования человека. Я бы сказал так. Все кругом кричит о том, что мы нуждаемся в новом понимании, новом философском образе морали. Но чтобы выработать его, нам нужен новый моральный образ философии.

Все это — задачи исторического масштаба. Они выходят за рамки возможностей научно-организационного регулирования, академических, национальных или иных программ.

ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА: УРОКИ АНТИЧНОСТИ*

Этика обычно (по крайней мере, в рамках принятых в нашей стране стандартов философского образования) рассматривается в качестве одной из областей философского знания наряду со многими другими. В действительности, однако, этическое измерение философии этим не ограничивается. Философия в целом, в единстве всех ее частей также может и должна быть рассмотрена в этической перспективе — с точки зрения заключенного в ней этического (морального) пафоса. Дело в том, что философия — не только особый род познания, она является также особым образом жизни и в этом качестве подлежит рассмотрению в контексте и системе ценностных предпочтений человека, его высших целей и предназначения. Единство и различие этих двух аспектов философии (как познания и образа жизни), а соответственно и двух ее этических измерений хорошо прослеживается в античности — эпоху ее становления и первоначального развития.

* Статья подготовлена в качестве приложения ко второму изданию книги «Античная этика». **Опубликовано: ??.**

1. Вопрос о происхождении философии в целом и европейской (греческой) философии в особенности в нашей литературе специально и очень плодотворно исследовал А. Н. Чанышев*. Он, в частности, ввел важные для этого понятия предфилософии, протофилософии и парафилософии. Суть его подхода состоит в том, чтобы найти содержательные источники философии в до-философской культуре, и в то же время отчленить ее от до-философских и около-философских духовных образований. Такими источниками являются мифологическое мировоззрение и протонаука. Философия возникает как отрицание (преодоление) первого и продолжение, расширение и легитимация второй. Наряду с этим называется еще один источник — обыденное нравственное сознание; его статус в становлении философии в целом как рационализованного (понятийного) и систематизированного мировоззрения остается неясным и нужен разве что только для объяснения происхождения этики.

Применение этой схемы к возникновению древнегреческой философии наталкивается на значительные трудности. Там отсутствует такой с точки зрения принятых определений ключевой источник, как до-философская (предфилософская) наука — трудность, которую обходят предположением, что первые античные философы заимствовали знания, обучаясь в Египте и Вавилоне. Отношение возникающей философии к предшествующей ей мифологии вопреки общей схеме нельзя назвать ни отрицанием, ни даже акцентированным противостоянием, несмотря на то, что попытки такой интерпретации делались (как, например, в концепции: от мифа к логосу). Достаточно сказать, что Гомер, по словам Платона, «воспитал Элладу» и что он является одним из самых авторитетных и цитируемых авторов у Аристотеля. Остается то, что поименовано обыденным сознанием. Но из него непосредственно не выведешь ни понятийности, ни системности, которые считаются специфическими признаками философского мировоззрения.

На мой взгляд, следует различать два вопроса: во-первых, что есть философия и, во-вторых, для чего она есть. Если

* Чанышев А. Н. Начало философии. М., 1982.

смотреть на происхождение философии сквозь призму первого вопроса, то выделенные А. Н. Чанышевым линии преемственной связи, как и их удельный вес, являются совершенно точными. Но если иметь в виду второй вопрос, то здесь требуется существенная корректировка и на первый план выдвигается этическая (смысложизненная) проблематика. Подчеркнем особо: «для чего философия» есть вопрос не об этике в собственном (узком) значении слова, а о предназначении (моральном пафосе) философии в целом, по отношению к которому сама этика является производной. Собственно речь идет не о том, чтобы найти в обыденном моральном сознании истоки этических суждений философов, а о том, чтобы раскрыть ту нравственную в своей основе проблемную человеческую ситуацию, которая стимулировала появление самой философии. И тогда очевидные предфилософские источники европейской философии (поэмы Гомера, Гесиода, изречения Семи мудрецов) будут нас интересовать не только и не столько космологическими идеями, представлениями о строении души, намеками на понятие субстанции и другими эпистемологическими моментами, которые, несомненно, можно из них (как и вообще из естественного языка) вычитать при желании сделать это, в частности, при ретроспективном взгляде, а своим основным содержанием — нравственно-этическим пафосом и нормативным канонам, свойственным героической эпохе.

Можно сделать предположение, согласно которому философской эпохе древнегреческого духа не просто предшествовала героическая эпоха, но она, философская эпоха, стала также продолжением и завершением последней. В этой смене эпох преемственность не менее существенна, чем разрыв.

2. Гомеровские герои антропологически происходят от богов и людей: Геракл — сын Зевса и Алкмены, жены коринфского царя Амфитриона; Ахиллес — сын морской богини Фетиды и мирмидонянского царя Пелея; Калхас — внук Аполлона и т. д. Боги опекают своих обитающих среди людей потомков. Герои знают о своем особом происхождении, они несут в себе божественное начало и сознают его, хотят быть как боги. Однако на этом пути

есть неодолимое препятствие — их смертная природа, которую они заимствовали от земных предков. Эта роковая отделенность от богов является жизненной драмой героев, их основной болью.

Чтобы сравняться, соединиться с богами, надо преодолеть свою смертность. Жажда бессмертия есть то, что движет героем, является основой его этоса. Герои, конечно, хотели бы стать бессмертными в буквальном, физическом смысле слова. Но это невозможно. Как говорит Аполлон, вразумляя Диомеда в его решимости вступить в схватку хоть с самим Зевсом: «Никогда меж собою не будет подобно племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!» (Ил., V, 440–443). Даже боги не могут избавить от смерти, которая предназначена людям судьбой. Если нельзя стать богом в физическом смысле, то нельзя ли, по крайней мере, подняться на их уровень в делах, поступках. Стать бессмертным в делах — таково пространство героического существования. Именно в этих усилиях воспевают героев Гомер.

Что приличествует герою, что достойно героя? Во-первых, мужество, которое может противостоять и преодолеть самое страшное в человеческой жизни — страх смерти. Герой способен перешагнуть через смерть, отделяющую его от богов, не в том смысле, что он ищет ее или не боится ее, а в том смысле, что она не может стать преградой в его стремлении к бессмертным делам. Во-вторых, величие дел и сопряженная с ними жажда славы. Поведение гомеровских героев мотивированно двояко: они следуют своим страстям и интересам и одновременно выполняют волю, указания богов; то, чего хотят они сами, есть то же самое, чего им велят боги. Герой сосредоточен на делах, которые угодны богам, значимы для его народа и о которых будут долго помнить. Он является лучшим в делах, которые выражают волю богов и вызывают всеобщий интерес. «Тщиться других превзойти, непрестанно желать отличиться» (Ил., VI, 208) — такова его установка. В-третьих, безусловное честолюбие. Честь, понимаемая как честование, соответствующее заслугам и положению, — самое сокровенное и ранимое место в герое. Прямые утверждения, содержащиеся в «Илиаде», как и весь строй этой поэмы, говорят о том, что именно святость чести есть основная

несущая конструкция героического мира. Стоило Аполлону попрать честь Ахиллеса, как под угрозой оказалась судьба всей троянской кампании. Мужество, честь, слава задают поведению героев то благородное качество, которое позволяет им, оставаясь людьми в своей природной ограниченности, сравняться с богами в волевой решимости. Ахиллес, размышляя над тем, вернуться ли ему или нет на поле боя, после которого, как ему предсказано, он скоро погибнет, говорит (Ил., IX, 413–416):

Если останусь я здесь пред градом троянским сражаться, —
Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет.
Если же в дом возвращуся я, в любезную землю родную,
Слава моя погибнет, но будет мой век долголетен...

Краткая, но достойная, овеянная славой жизнь вместо бесславного долголетия — вот выбор, который делает героя героем.

Героический мир — арена бессмертных дел и одновременно с этим пространство речи, ибо именно речь делает великие дела известными всем и дает им жизнь в поколениях. Юный Ахиллес в начале Троянской войны был «неискусен в войне, человечеству тяжкой; в сонмах советных неопытен, где прославляются мужи», и поэтому отец приставил к нему мудрого учителя Феникса, чтобы тот его научил быть на уровне своего героико-аристократического призвания: «Был бы в речах ты вития и деятель дел знаменитых» (Ил., IX, 440–443). Достойное поведение включает в себя также достойную речь.

Гомеровские герои — цари, аристократы, лучшие, благородные. Гесиод (в отличие от Гомера) смотрит на мир глазами неаристократических слоев населения и связывает достойное поведение со способностью жить своим трудом и справедливостью. И то, и другое также предначертано людям богами. На страже справедливости стоит сам Зевс. Это звери «поедают друг друга», «людям же правду Кронид даровал» (Труды и дни, 273–280). Боги уже непосредственно не участвуют в делах людей, но они следят за ними, награждают и наказывают их задним числом. И все устраивается таким образом, что справедливость будет

вознаграждена, а обман приведет к краху, как это произошло с братом Гесиода Персом, в наставление которому написана поэма «Труды и дни». В бесчестном поведении Перса он увидел факт, достойный всеобщего внимания, и поднял его до эпических высот отрицательного примера. Если Гомер показывает, что нельзя безнаказанно попира́ть честь героя, то Гесиод показывает, что нельзя безнаказанно попира́ть справедливость — безнаказанно не только для того, кто это делает, а для всего миропорядка в его божественной сущности.

Гомер и Гесиод связывают совершенство человека с его разумом. Однако роль разума как ответственной инстанции совершенного поведения была впервые акцентирована и закреплена в европейской культуре Семью мудрецами, их изречениями, а также практиковавшимся ими образом жизни. Их изречения раскрывают человеческую добродетель как меру в страстях и поступках, которая задается разумом и ставит благо индивида в связь с благом других людей. Их образ жизни характеризовался необычным порядком ценностей, когда добродетель ставится выше внешних благ, личностное совершенство (умственное развитие и душевные качества) оказываются важнее богатства и власти. Семи мудрецам приписывают авторство знаменитых изречений на стенах дельфийского храма: «Познай самого себя» и «Ничего сверх меры» — изречений, с которыми мы ассоциируем сам дух античной культуры. Они исходили из убеждения, что адекватное знание человеком самого себя приводит его к пониманию необходимости нравственно совершенствоваться.

3. Таким образом, установка на бессмертные дела, на то, чтобы через величие дел сравняться с бессмертными богами, воплотилась в канон человеческого совершенства, достойной жизни, уже включавший те самые добродетели, которые нам известны как четыре кардинальные добродетели античности (или, по-другому, четыре кардинальные добродетели Платона, поскольку они были положены в основу его идеального государства) — мужество, умеренность, мудрость, справедливость. Геродот писал: «Бедность в Элладе существует с незапамятных времен, тогда как доблесть приобретена врожденной мудростью и суровыми

законами. И этой-то доблестью Эллада спасается от бедности тирании» (История, VII, 102). Стремление к добродетели как животворная основа античного человека и античной культуры было осознано еще на до-философской стадии.

Упомянутые предфилософские источники европейской философии — не единственные, но они являются основными. Канон достойной жизни не исчерпывает их содержания, но он является в нем основополагающим. Этот канон есть то, что объединяет возникающую философию с предшествующей стадией духовного развития, и его идейное обслуживание становится ее сверхзадачей. Первый среди Семи мудрецов — Фалес — был в то же время первым философом, что нельзя считать случайным стечением обстоятельств, а представляет собой одновременно существенный факт культурной жизни. «Греческая философия, — писал К. Маркс, — начинается с Семи мудрецов, к которым принадлежал и ионийский натурфилософ Фалес, и она оканчивается первой попыткой выразить в понятиях образ мудреца»*.

Говоря о предфилософской стадии культуры и заложенных в ней вопросах, для ответа на которые требовался философский взгляд на мир, недостаточно точно указать на сложившийся канон добродетели, задававший божественную (предельную в смысле совершенства) перспективу человеческому существованию. Следует добавить, что одновременно с этим уже наметилось кричащее расхождение между идеалом добродетельности и реальными нравами. Гомер изображает живых индивидов, его герои заключают нормы своего поведения в себе, в их случае почти нет расхождения между тем, что хотят они сами, и тем, что им предписывается богами, что считается приличным и достойным в героическом мире (так, мужественный в гомеровском понимании человек есть одновременно физически сильный человек). Гесиод говорит от имени мелких собственников, выражает их идеалы в форме общих требований, которые попораны людьми и порядками самого низшего в иерархии человеческих поколений железного века; и он, жаждущий справедливости,

* Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1975. Т. 40. С. 53.

вынужден жить в мире, где правду заменил кулак. Семь мудрецов вещают моральные истины, которые не укоренены в мире, а существуют как бы сами по себе; их гномы безусловны и категоричны в своей безусловности. Добродетель приобретает такой вид, когда она вносит раздваивающее напряжение в человеческое бытие и лишается очевидности. Для того чтобы выполнять свою роль действенного начала поведения, она нуждается в качественно новом обосновании. Когда нет прагматических, психологических или иных эмпирических мотивов быть мудрыми, то единственным мотивом для этого может стать только любовь к мудрости. Тем самым обозначается пространство философии, она становится нужной для того, чтобы народ и культура смогли удержаться на высоте, заданной героическим этосом.

То, что философы думают о философии, и то, чем она действительно является в реальном опыте культурной жизни, — не одно и то же. Греческие философы в своем большинстве почитали Гомера, Гесиода, Семь мудрецов в качестве духовных авторитетов и вписывали себя в рамки заданного ими этико-воспитательного канона. Но таков ли был объективный смысл их творчества? Этот вопрос упирается в другой: в чем состоит предназначение философии или, говоря по-другому, как она отвечает на то, что обычно именуется требованием времени?

4. Гегель в «Лекциях по истории философии» писал: «Можно сказать, что там, где народ выходит вообще из пределов своей конкретной жизни, где возникает разделение и различие сословий и народ идет навстречу своей гибели, там, где наступает разрыв между внутренним стремлением и внешней действительностью, где прежняя форма религии и т. д. уже больше не удовлетворяет, где дух высказывает равнодушие ко всему живому существованию или пребывает в нем неудовлетворенным и нравственная жизнь разлагается, — лишь там философствуют. Именно в такие эпохи дух ищет прибежища в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли, и философия есть примирение, которое сама мысль приносит с собою после начатой ею порчи реального мира»*.

* Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 109–110.

Здесь Гегель говорит о том, а) что является вызовом философии и б) как она на него отвечает. Его позиция по первому вопросу стала общепризнанной: на мой взгляд, никто больше и лучше него не сказал о социокультурных предпосылках философии, которые состоят в особом рода разрыве «между внутренним стремлением и внешней действительностью». Что касается его суждений по второму вопросу, они, к сожалению, не получили должного признания. На самом деле, Гегель своим утверждением, что философствовать — значит «в противовес действительному миру создать себе царство мысли», точно обозначил предназначение философии, ее место в ряду других форм общественного сознания.

Вместо духовно надломившейся, обреченной на гибель действительности философия мысленно конструирует другую действительность — некое идеальное царство, построенное на других ценностных основаниях, наполняя тем самым человеческую жизнь новыми надеждами, открывая новые горизонты для ее внутреннего роста и развития. Неудовлетворенную реальность старого мира она заменяет вдохновляющей утопией нового.

5. Античная культура в том виде, в каком мы ее знаем, вся освещена светом философии. Если когда-нибудь философия была господствующей формой общественного сознания, то это было именно в ту замечательную эпоху, которая стала началом европейской культуры. Философия не только взяла на себя заботу о добродетели, ее обосновании, формировании, оберегании и стимулировании, но она сама как любовь к мудрости стала ее высшим воплощением. Уже на до-философской стадии доступное человеку бессмертие, его совершенство были сопряжены с душой и разумом, которые мыслились в качестве средоточия божественного начала в нем. Качественный скачок, сделанный философией, состоял в том, что она разумность жизни истолковала как жизнь в разуме.

Философия, означавшая качественно новый по сравнению с мифологией тип включенности человека в мир, основанный на знании, ответственном суждении, мыслилась в то же время

в качестве самоценной формы жизни. Выражаясь предельно обостренно, с риском известного огрубления проблемы, можно сказать так: философия понималась не только как средство, помогающее человеку стать счастливым, но и как само счастье. Это было общее утверждение всей античной философии и не только ее отдельной школы, связанной с именем Сократа, хотя в ней оно получило наиболее последовательное выражение. Оно было свойственно и Аристотелю, и Эпикуру, и стоикам. Даже школы этического гедонизма, хотя и на свой особый манер, признавали самоценность философии. Они утверждали гедонизм лишь потому, что сама их философия была гедонистической — это подобно тому, как эмпирические школы в теории познания противостоят рационалистским школам не потому, что они мнения ставят выше истины, а потому, что само познание истины связывают с эмпиризмом. Точно так же киническое направление провозгласило отказ от удовольствий не по той причине, что они мешали созерцательной деятельности или сами по себе представляли зло — этот отказ и был для них тождествен философии, разумной жизни. Антисфеново «лучше сойти с ума, чем наслаждаться» можно понимать так, что ум и состоит в отказе от наслаждений. Никто не будет отрицать различия между Аристиппом и Диогеном, которые воплощают полярные человеческие образы, один человека наслаждающегося, другой — аскетствующего, но вместе с тем они едины в этих различиях, поскольку поднимают их до уровня философских аргументов. Античное представление, видевшее в философии нравственную мудрость в ее максимально возможной для человека степени, нельзя отождествлять с также широко распространенным в древности взглядом на философию как созерцательное отношение к жизни. Считается, что первыми пифагорейцы зафиксировали три образа жизни: чувственный, деятельный, созерцательный, они уподобляли их различному поведению людей на Олимпийских играх, куда одни приходят, чтобы что-нибудь купить-продать, другие — чтобы принять участие в состязаниях, третьи — чтобы наблюдать. Высшим в пифагорейской иерархии считался созерцательный (философский) образ жизни, а низшим — чувственный. Сведение

философского образа жизни к созерцанию (теории) есть лишь одно из выражений представления о самоценности философии, быть может, наиболее адекватное и широко распространенное, но тем не менее одно из них.

Представление о том, что философия придает жизни совершенное качество, было не только самосознанием самой философии (если бы дело обстояло только так, то античность не сильно бы отличалась от других эпох). Оно являлось установкой античной культуры в целом — не в том смысле, что ее разделяли большинство людей того времени, а в том смысле, что в античной культуре не было другой, сопоставимой с ней установкой такого же рода. Разумеется, и в греческой древности существовал разлад между философами с их заоблачной устремленностью и обычной публикой, погруженной в свои практические интересы. Достаточно упомянуть Аристофана с его комедией «Облака», где Сократ висит в корзине («мыслильне»), подвешенной к небу, или Лукиана с «Распродажами жизни», где комедийность сюжета покоится на различии того, что умеют делать выставленные на продажу философы и что хотят получить от будущих слуг покупатели. Но именно тот факт, что мера нужности философии для людей была предметом публичных обсуждений, служит признанием общественной значимости ее смысло-жизненных притязаний, а негативно-комедийная форма такого обсуждения свидетельствует о сверхпрагматической (и в этом смысле утопической) природе этих притязаний.

Не философия должна искать оправдание в чем-то другом, что находится за ее пределами, а все прочие потребности и интересы оправданы постольку, поскольку они предшествуют философии и способствуют ей — так можно определить в самом общем виде место философии в античной культуре. В последующие эпохи это место было другим, но тем не менее отголоски такого взгляда на философию сохранились, что, в частности, отразилось в тезисе о философии как царице наук. Этим в значительной мере объясняется постоянное напряжение между философами и другими общественными группами (простыми людьми, представителями других наук, властями). Не-философы не мо-

гут понять не только то, чем занимается философия, ее необычный язык, но и то, зачем она. Философы тоже в свою очередь не могут свою нужность объяснить всем остальным в понятной форме, перевести свое содержание на прагматический язык. Это отчуждение, которое в случае философии намного сильнее, чем в случае других профессионализованных занятий, обусловлено не только инерцией античного взгляда на место философии в жизнедеятельности человека и общества. Оно в известном смысле закономерно: философия, поскольку она обладает мировоззренческой изначальностью, действительно заключает в себе некое «эзотерическое» содержание, которое нельзя ни увидеть сторонним взглядом, ни перевести на другой (нефилософский) язык.

6. Древние расчленяли философию на физику, этику и логику. Это не только три части (аспекта) философии; они представляют собой (также) три исторические вехи в ее развитии. Античная философия началась как натурфилософия, получила развитие как полисная этика и завершилась как логика, понимаемая под последней собственно философское познание. Соответственно этому менялись доминанты философски совершенного образа жизни: первоначально он отождествлялся с натурфилософским знанием, затем, начиная с софистов и Сократа, — с разумной организацией жизни в форме совершенного полиса, а в послеаристотелевской философии — с философской мудростью в собственном смысле слова.

В предлагаемой гипотезе о трехстадийной эволюции древнегреческой философии самой необычной является интерпретация натурфилософии в качестве жизненной позиции. Речь идет не только о том, что первые философы демонстрировали научно сосредоточенный образ жизни, отрешенный от повседневных забот и страстей (подобно Фалесу, который, наблюдая звезды, упал в яму, чем вызвал укоры старухи служанки), что они в большинстве своем избегали гражданской активности (как, например, Гераклит, который отказался от своих царских привилегий, а под конец жизни и вовсе стал отшельником). То, что они своим поведением задавали другой образец жизни, чем их

граждански деятельные предшественники в лице Семи мудрецов, — достаточно очевидная вещь, хотя, правда, и она слабо акцентируется в курсах истории философии. Более сложный и вообще не поставленный вопрос заключается в выявлении того, каков был жизненный смысл самих выдвигаемых ими натурфилософских учений.

Исследователи единодушно фиксируют, что натурфилософы-досократики искали неизменное природное первовещество, ответственное за упорядоченную устойчивость (неизменность, абсолютность) Космоса — вещество, на которое все обменивается подобно тому, как на золото обмениваются все прочие товары, само при этом оставаясь неизменным. Но почему они это делали — вот вопрос, который не ставят исследователи. Что они искали, когда искали свое первоначало, для чего оно им было нужно? Неверно думать, будто таким образом они освобождались от мифологии. Так неверно думать уже хотя бы потому, что учения натурфилософов имеют мифологическую окраску и даже аргументацию, как, например, у Эмпедокла, у которого четыре первоначала («корня всего») есть в то же время четыре божества. Натурфилософы противостояли мифологии тем, что они стали на путь знания. А тем, что они ценность знания связывали с познанием именно первоначала, они не отделялись от мифологии, а напротив, продолжали ее, ибо вопрос о том, с чего все началось и кто из богов является главным, и для мифологии был одним из важных. На вопрос о том, что побуждало первых философов искать первые начала, Аристотель ответил так: они стремились к такому пониманию мира, которое свойственно богу, «ибо бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога» [Метафизика, 983 а]. Можно предположить: нацеленность на познание неуничтожимой (бессмертной) основы мира связана с поиском путей человеческого совершенства, которое отождествлялось с доступным человеку бессмертием, с тем, чтобы приобщиться к Богу. Первые философы были более наивны, чем принято думать. Они, видимо, полагали: то, что делает вечным природу, является также источником долговечности чело-

века, поскольку он также природное существо. Для них познать космос в его самом глубинном основании означало приобщиться к этому основанию. Их натурфилософские тексты самым органичным образом включают этические термины и установки. Анаксимандр, говоря о взаимоотношении апейрона с первоэлементами и отдельными вещами, рассказывает о несправедливости и законном возмездии. Для Гераклита огонь был не только принципом бытия, но и принципом поведения, «ибо сухая душа — мудрейшая и наилучшая» [Фр. 68]. Знаменитые тезисы Парменида, ставшие основоположением европейской метафизики, о том, что бытие есть, а небытия нет, и что мыслить можно только бытие, были божественными истинами, открывшимися юноше, который искал путь достойной жизни, искал правду. Эмпедокл сам космогенез понимает как чередование Любви и Ненависти, провозглашает своим идеалом очищение, благодаря которому души становятся мудрыми, а затем и божественными.

Познание природы для ранних греческих философов — не просто интеллектуальная процедура. Это жизненный, более того, смысложизненный акт. Философы потому и перешли от натурфилософской парадигмы к этико-политической, что не смогли найти то неизменное природное начало, через приобщение к которому человек мог бы рассчитывать обрести собственное совершенство. Но если бы даже они раскрыли тайну индивидуально-природного совершенствования людей, оставалась проблема их взаимных раздоров. В предполагаемом письме Анаксимена Пифагору читаем: «Как же помышлять Анаксимену о делах небесных, когда приходится страшиться гибели или рабства?» [Diog. L., II. 5]. Не в том только было дело, что человеческие раздоры мешали философам сосредоточиться на делах небесных. А в том, прежде всего, что дела небесные не давали ключа к пониманию и преодолению человеческих раздоров. Аристотель пишет: «Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде» [Метафизика, 984 b].

Тогда-то на исторической арене появляются софисты. Они установили, что наряду с природой, которая едина для всех и разворачивает свое содержание с необходимостью, существует другая реальность, состоящая из законов, обычаев, других человеческих установлений. Она, эта вторая реальность, различна для разных народов, стран, поколений и формируется произвольно. Она представляет собой пространство совместной жизни людей, пространство речи. Эта реальность, получившая впоследствии название культуры, складывается в процессе и результате сознательных, индивидуально-ответственных действий людей и сама является ареной таких действий. Совершенство (добродетель) человека, поскольку это зависит от него самого, обнаруживается в характере, качестве его отношений с другими людьми, характере, качестве тех законов, обычаев, нравов, других установлений культуры, которые составляют реальность человеческого общежития. Вопрос о том, как стать человеку добродетельным, совершенным совпал с вопросом о том, как сделать добродетельным, совершенным государство, понимая последнее в широком смысле как общество, полис, совместный дом свободных людей.

Подхватив дело софистов и одновременно вступив в полемику с их релятивизмом, Сократ пришел к убеждению: чтобы быть добродетельным, надо знать, что это такое. Добродетель, полагал он, есть настолько важная, просто наиважнейшая вещь, что не может быть такого, чтобы люди, зная добродетель, в то же время не практиковали бы ее. Поэтому тот очевидный факт, что люди далеки от добродетели, является неопровержимым доказательством того, что они не имеют адекватного знания о ней. Сократ схож с первыми философами в том, что он, как и они, хочет знать, в чем заключается наилучшее для человека — такое наилучшее, которое никто у него отнять не может. Он отличается от них тем, что ищет это наилучшее не в небесах и под землю, ибо там нет его, как и нет ни в каком другом конкретном месте. Он ищет прямой путь к наилучшему. Он хочет знать, что есть добродетель сама по себе, до всяких ее частных воплощений и случаев.

Сократ оставил вопрос без ответа, открыто признавшись в своем незнании. Его гениальный ученик Платон предположил, что человеческое стремление к совершенству, выраженное в их представлениях о благоразумии, благочестии, справедливости, благе, укоренено в сверхприродном, занебесном царстве идей, по отношению к которому земной мир есть не больше, чем копия по отношению к оригиналу, тень по отношению к вещи. Платон своим идеализмом задал кардинально новую — перевернутую — субстанциональную основу мира. Вместе с тем он впервые показал путь, позволяющий выявить ее достоверность: он систематически рассмотрел все основные человеческие проблемы и трудности (познавательные, психологические, социальные, политические, воспитательные и др.), показав, что они поддаются осмыслению и решению с точки зрения этой основы. Среди них особо выделяется, фиксируя все прочие проблемы и трудности, вопрос о совершенном общественном устройстве. Ответом на него явилась знаменитая платоновская модель идеального государства, идеальность которого решающим образом гарантирована тем, что в нем правят философы как люди, больше и лучше других познавшие занебесный мир идей. Учение об идеальном государстве, входящее в собственно этическую часть философии Платона, является продолжением и завершением общеэтического пафоса всей его философии — прекрасный пример того, как этика в узком смысле слова связана с назначением философии в целом, которая в этом случае выступает в качестве этики в широком смысле слова. Платоном была сконструирована рационально-осмысленная целостная модель мира, имеющая статус философского знания, и тем самым впервые была задана системная завершенность, законченность в качестве специфического признака философского знания. Мыслить мир философски — значит идеально воссоздать мир в его целостности. Философ в этом случае предстает в качестве своеобразного ученого-демиурга, который как бы заново творит мир в том смысле, что он создает свою модель мира, которая вполне поддается рациональной аргументации и задает пространство разумно-ответственной деятельности, благодаря

чему реальная жизнь человека является одновременно также и его сознательно-осмысленной жизнью.

Аристотель, рационально переработавший учения Платона, освободив их от художественно-мифологической оболочки, сохранил свойственную им этико-политическую заостренность. Он характеризует человека как разумное существо и как полисное существо. Эти два определения связаны между собой таким образом, что реализуя себя в качестве разумного существа, человек становится полисным существом. Говоря по-другому, полис есть развернутый, воплощенный разум. Совершенный (добродетельный) человек и совершенный (добродетельный) полис — две стороны одной и той же реальности философски санкционированного человеческого существования.

Философия отреагировала на разрушение полисной структуры общества тем, что она отказала государству в праве быть основанием добродетели точно так же, как еще раньше она отказала в этом природе. В послеаристотелевский период она выставила в качестве такого основания саму себя, напрямую замкнув человеческое совершенство на философское созерцание. Речь шла уже не о том, что совершенство достигается через посредство философии, а о том, что она сама и есть воплощение совершенства, счастье в ее высшей форме. Тем самым искомая задача — как стать столь совершенным, чтобы оказаться приобщенным к вечному блаженству, была решена. Философская утопия реализовалась, свернувшись в саму себя. Но это означало одновременно ее конец, ибо решения, которые она предлагала, годились только для тех, кто их предлагал, то есть для самих философов. Кроме того, философия, объявляющая саму себя высшей реальностью, уже перестает быть философией в смысле теоретического знания, ибо она ставит себя выше рациональной критики. Логически некорректно ставить вопрос об истинности и мере совершенства применительно к философии, которая саму себя считает высшим критерием истины и воплощением совершенства. Неслучайно в качестве персонифицированной добродетели в стоической, эпикурейской и скептической философиях выступал мудрец (не философ как любитель му-

дрости, а именно мудрец), а в философии Плотина она и вовсе отождествлялась с неподконтрольным разуму постразумным мистическим состоянием. Философия потеряла интерес к миру хотя бы как к базису, делающему возможным ее собственное существование. Она вообще сняла с себя ответственность за мир. И оказалась наказанной: философия, которая уходит из мира, — это уже не философия. Точно так же, например, как царь, который не интересуется подданными хотя бы в такой форме, чтобы наказывать их, — уже не царь. Отказ от мира становится ее последним делом.

7. Древние философы понимали свое идущее от Пифагора предназначение самым прямым и серьезным образом. Они видели свою цель не просто в том, чтобы знать (познать) мудрость, но одновременно и приобщаться к ней; знание мудрости, к которому они стремились, было преобразующим (возвышающим, очищающим) знанием. Это действительно была любовь. Философия для них — больше, чем дело, которым они занимаются, она была формой жизни. Философия была делом Сократа в принципиально ином смысле, чем поэзия для Мелета, кожевенное дело для Анита и ораторство для Ликона. Разница состояла в том, что если обвинители Сократа — Мелет, Анит и Ликон — могли отделить себя от своего дела, то Сократ не мог, да и не хотел сделать этого. Занимаясь философией, Сократ занимался не чем-то для себя внешним, он познавал, испытывал самого себя, без нее, как он сам признается, ему «жизнь не в жизнь» (Апология Сократа, 38 а).

Философия, таким образом, задает совершенное (в пределах человеческих возможностей) качество жизни. Из такого понимания следовало, что этика, заключающая в себе описание пути добродетельного возвышения человека, во-первых, имела для самого философа (того, кто описывал) нравственно обязывающий смысл; во-вторых, являлась не просто одной из трех частей философии (наряду с логикой и физикой), а ее сердцевиной, целью, ради которой все дело философии и предпринималось. Древние, как уже отмечалось, видели цель (смысл) философии в том, чтобы научиться правильно (достойно и счастливо) жить.

И не только в том общем смысле, когда про все, что ни делает человек, можно сказать, что это ведет или, точнее, он хотел бы, чтобы это вело к достойной и счастливой жизни. Философия связана с целью достойной и счастливой жизни столь непосредственно, что само ее предназначение состоит в том, чтобы правильно указать эту цель и путь, который к ней ведет. Более того, по мнению многих (Сократа, Аристотеля, Плотина и др.), она сама эту цель и воплощает. И в этом смысле воплотившаяся в неоплатонизме самоизоляция античной философии от мира явилась ее закономерным итогом.

Постантичная философия, следовательно, была возможна только в той мере, в какой она была способна воссоединиться с миром. Для этого было необходимо разомкнуть содержание философии и ее цель (нравственное предназначение) таким образом, чтобы последняя была доступна не только философам, имела бы также общезначимый смысл. В последующей истории философия пыталась придать своим идеалам общезначимый смысл через союз с теологией и наукой.

8. Античная философия — не только начальный и один из важных этапов европейской философии. Она является также ее постоянным животворным источником и основанием. В ней в зачаточном виде заключены идеи, которые были развернуты в учения и системы в ходе всей более чем 2500-летней истории философской мысли. Несомненный факт состоит в следующем: каждое величайшее достижение, продвигавшее философию вперед, оказывалось одновременно возвращением к античным истокам или, по крайней мере, находило там опору. Важные вехи и тенденции средневековой философии связаны с тем, опираются ли они на Платона или на Аристотеля. Переход к философии Нового времени проходил в форме возрождения постаристотелевских философских традиций древности. Даже такие, казалось бы, специфические продукты XIX–XX веков, как, например, философия Ницше или философия прагматизма, ведут свою родословную от античности.

Среди стержневых идей, заложенных античностью в каркас здания европейской философии, одной из центральных является

ся понимание философии как теории и как образа жизни одновременно, а соответственно и рассмотрение философской этики в свете этической миссии самой философии. Конкретное решение, предложенное античностью и состоящее в том, что философия сама является высшей формой блаженства, принадлежит прошлому, как и сама эта эпоха. Однако необходимость решения проблемы нравственного предназначения философии и выстраивания этических программ жизнедеятельности в соответствии с этим предназначением остается и, надо думать, всегда будет, пока жива философия и для того, чтобы она была жива, актуальной задачей. Она особенно актуальна в настоящее время, когда прежнее ее решение в рамках соотношения философии и науки обнаружило свою ограниченность.

ФИЛОСОФИЯ СТАЛА ПЛЮРАЛИСТИЧНОЙ*

1. Как можно охарактеризовать современное состояние философии в России? Можете ли Вы назвать философские учения, школы или центры, которые сложились или складываются в нашей стране в последние годы?

К концу 1980-х годов, как известно, была фактически, затем и официально (самой КПСС) отменена монополия марксистского учения, в значительной мере также прекратилось бюрократическое вмешательство в то, чем занимаются и что преподают философы. Обретя свободу от внешнего диктата, философы, надо сказать, не растерялись. Они погрузились в свою работу с необычайной жадностью и многократно возросшей энергией. Намного богаче, разнообразнее стала тематика выпускаемых книг по философии, она увеличилась едва ли не на порядок. В разы выросло число философских факультетов. В короткие сроки были преодолены провалы

* Ответы на анкету «Вестника Русской христианской гуманитарной академии». Опубликовано: Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Вып. 2. Т. 9. С. 6–10.

в освоении историко-философского наследия, существовавшие в силу идеологических запретов. В первую очередь это касается русской религиозной философии Серебряного века, которая вернулась в страну из вынужденной эмиграции триумфально и шумно. Но, пожалуй, самое большое изменение состояло в том, что философия стала плюралистичной: у нас появились свои религиозные философы, свои кантианцы, свои феноменологи, свои постмодернисты, свои буддисты... При том, что сохранились приверженцы диалектического материализма. Едва ли существует какое-либо заметное течение или заметная фигура в современной философии, которые не имели бы сторонников в России. Почти по Блоку: «нам внятно все — и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений».

Одна из особенностей (на мой взгляд, замечательных!) философско-идейной жизни России последнего 20-летия состоит в том, что отказ от монополии марксизма у нас не перерос в антимарксизм, в запрет на профессию, как то случилось в ряде других посткоммунистических стран. В результате этого была обеспечена высокая степень преемственности в развитии философской мысли, новый ее этап опирался на достижения отечественной философии второй половины XX века. Даже широкое освоение религиозно-философских учений начала XX века прошло без каких-либо резких разрывов и размежеваний. Требуется специального размышления и исследования тот факт, что за последние 20 лет в российской философии изменились позиции, но не представляющие ее лица. Факт этот на первый взгляд кажется странным, да и является странным. Но именно в своей странности он весьма показателен.

Говоря о качественных изменениях философского ландшафта постсоветской России, я бы прежде всего выделил именно его пестроту, разнообразие, то, что именуется плюрализмом. Плюрализм является результатом и одновременно несомненным свидетельством того, что философия в нашей стране стала тем, чем она и должна быть — делом свободного индивидуального творчества. Мы, разумеется, должны дорожить и самим плюрализмом философских позиций, и в особенности той атмосферой,

в которой он возможен. Тем не менее у меня есть ощущение того, что этот плюрализм вызывает недоумение, непонимание и даже раздражение в обществе, многие видят в нем признак научной несостоятельности философских обобщений. От философов ждут общезначимых суждений, ждут того, чтобы они говорили от имени философии, а не каждый от своего собственного имени. Я бы не стал сразу отвергать такого рода ожидания как неадекватные. Следует задуматься, что за ними стоит. Более того, мне кажется, что философский плюрализм в том виде, в каком он у нас сложился, вызывает внутренний дискомфорт и у самих специалистов по философии, в особенности у вузовских преподавателей. Уместно в связи со всем этим задаться вопросом: а не зашли ли мы в своем плюрализме слишком далеко? Когда я говорю «слишком», я имею в виду следующие два момента: а) не стоит ли за этим плюрализмом ослабление критериев профессиональной строгости и точности, не является ли он в ряде случаев просто видимостью? б) не ведет ли безбрежный плюрализм философских позиций к ослаблению и даже к дискредитации общественной роли философии как некоего интегрирующего начала общественного сознания?

Теперь — относительно учений, школ и центров. Надо прежде всего ясно сказать, что они существовали у нас и в 1960–1980-е советские годы. Разве мы не можем говорить об учениях А. А. Зиновьева или М. К. Мамардашвили? Разве не были А. Ф. Лосев, Э. В. Ильенков или В. С. Библер авторами оригинальных учений и главами школ одновременно? Разве не было школами то, что складывалось вокруг таких известных имен, как И. Т. Фролов, П. В. Копнин, Б. М. Кедров? Разве не был методологический семинар Г. П. Щедровицкого и школой, и учением, и центром. Это было и остается даже целым движением. Я бы мог продолжить этот список. И я не называю живых наших коллег, у которых также есть и учения, и школы. К сожалению, до сих пор не прекращаются попытки изобразить нашу философию второй половины XX века скучно и бесплодно однообразной. Те, кто так рассуждают, в лучшем случае заблуждаются или не знают, о чем говорят.

За последние годы появились новые учения, школы и центры. Я, к сожалению, не могу охватить всю картину. Поэтому не буду называть имена, чтобы не обидеть кого-то. Но в общем плане я бы хотел отметить несколько новых моментов. Новым является увлечение религиозной философией, в рамках которой развиваются самостоятельные учения. Далее, раньше у нас, даже тогда, когда шла оригинальная творческая работа, не было принято акцентировать свое авторство. Сейчас, кажется, получает преобладание другой взгляд. Считается, что скромность в этом отношении неуместна. Еще один важный, достойный внимания момент состоит в следующем. Значительно, даже, можно сказать, качественно улучшилась собственно исследовательская работа с философскими текстами. Все больше появляется трудов, которые отличаются научной строгостью, конкретностью темы и в которых философский анализ органично сочетается с филологическим и историческим анализом.

2. Философия, освещаемая именами К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина, была известна в России с середины XIX века и господствовала в ней с 20-х годов XX века вплоть до недавнего времени. Существуют ли какие-либо объяснения особой любви русских к марксизму? Или его популярность — всего лишь следствие неких специфических качеств философской образованности в России?

События, даже действия людей (и в особенности действия людей) порождаются множеством факторов, среди которых трудно выделить одну или две причины. Это относится и к тому, что Вы называете «особой любовью русских к марксизму». Здесь надо говорить о совокупности причин. Назову только некоторые. Русское образованное общество XIX века было настроено на интеллектуально-духовные импульсы, которые шли из Германии. Здесь можно указать на акцентированный интерес к Гегелю, Шеллингу, Фейербаху, позднее к Ницше, особое увлечение Шиллером. Желание испробовать на вкус марксизм вписывалось в этот ряд. Далее, вторая половина XIX — начало

XX века — время всеобщеевропейского подъема прогрессистского духа и увлечения социалистическими идеями. В России с ее революционным брожением, где политически активная молодежь бредила стремлением кого-нибудь убить, а лучше всего — царя, эти идеи находят благодатную почву. Не забудем, многие русские философы (Н. А. Бердяев, С. И. Булгаков и др.) прошли через марксизм, даже В. С. Соловьев не избежал увлечения социализмом.

Еще один немаловажный фактор состоял в том, что русское общество в его революционно-активной части нуждалось в идеологии. Православное мессианство с экстравагантными идеями отобрать Константинополь у турок или панславизм на эту роль не подходили. Либерально-демократические идеи были в то время скомпрометированы опытом буржуазного Запада, а передовая Россия того времени в своей богемной и в своей революционной частях категорически не принимала буржуазность, мещанство. Марксизм, можно сказать, победил в негласном споре за право быть идеологией свободно, бунтарски, революционно, антицаристски настроенной России. Здесь, я думаю, исключительно большую роль сыграли такие черты марксизма, как его радикализм и всемирный размах. Возможно, это нашло отклик в русской душе с ее склонностью к крайностям и всечеловечностью. Здесь надо указать еще на такую особенность марксизма, которая, видимо, так же близка русскому этосу: вкус к высокой теории и ее прямой перевод на язык конкретных действий по созданию партии, организации стачек, подготовки к восстанию и т. п. Наконец, марксизм с его верностью духу европейского рационализма и материалистической трезвостью, установкой на научность вполне подходил для идейного обеспечения процесса социальной и технической модернизации общества. Словом, если марксизм почти на целое столетие стал увлечением, соблазном, верой российской истории, то для этого были свои достаточные причины. Но я бы не стал искать здесь какой-то особой мистики или глубоких генетических связей. У России своя судьба. У марксизма своя. То, что они переплелись на какое-то время, стало, конечно, частью их судеб (думаю, пошло им на

пользу), но не свело их к одной судьбе. Нельзя забывать: как быстро Россия увлеклась марксизмом, также быстро она отказалась от него.

Что касается философии марксизма, марксизма как философии, места марксизма в историко-философском процессе — это отдельный вопрос, который нуждается в специальном обсуждении и исследовании. То, что было сделано с марксистско-ленинской философией в виде преподававшегося в нашей стране в течение полувека курса диалектического и исторического материализма, само стремление истолковать марксистскую философию на манер традиционных классических философских систем, сделать из нее традиционную философию — все это, на мой взгляд, глубоко противоречит и замыслу К. Маркса (в том виде, в каком этот замысел запечатлен в знаменитых «Тезисах о Фейербахе»), и тому реальному импульсу в развитии философии, который исходил от него. Я бы даже сказал так: марксизм в своей философской части получил и получает развитие во многих учениях, которые не идентифицируют себя в качестве марксистских, и больше в них, чем в тех, которые выступают от его имени.

3. Имеются ли перспективы развития русской религиозной философии? Можете ли Вы указать на серьезные современные исследования религиозно-философского характера?

Я не могу говорить о перспективах русской религиозной философии. И вообще о религиозной философии. Сам я далек от нее. Я остаюсь, что называется, свободомыслящим. Думаю, что религия и философия — разные вещи. Они могут соотноситься в качестве разных, с явным осознанием невозможности их синтеза, симбиоза. Конечно, я стараюсь понять причину и смысл возрождающегося союза религии и философии. Не могу сказать, что далеко в этом продвинулся. Согласно предварительной моей гипотезе это является следствием и неадекватным выражением кризиса новоевропейской философии и кризиса новоевропейской цивилизации. Обратиться вновь к религии заставляет крах

философских идеалов, делавших ставку на научно-технический прогресс, и духовная опустошенность, отсутствие вдохновляющих перспектив у потребительски насыщенного и даже перенасыщенного общества. Это приблизительно так же, как если бы спасение от автомобильного ужаса больших городов мы видели в том, чтобы пересесть на велосипеды (хорошо, что не предлагают вернуться к лошадям).

4. Русских постоянно упрекали в подражании европейской философии. Как Вы оцениваете нынешнее увлечение у нас построениями модерна и постмодерна?

Конечно, случаи подражания и даже обезьянничания по отношению к модным течениям Запада в российской философии жизни были в прошлом, есть и сейчас. В примере с постмодернизмом это обнаруживается в особенно карикатурной форме. Но, во-первых, они не являются чем-то специфичным именно для России (если взять, к примеру, взаимоотношения Франции и Англии в этом аспекте, то что-то подобное можно найти и там); во-вторых, они у нас, в России, не делали никогда погоду. Не делают и сейчас. Критика подражательства, «чужебесия», как именовал его Ю. М. Бородай, — дело хорошее и нужное. Но при этом нельзя забывать следующее: западно-европейская философия Нового времени является вторым после византийской философии источником философии в России. Все первые 17 членов Российской академии наук и среди них 5 философов были иностранцами, приехали к нам из Западной Европы, в основном из Германии. И до настоящего времени философские импульсы, которые идут оттуда, остаются важным материалом наших философских поисков. Мы должны знать, что делается в западной философии, вырабатывать свое отношение к этому, сотрудничать с западными коллегами, заимствовать все, что мы находим ценным, словом, быть совершенно открытыми, внутренне свободными. И это нормально. Конечно, до настоящего времени философские влияния, которые мы испытываем «оттуда», значительно сильнее, чем влияния, кото-

рые мы оказываем на них. В такого рода вопросах вряд ли нужно стремиться к паритету.

Я лично не вижу какой-то большой опасности, связанной с подражательностью (она не больше, чем опасность, исходящая от квасного снобизма). Современная российская философия имела по крайней мере два периода своего расцвета — в начале XX века (прежде всего русская религиозная философия школы В. С. Соловьева) и во второй половине XX века. Они говорят о ее самобытности и несомненной самостоятельности. Философия в России имеет свою историю, свою инерцию, развивается на своей собственной основе. И поскольку это так, то не следует бояться ни западных, ни восточных соблазнов, даже в том случае не следует бояться, если кое-кто поддается им.

5. Как Вы оцениваете качество философского образования в постсоветской России и ее философскую культуру в целом?

Философия культивирует критическое отношение к действительности. Таким же, я думаю, должно быть ее отношение к самой себе. С этой точки зрения и качество философского образования в стране, и философская культура в целом могут быть и должны быть поставлены под сомнение. Здесь многое надо менять, совершенствовать. Всего несколько примеров. У нас часты случаи, когда доцент преподает и логику, и этику, и эстетику, и историю философии, или весь курс философии, да плюс к тому еще пару других гуманитарных курсов (культурологию, политологию). Ясно, что качественным такое преподавание быть не может. В стране выходит много книг и пишется много статей по философии. Но их уровень очень разный. И у нас нет отработанных, закрепленных в культуре механизмов, позволяющих проводить селекцию философской продукции по критерию качества. Нередки случаи, когда доктор философских наук, профессор может публично и совершенно безнаказанно выступить с надуманными утверждениями и даже очевидной глупостью. Как и случаи, когда человек, далекий от философии, может получить звание доктора

философских наук. Все это свидетельствует о дефектах нашей философской культуры.

Поддерживая критическую диспозицию по отношению к качеству философского образования и философской культуры в целом в нашей стране, я, во-первых, категорически против их дискредитации. Против нигилизма в этом вопросе. Более того, я не думаю, что качество философского образования и культуры в России ниже, чем в развитых странах Запада. Если бы я не был россиянином, я бы сказал, что оно выше. Взять хотя бы такой пример. Сравните большие публичные книжные магазины в Москве и западных столицах (скажем, Лондоне) — каков удельный вес философской литературы и в особенности философской классики в них? В московских магазинах он несравненно выше.

И, во-вторых, критикуя, нельзя делать вид, будто существует некий общепризнанный и несомненный образец философского образования и культуры. Не надо предаваться иллюзии, будто мы знаем, какими они должны быть. Нет таких образцов и никто не обладает таким знанием. Надо просто устранять недостатки, которые есть, улучшать, совершенствовать, продвигать дальше и философское образование, и философскую культуру, не думая, будто мы лучше и умнее наших предшественников и будто мы можем решить все за наших потомков.

**ПРОРОК МУХАММЕД И ПЛАТОН.
РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ
ГЛАЗАМИ АКАДЕМИКА ГУСЕЙНОВА***

А. КУРБАНОВА: — Абдусалам Абдулкеримович, большинство дагестанцев воспринимают философию как отвлеченную, оторванную от конкретных проблем науку. Но одновременно с этим очень много дагестанцев, зачастую выходцев из маленьких горных сел, после вузов становились кандидатами или докторами философии. Как Вы объясните этот парадокс?

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Я бы так сказал, что сама философия имеет разные аспекты. В ней есть специальная часть, которая, имея эзотерическую природу, понятна только самим философам. В то же время философия пользуется естественным языком и в своих выводах старается быть понятной людям, открытой миру.

Поэтому к философии могут подключаться многие люди, фактически занимаясь с помощью философской терминологии культурологическими, социально-политическими, гуманитарными, иногда науковедческими проблемами. И если мы

* Интервью журналистке Альбине Курбановой. Опубликовано: Настоящее время. 2009. 24 июля.

проанализируем тематику диссертаций, которую пишут выходцы из небольших сел, то увидим, что это на самом деле попытка на философском уровне осмыслить такие темы и вопросы, которые во многих случаях по существу философскими и не являются.

На самом деле это сложный вопрос — что такое философия, насколько она общедоступна, открыта и насколько элитарна, закрыта.

Вот Аристотель — это философ философов. Может быть, самый великий философ в западной традиции. И те его сочинения, которые до нас дошли, были предназначены только для внутренних целей его школы. И они, конечно, носят очень специальный характер. Но одновременно он писал и популярные сочинения.

Он их писал в форме диалога. И, говорят, был очень хорошим стилистом. Настолько хорошим, что его сравнивали с Платоном, ставили даже выше. А те сочинения, что до нас дошли, написаны крайне скучным, очень точным, экономным и потому трудным языком, который требует предельно внимательного чтения. Даже не чтения, а работы, как с формулами. Трудно даже сказать, сколько я перечитывал его «Никомахову этику» и каждый раз находил в ней что-то новое.

Сочинения, которые были написаны для широкой публики, пропали и до нас не дошли, сохранились какие-то отрывки. А дошли специальные, школьные, «закрытие» труды Аристотеля, и именно они стали решающей основой для развития и западной философии, и мусульманской философии.

Философия, с одной стороны, это дело публичное. В ней ставятся те вопросы, которые интересуют всех думающих людей. И поэтому люди тянутся к философии. Философия старается говорить на том языке, что понятен людям. С другой стороны, это дело настолько профессиональное, что философию могут понимать только философы.

Это дело, которое требует особого языка, другого взгляда на мир. Обычному человеку понять философию в ее профессиональном содержании ничуть не легче, чем, например, квантовую механику. Две части философии, конечно, неотделимы друг от

друга. Но все-таки они различны. Поэтому тот факт, что философия стала в этом мире какой-то массовой профессией, не должен вводить в заблуждение.

Когда я стал изучать философию, я был очень удивлен. Я ведь тоже пришел в нее как обычный человек, который интересуется вопросами смысла жизни и т. д. На деле же оказалось, что это какая-то совершенно неизвестная страна, волшебное царство. Логос, апейрон, энтелехия... где это, что это? Трудность состояла не просто в том, что это были неизвестные слова. Неизвестной была сама реальность, которую они обозначают.

— *Можно ли говорить о каком-то особом, уникальном вкладе дагестанских ученых в современную философию?*

— Нет, я не думаю, что такая постановка вопроса уместна. Конечно, в Дагестане есть специалисты вполне хорошего уровня. И ничем не хуже профессоров московских. В этом смысле уровень образованности и интеллектуального развития в Дагестане может быть оценен без всяких скидок.

А что касается особого вклада в философию, то здесь возникают вопросы. Проблема в том, что когда мы говорим о философии, то мы должны различать: одно дело философ, другое дело преподаватель философии, научный работник в этой области знания. Одно дело, скажем, академик Гусейнов, профессор Абдуллаев, доцент Габуния, и совсем другое дело — такие философы, как Платон, Декарт, Кант.

Как и когда появляются философы, мало кто знает. Это — люди, отмеченные Богом. И очень часто при жизни их не узнают. Их открывают позже. Различие между философом и профессором философии приблизительно такое же, как между поэтом и преподавателем литературы. Я бы сказал так: существуют дагестанцы, имена которых включаются в отечественные философские справочно-энциклопедические издания, даже в Большую российскую энциклопедию. Но дал ли Дагестан таких людей, которые вошли в сокровищницу мировой философской мысли, ответ, скорее всего, будет отрицательным.

— *Вы родом из села Алкадар — родины внука Мухаммада Ярагского, дагестанского мыслителя Гасана аль-Алкадари. Оказал ли он и его творчество влияние на Вас при выборе профессии? Чувствуете ли Вы духовную преемственность от своего земляка?*

— Да, я из села Алкадар, из того же рода, который Вы назвали. Но вопрос Ваш для меня нелегкий.

Нам всегда кажется, что мы знаем, что на нас повлияло. И мы часто, когда говорим о каком-либо явлении, ищем какую-либо одну причину. А на самом деле такого не бывает. Даже самый маленький факт имеет много причин. Если бы Вы попытались осмыслить, почему сейчас пришли брать интервью, а я — почему его даю, то ни Вы, ни я не смогли бы точно назвать одну причину.

Всегда в каждом деле есть огромная совокупность факторов. И человек не всегда может дать себе отчет в том, что, как и почему он делает то или иное дело. Гасан Алкадари — это мой двоюродный дед, человек, имя которого в нашей семье всегда произносилось с трепетом.

Его жизнь воспринималась в нашей семье почти сакрально, рассказывалась как легенда. Это был родной брат моего деда Гусейна. Этот факт, конечно, создавал особую духовную атмосферу в семье. Отец Гасана Алкадари Абдулла — мой прадед, был едва ли не первый среди лезгин, кто основал образовательную школу со светским уклоном, здание этой школы находилось перед нашим домом.

Гасан уже продолжил дело своего отца в этой школе. Мой отец Абдулкерим учился у деда Гасана. И эта просветительская традиция во многих поколениях, видимо, сказалась. Но в то же время это не могло быть прямой и однозначной причинной линией. Потому что не все члены нашей семьи стали философами или даже гуманитариями.

— *С бурным возрождением ислама все больше мусульман считают философию лженаукой, забывая, что исламский*

мир породил великих философов — аль-Газали, ибн Рушда и др. Почему сегодняшний ислам не рождает больше таких титанов?

— Ну, насчет рождает или не рождает — это сложный вопрос. Исламская философия есть. Она развивается. Вот у нас в Институте, например, хорошие отношения с философами Ирана. Для меня странно слышать, что люди, которые приобщены к исламу, считают себя мусульманами, утверждают, будто философия является лженаукой.

Я думаю, что это — плохие мусульмане. Они не до конца свою собственную религию понимают. Ведь с точки зрения ислама, насколько я понимаю, одним из источников истины является разум человека. И в этом одна из особенностей ислама. И ислам не только допускает, но и предполагает и обязывает к разумной аналитической работе.

В том числе и работу, которая дополняет и откровения Корана, и суждения Пророка Мухаммеда. Особенность мусульман состоит в том, что они, в общем-то, никогда не были акцентированно враждебны философии. В истории ислама нет таких жутких эпизодов, которые можно было бы сопоставить с заключением в тюрьму Галилея, с сожжением Джордано Бруно.

— А Вы себя считаете верующим человеком?

— Я свободомыслящий человек. Уверены ли Вы, что люди, которые говорят, что они верующие или неверующие, точно знают и отдают себе отчет в том, о чем они говорят? Конечно, в исламе приобщенность к вере достаточно рационально выражена и строго описана. И тем не менее многие, я думаю, не смогли бы ясно ответить на вопрос, что это значит, верить в Бога. Я согласен, что в мире есть какой-то скрытый и глубокий смысл, что жизнь сама есть чудо. В ней заключена непостижимая мистическая глубина. Но я стараюсь смотреть на эти вещи как философ, руководствуясь теми возможностями, которые заложены в человеческом разуме.

— Ну, а как же Коран?

— Коран — это великая книга. Мухаммед был необычайно одаренным человеком, он считал, что коранические стихи сам Бог ему внушает. Когда он передавал слова Аллаха и когда он излагал свои мысли — это были разные состояния. Слова Аллаха и мысли Мухаммеда различаются тем, что они Пророком в разном антропологическом состоянии были произнесены.

И в Сунне описывается, как это было. И вполне можно выдвигать и защищать гипотезу о существовании Бога. Идея Бога, доказательства его существования — важные темы самой философии. И не только религиозной. В известном смысле это — вечные темы. Словом, нельзя думать, что вера в Бога — это простой вопрос. Сказал: «Я верю в Бога», начал молиться — и дело сделано. Иногда я задумываюсь: а не богохульствуют ли те, кто утверждает, что верит в Бога?

И сам Мухаммед, и до него пророки правильно говорили о том, верим мы в Бога или не верим, мы можем достоверно судить только на основании того, выполняем мы его заветы или нет. Накормили ли мы сироту, ведем ли праведный образ жизни — вот критерии, по которым можно определить, верит человек в Бога или нет. По этим критериям я, конечно же, хотел бы считать себя верующим. Я целиком и убежденно принимаю всю эту изложенную великими пророками этику человеколюбия, братства, справедливости. Кстати, только что в издательстве «Вече» вышла моя книга под названием «Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней». И пусть теперь судят, кто больше верующий — тот, который говорит, что он верит в Аллаха и взрывает бомбы на рынках, или те, кто, может быть, сомневается, как сомневался Мухаммед, когда ему была ниспослана первая сура, но старается вести себя праведно.

— Получается, что в глубине души Вы все-таки верите?

— А кто может в глубину души заглянуть? Разве человек может в глубину своей собственной души заглянуть? В том-то

и дело, что как только он туда идет, он там и теряется. Там бездна. Ведь с чего начались первые откровения Мухаммеда? Что поразило его воображение? Ему было сказано, что все в жизни не заканчивается смертью. Что есть Рай и Ад. Что есть такая перспектива, которая находится за пределами нашего разумения.

И там, на том свете, на Божьем суде за все будет спрошено.

— *Как Вы считаете, станет ли мир лучше, если им будут править философы, как некогда говорил Платон?*

— У Платона там ведь как было? Философы сами не хотели править. Для них переход к статусу правителя был своего рода наказанием. Не то, чтобы наказанием в буквальном смысле слова, но они шли на это в силу долга, совершали своего рода жертвенный акт. А сами по себе они, поскольку уже достигли ступени мудрости, когда могли непосредственно созерцать мир прекрасного, были совершенно удовлетворены своей жизнью.

Платоновская модель государства ведь осталась идеальной конструкцией. Создать Платонополис не удалось. Многие даже считали, что это был прообраз тоталитарного государства. Ведь правители в государстве Платона решали все — какие в государстве культивировать мифы, какие петь песни. Как сходить к мужчинам и женщинам, чтобы получалось хорошее потомство, и т. д. Словом, становясь правителями, философы занимались не своим делом. Может, Платон просто хотел сказать: раз уж должны быть люди, которые решают, кому, что и как делать, то пусть лучше это будут философы.

Рациональный смысл идеи Платона состоит в том, что правитель — это человек, который думает о государстве в целом, который свободен от частных, эгоистических интересов. Опыт и мудрость политических поисков в истории состоит в том, чтобы найти какие-то механизмы, через которые можно каким-то образом отбирать и гарантировать такое правление, которое будет действительно правлением, отвечающим критериям всеобщей справедливости, свободным от узких клановых интересов. Чтобы во главе государства стояли люди, которые не о себе думают,

а о благе народа — вот основная мысль Платона. А что касается участия философов в этом деле, то мне кажется, что в этом плане правильно было бы, чтобы философы были рядом. Чтобы они могли подавать свой голос. Согласно Конфуцию, место философа — советник при правителе.

— *А если миром будут править верующие люди, как учит ислам?*

— А Буш — разве не верующий человек? И что — это был хороший правитель? А во главе Ирана и Ирака, когда они вели братоубийственную войну, стояли не верующие люди? Не надо обманываться.

Понимаете, на вещи надо смотреть трезво. Не могут люди, не должны прятаться за какими-то общими формулами, принципами. Все это делается, чтобы снять с себя ответственность. Вот если философы будут править миром, вот если верующим людям это отдать... Вот тогда, мол, все будет хорошо. Не будет. Существуют такие вещи, которые человек никому отдать не может.

II. ЭТИКА КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

СОСЛАГАТЕЛЬНОЕ НАКЛОНЕНИЕ МОРАЛИ*

В свое время Д. Юм сделал наблюдение, существенным образом предопределившее характер последующих этических исследований. «Я заметил, — писал он в “Трактате о человеческой природе”, — что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна, <...> должно быть указано основание того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к

* Опубликовано: Вопросы философии. 2001. № 5. С. 3–33. Данная работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), номер гранта: 00-03-00135.

такой предосторожности, то я позволю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом»*.

Очевидный смысл данного высказывания состоит в том, что императивность морального языка нельзя рассматривать как адекватное выражение сути морали, она скорее прикрывает ошибочность ее гносеологизированных объяснительных схем. Точность такого толкования фрагмента, если бы даже она могла бы быть оспорена на основании его буквы, не вызывает сомнения в общем контексте этики самого Юма, отождествлявшего мораль с особым моральным чувством — чувством симпатии, для действенного обнаружения которого совсем не нужна принудительная сила долга. Этика после Юма по странной логике развернула его предостережение в позитивную программу и увидела свою задачу в том, чтобы раскрыть понятие морально должного и попытаться найти переход от «есть» к «должно». Эти настойчивые и разносторонние усилия, во многих отношениях обогатившие этическую теорию, своей непосредственной цели тем не менее не достигли. Возникает вопрос: не был ли отрицательный итог предопределен неправильной постановкой самой задачи, исходящей из предположения, что специфика морали связана с ее императивностью?

Апории морального долга. Мы не будем касаться специальных исследований перехода от фактических суждений к нормативным, которые больше принадлежат логике, чем этике и ценны для теории морального долга прежде всего своим отрицательным результатом о невозможности такого перехода, и обратимся к самой этой теории. Для нее самыми существенными и трудными являются вопросы об а) основании долга, б) его специфике (в отличие от других обязанностей) и в) осуществимости. Решение каждого из них наталкивается на неразрешимые противоречия.

Первым очевидным признаком морального долга, запечатленным в языке многих этико-нормативных документов, прежде

* Юм Д. Сочинения : в 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 618.

всего в одном из первых и до настоящего времени важнейшем среди них — Десятиисловии Моисея, является его безусловность, категоричность. Знаменитые нормы «не убий», «не укради», «не лжесвидетельствуй» и другие формулируются так, как если бы они не требовали никаких дополнительных объяснений и обоснований, а сами были последним основанием человеческой жизни. Применительно к ним вопросы «почему?», «для чего?» теряют всякий смысл. Если эту видимую безусловность морального долга принимать всерьез, то, поскольку разум руководствуется законом достаточного основания, единственное ее разумное объяснение может заключаться в предположении, что искомое основание находится вне пределов компетенции человеческого разума. Обозначением этого предела по сути дела и явилась идея Бога.

Основополагающие моральные принципы в истории культуры по большей части интерпретировались как выражение воли Бога. Заповеди Десятиисловия, как повествует Тора, были провозглашены Богом перед еврейским народом и им же самым пальцем выведены на первых скрижалях. Нагорная проповедь была проговорена божественным сыном Бога, нормы мусульманской этики даны Богом через пророка Мухаммеда; если же моральные кодексы возводились к людям, как, например, в случае Конфуция и Будды, то последние обожествлялись уже задним числом. А. Шопенгауэр в полемике с этикой Канта и в противовес ей говорил, что понятие безусловного долга «обязано своим происхождением теологической морали»*. Но теологический подход, в рамках которого Бог становится условием непререкаемости, категоричности моральных требований, не решает проблему. Скорее, наоборот, из него вытекает, что моральный долг перестает быть безусловным, если, конечно, не считать, что Бог в своем волеизъявлении скован моральными законами. Но и в этом, втором, случае интересующая нас проблема остается без ответа, только теперь она встает перед Богом.

* Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 138.

Так, по мнению Пелагия, Бог дал свои заповеди потому, что они являются моральными. Этим утверждением проблема загоняется в порочный круг, ибо логично спросить: «Что давало основание Богу считать их моральными?» Августин, полемизировавший по данному вопросу с Пелагием, был, по крайней мере, более последователен, когда говорил, что Бог в своих решениях не может быть ничем скован и заповеди являются моральными только потому, что их дал Бог. Но это означает, что они могли бы быть и другими. Оккам, последовательный сторонник теологического волюнтаризма, утверждал, например, что Бог не связан даже заповедью любви и ничто не мешает допустить, что он мог предписать людям не любовь к себе, а нечто прямо противоположное. Такова первая апория морального долга, связанного с его основанием: моральный долг не может не быть безусловным и, становясь безусловным, он перестает быть моральным.

Моральный долг не является единственным долгом человека. Слово «долг» часто употребляется в сочетании с массой других уточняющих определений: «воинский долг», «профессиональный долг», «сыновий долг» и т. д. Возникает вопрос: «Как связан моральный долг с другими долгами и что он собой представляет помимо них?» Выражаясь более конкретно: «Существует ли моральный долг как совокупность самостоятельных обязанностей наряду с другими долгами (обязанностями) или он совпадает с ними?» Если он существует наряду с ними, то возникают два дополнительных вопроса: «Что составляет собственную предметность морального долга?» и «В рамках какой теории, помимо теории морали, изучается само понятие долга?» Если он совпадает с ними, то какой смысл заключен в таком умножении сущностей и не отрывается ли в этом случае моральный долг от мира поступков, становясь жалом, которое не жалит? Первой теоретической схемой, в рамках которой был поставлен вопрос о соотношении морального долга и прочих человеческих обязанностей, была стоическая этика с ее разграничением двух уровней поведения.

Согласно стоикам, благо есть добродетель, зло есть порок. Все остальное, то есть все то, что может быть использовано как во

благо, так и во зло, есть область безразличного (адиафора), этически нейтрального. Зенон считал, что одной добродетели достаточно, чтобы быть счастливым. Однако в сфере безразличного существуют свои различия, в силу которых одни предметы предпочтительны, другие избегаемы. Предпочтительно все, что способствует жизни человека в ее физическом и социальном измерениях (здоровье, сила, богатство, семья, красота и т. д.), избегаемо все противоположное (болезнь, слабость, бедность, покинутость, безобразия и т. д.). Эти стоические классификации поступков произведены по разным критериям: в первом случае по этическому критерию самооценности и самодостаточности, позволяющему выделить в поведении уровень нравственно должного; во втором случае по прагматическому критерию природосообразности, целесообразности, позволяющему вычленил класс надлежащих поступков, область практического благоразумия. Надлежащие поступки направлены на предпочтительные вещи, которые целесообразны с точки зрения сохранения и воспроизводства жизни и в рамках своей целесообразности вполне поддаются рациональному обоснованию. Эти действия этически нейтральны, не могут никак повлиять на человеческую добродетель. Однако они связаны с нравственной добродетелью: последняя обнаруживается только в надлежащих действиях, противное природе не может быть предметом нравственного стремления. Соответственно надлежащие поступки могут совершаться по-разному — должным и недолжным образом.

Они совершаются должным образом тогда, когда человек, их совершающий, сохраняет по отношению к ним такую внутреннюю свободу и независимость, которые позволяют ему принять любой их исход, поскольку это находится не в его власти. Здесь речь идет о двух измерениях (двух точках обзора) одной и той же реальности. Моральность человека обнаруживается не в какой-то особой совокупности поступков, существующих отдельно, наряду с надлежащими действиями. В своем предметном выражении она совпадает с надлежащими действиями и выражается только в особом внутреннем отношении к ним. Стоический мудрец не отличается по внешнему рисунку от обычного человека.

Его нравственная высота состоит только в том, что он понимает относительность всех предпочтительных ценностей и не отождествляет себя с ними. Он поэтому не ломается под ударами судьбы, сколь бы сокрушительными они ни были, и словно собака, привязанная к телеге (одно из сравнений стоиков), охотно бежит за ней, куда бы телега ни направлялась. Можно сказать, что в рамках стоической теории надлежащие действия — материя нравственно должного, а нравственно должное — принцип надлежащих действий. Такая теоретическая конструкция позволяла рационально-прагматическую обоснованность поступков дополнить их разумно-нравственным обоснованием и осмыслить в качестве долга, обязанностей. Вместе с тем из нее вытекало, что само нравственно должное не имеет прямого выхода во внешнюю сферу поступков. Не случайно, а, напротив, вполне закономерно и в высшей степени показательное следующее обстоятельство: в позднестоических и послестоических теориях морали долгом стало считаться не то, что в классической Стое составляло нравственно должное (κаторθωα), а этически нейтральное надлежащее поведение (κατῆκου)*. Получается, что моральный долг есть надстройка, некое внутреннее измерение других разновидностей долга, своего рода обязанность обязанностей.

Мораль в этом случае выступает в качестве дополнительного мотива по отношению к обязанностям, которые в достаточной мере мотивированы и без морали. В самом деле, разве непонят-

* Соответствующий греческий термин был Цицероном переведен на латинский язык как *officium*, что и стало общеупотребительным обозначением морального долга в латиноязычной философии, пока философия не перешла на национальные языки, в каждом из которых были свои слова и традиции, связанные с данным феноменом. Для выражения мысли о должном античные авторы до стоиков использовали слово «δέου» (буквально: насильственное опутывание), обозначавшее в живом языке государственные и высшие обязанности, правильные, своевременные действия. В собственном моральном значении, по мнению историков философии, это слово впервые использовано в двух высказываниях Демокрита (фр. 117, 135), оно встречается также, хотя и не очень часто, в текстах Платона (Федон, 99 с; Государство, 336 d) и Аристотеля (Никомахова этика, 1094 a, 1121 b, 1123 a). Стоики ввели для обозначения долга новый термин «κατῆκου», который некоторые специалисты считают причастием, восходящим в конечном счете к «δεο».

но без морали, что быть богатым и здоровым лучше, чем бедным и больным. И разве даже такая выделенная в общественном сознании обязанность, как защита Отечества, не обеспечивается материальными льготами, наградами, законами о воинской повинности и многими прочими стимулами, которые сами по себе являются вполне достаточной ее гарантией? Тогда зачем же нужна мораль, тем более что неизвестно, как должное отношение к надлежащим действиям влияет на качество последних. Во всяком случае сами стоики не утверждали, будто мудрец имеет какие-то преимущества перед прочими людьми с точки зрения умения отличать предпочтительное от того, чего следует избегать. Необходимо особо отметить: у стоиков (по крайней мере у ранних) не было речи о том, чтобы какие-либо обязанности в рамках надлежащих действий возвысить до уровня морального долга. Они ясно сознавали и впервые четко провели грань, отделяющую моральное от неморального. В их случае можно говорить только о некоем соответствии между сферой морального долга и неморальной сферой многообразных человеческих обязанностей. Если внимательно вчитаться в, к сожалению, лишь отрывочно сохранившиеся тексты стоиков, то приходишь к на первый взгляд странному, а на второй и третий взгляды единственно логичному и по-своему разумному заключению: положительное значение нравственно должного для сферы неморальных обязанностей состояло в том, что оно позволяло примириться с теми противоестественными ситуациями, которых нельзя было избежать в процессе выполнения этих обязанностей. Так, мы узнаем, что стоический мудрец сделает все от него зависящее, чтобы спасти жизнь друга, но он не огорчится, если, тем не менее, жизнь последнего не будет спасена. Оказавшись в обстоятельствах, когда ему придется есть человеческое мясо, он воспользуется этой пугающе необычной пищей. Это могут сделать и другие люди. Однако мудрость стоического мудреца, отличающая его от других людей и возвышающая его над ними, состоит в том, что он сделает это спокойно, поскольку не может избежать данных обстоятельств. Стоик не содрогнется там, где обычные люди обнаруживают слабость.

Следовательно, смысл дополнительной моральной мотивации надлежащих действий состоит в том, чтобы снимать нагрузки на совесть, неизбежно сопряженные с такими действиями, и тем самым способствовать последовательности их осуществления — чтобы пережить внутренние укоры в связи с тем, что ты не смог спасти жизнь друга, чтобы найти в себе силы есть человеческое мясо, и т. п.

Эта психотерапевтическая и оппортунистическая роль моральной мотивации поведения, которая несомненно присутствует уже в стоической теории, где морально должное состоит в последовательном, морально нескванном осуществлении конкретных человеческих обязанностей, становится особенно очевидной в моральных учениях, рассматривавших те или иные конкретные человеческие обязанности (как, например, служение общему благу) в качестве морального долга, и санкционировавших в его рамках действия, которые очевидным образом противоречат морали. Так появляются концепции «справедливых» войн, «святой» лжи, «гуманного» убийства и т. п.

Отмеченное превращение морального долга в свою противоположность, поскольку он смыкается с конкретными видами долга, не снимается путем учреждения для него особой, самостоятельной сферы собственно моральных поступков. Сфера собственно моральных поступков неизбежно оказывается настолько проблематичной (двусмысленной, искусственной, неопределенной) и узкой по сравнению с основным массивом многообразных жизненных обязательств, что она неизбежно попадает в зависимость от последней, становится ее дополнением и прикрытием. Типичным примером в этом отношении является благотворительная деятельность, которая при всей ее пользе и достоинствах не может не содержать в себе внутренней фальши. Выделение для морального долга особой сферы поступков наряду и в противовес другим поступкам не получило, насколько мне известно, концептуально-теоретического выражения. Даже христианское мировоззрение, для которого разграничение религиозно-морального и мирского имеет принципиальное значение, вынуждено было в той или иной форме отказаться от

обособления морали, ее сведения исключительно к делам милосердия.

Таким образом, вторая апория морального долга может быть сформулирована следующим образом: моральный долг не существует вне и помимо конкретных обязанностей (семейных, социальных, профессиональных, гражданских и т. д.), но не существует и в форме конкретных обязанностей, ибо, с одной стороны, конкретные обязанности могут обходиться без морального долга, а с другой стороны, моральный долг, соединенный с конкретными обязанностями, теряет в своей моральной чистоте.

Моральный долг как долг есть принуждение к поступкам, а как *моральный* он есть принуждение к таким поступкам, которые соответствуют моральным критериям. Именно в качестве *морального* долг не может ограничиваться внешней стороной поступков, не может не распространяться также на чувства, желания, помыслы — все то, что составляет их субъективную основу. Как известно, один из существенных моментов этической революции Иисуса Христа, предопределивший важное отличие его Нагорной проповеди от Десятисловия Моисея, состоял в том, что он, не ограничившись внешней стороной поступков, распространил моральные предписания также на сферу желаний, мотивов. Мало не прелюбодействовать фактически, как то предписывал Моисей, Иисус требует, чтобы человек не прелюбодействовал даже в мыслях, в своем сердце*. Но тут имеется один существенный момент, на который обратил внимание тонкий мастер моральных различий Дж. Мур. Человек не может взять под свой контроль чувства, желания. Он не может взять их под свой контроль по крайней мере в том же смысле, в каком он может запретить себе определенные действия. Он может запретить себе изменять своей жене. Но он не может сделать так, чтобы у него вообще не возникало такого желания. Воспрепятствовать тому, чтобы какие-то желания переходили в действия, — во власти человека. А иметь или не иметь определенные желания — не в его

* Впрочем, это есть уже и в десятой заповеди Моисея, в которой, в отличие от седьмой — «не прелюбодействуй», — говорится: «Не желай жены ближнего твоего».

власти. Поэтому, если исходить из принципа «должен — значит можешь» и понимать долг как обязательное, категорическое предписание поступка, то следует признать, что когда говорится: «Не прелюбодействуй» и когда говорится: «Не желай жены ближнего твоего», то речь идет о долге в разных смыслах. Первое требование можно гарантированно выполнить, второе — нет. Дж. Мур предлагает называть первый вид правил — утверждающих, что что-то действительно является долгом, — «правилами долга», а второй вид, то есть те, которые рекомендуют или запрещают что-то независимо от контроля нашей собственной воли, — «идеальными правилами»*. Это разграничение, конечно, вносит очень важное для теории долга уточнение. Однако оно не снимает проблемы, состоящей в том, что внешне объективированный, эмпирический аспект поступков прямо связан с их субъективно-эмоциональной стороной и поэтому нельзя вменять в обязанность какие бы то ни было поступки с требуемой моральной категоричностью без того, чтобы не взять под контроль также те желания, которые порождают эти поступки. Соблазн воровства можно внешне пресекать — и современные общества, и современные индивиды вышколились делать это успешно, что не устраняет самого соблазна. Однако воровство невозможно полностью устранить, пока остается сам соблазн — те чувства и переживания (зависть, ощущение несправедливости и т. д.), которые его питают. Поэтому мало сделать возможное, предписываемое восьмой заповедью «не кради», надо еще сделать невозможное, предписываемое десятой заповедью «не желай дома ближнего твоего». Отсюда — следующая, третья, апория морального долга: долг не может подчинить себе желания, и он не может считаться моральным, пока он этого не сделает.

Решение Канта. Кантова теория долга, составляющая нормативный аспект его этики и отождествляющая мораль с ее императивной формой, может быть интерпретирована как попытка разрешения обозначенных выше апорий морального долга.

* Мур Дж. Природа моральной философии / пер. Л. В. Коноваловой. М., 1999. С. 334.

Первую апорию — апорию основания — Кант стремится разрешить путем столь полного отождествления морали с безусловностью морального долга, в результате которого моралью считается только то, что может быть вменено в обязанность безусловно, категорически. Кант исходит из аксиологического предположения, что моральным может считаться только закон, который обладает абсолютной необходимостью. Таковым может быть только закон чистого разума. Моральный закон и есть чистый (то есть очищенный от всего чужеродного, эмпирического, от всякой предметности, которая неизбежно сковывает, ограничивает мысль) разум, ставший практическим. Он был бы единственным основанием разумной воли, если бы разумность была исчерпывающей характеристикой последней и речь шла о совершенном разумном существе. Человек, однако, таковым не является и на его волю помимо разума воздействуют также склонности. Поэтому нравственный закон выступает для него в форме безусловной принудительной силы, категорического императива, то есть долга. Безусловность долга есть единственно возможный путь, соединяющий человека с нравственным законом. В отличие от предшествующей этики, в рамках которой при всех свойственных ей теоретических различиях должное так или иначе выводится из морали, Кант переворачивает это отношение и выводит мораль из должного. Есть различие, скажем ли мы, что мораль есть безусловно должное или, наоборот, безусловно должное есть мораль. В первом случае необходимо представить неморальное (сверхморальное) основание, в силу которого мораль становится безусловно должным. Во втором случае такой вопрос не встает, поскольку мораль дана вместе с безусловным долгом и только в нем. Против кантовского рассуждения об императивности морали Шопенгауэром было выставлено то возражение, что здесь имеет место предвосхищение основания. Оно верно лишь в той части, в какой может быть отнесено к любому этическому учению, которое неизбежно начинается с какой-то аксиоматической констатации, некоего самоочевидного признака морали, подлежащего в последующем теоретическому обоснованию. Это говорит лишь о том, что мораль

как предмет этики дана до самой этики. Сам Шопенгауэр, кстати будет заметить, также явно предвосхищает основание своей этики сострадания, когда начинает с констатации того, что отсутствие всякой эгоистической мотивации является критерием морально-ценного поступка*. Вопрос не в предвосхищении основания, а в том, чтобы построить цельную теорию, в рамках которой это предвосхищенное основание становится доказанным положением. Рассматривая с этой точки зрения идею императивности морали в этике Канта, следует заметить, что решающим пунктом в ее обосновании является переход от чистого разума к чистому практическому разуму, в ходе которого как раз и появляется воля, считающая себя обязанной быть разумной, следовать нравственному закону. **Как и почему осуществляется этот переход чистого разума в практический или, если перевести это с кантовского языка на обыденный, почему мораль обладает обязывающей силой и из того факта, что какое-то моральное утверждение является истинным, следует вывод, что должно им руководствоваться — на это нет ответа.(все ли здесь понятно?)** Нет его вообще и нет у Канта, в чем он сам откровенно признается: «Как чистый разум может стать практическим — дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии»**. В самом деле, объяснить безусловный императив означает указать на его условие, что было бы очевидным противоречием определения.

Вторая апория, связанная с соотношением морального долга со всеми прочими обязательствами, — назовем ее условно апорией объема — в рамках этики Канта разрешается на основе полной разделенности двух сфер — моральной сферы свободы и природной сферы необходимости. Вся область человеческих поступков в их материальном, предметном содержании, согласно Канту, находится вне компетенции морального долга. Это относится прежде всего и наиболее очевидным образом к внешней стороне поступков, с которой имеет дело право. Но не только.

* См.: Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 202.

** Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 308.

Психология поведения также принадлежит миру необходимости и в принципиальном плане человеческие поступки поддаются такому же точному расчету и предсказанию, как лунные затмения. Факта морали, как говорится, не существует ни во внешнем мире, ни в человеческом сознании; по Канту, морали вообще нет как факта. Мораль не имеет никакого касательства к содержанию законов, которые управляют человеческим поведением, она замкнута исключительно на всеобщность как форму законосообразности. Поэтому мало сказать, что моральный закон явлен человеку в форме безусловного долженствования. Следует добавить: само безусловное долженствование не выходит за пределы морального закона. Безусловный долг имеет дело только с максимами воли как субъективными принципами поступков и в максимах воли его интересует только то, что остается в них за вычетом всего условного. На мой взгляд, логику Канта относительно «предметности» морального долга можно было бы воспроизвести следующим образом. Моральный долг может иметь дело с поступками только в той части, в какой они не принадлежат миру природной необходимости, не подчиняются закону причинности. Возникает вопрос: что останется в поступках, если вычесть из них все причинно обусловленное содержание, или, говоря по другому, что останется в самой природе, если отвлечься от ее природной плоти, которая, как свидетельствует современная наука, задается разнообразными по содержанию законами, следовательно, если отвлечься от всех упорядочивающих природный мир конкретных законов? Ответ напрашивается сам собой: ничего, кроме самой идеи закона, которая никак не может быть фактом природы, подобно тому, как индивид не может породить самого себя. Следовательно, всеобщность как форма законосообразного существования, сама идея закона как такового и есть тот внеприродный, сверхприродный момент поступков, который единственно только и может стать «предметом» регулятивного воздействия морального долга. Долг, таким образом, имеет дело с поступками постольку, поскольку они объективны, общезначимы, сосредоточен не на том, что отличает одни поступки от других, а на том единственном, что есть

во всех них общего. Если мы максимы воли как субъективные основы поведения обобщим в понятии склонности, включая сюда исчерпывающим образом всю совокупность эмпирических мотивов, детерминирующих поступки в их конкретном, предметно определенном выражении, в том числе, между прочим, и так называемые альтруистические чувства (симпатия, сострадание и пр.), то можно сказать, что долг начинается там, где кончаются склонности. Они, долг и склонности, ходят разными дорогами. Кант в данном вопросе продолжает линию стоической этики, в рамках которой мораль и прагматика жизни оказались на разных этажах бытия и разных этажах сознания. Но если стоик все-таки чувствовал ответственность за прагматику жизни, обязывавшую его стойко принимать на себя удары судьбы, то кантианец отпустил склонности на все четыре стороны, полностью освободив их от моральной опеки. Обычно в такой постановке вопроса видят дискредитацию склонностей, обращая внимание на то, что, по Канту, не бывает хороших склонностей. Но при этом забывают, что, с точки зрения Канта, не бывает также плохих склонностей. Мысль Канта иная: склонности — не проморальны и не антиморальны, они — неморальны, просто нечто иное, чем мораль, понимаемая как безусловное долженствование.

Но как же долг, будучи совершенно изолирован от склонностей, может обнаружить свою действенность? Как он переходит и переходит ли вообще в поступок? Здесь мы переходим к третьей апории — апории осуществимости. Кант исходит из того, что «моральный закон непосредственно определяет волю», выступает в качестве мотива. В этом смысле моральный мотив также чист, независим от всех прочих побуждений к поступку, как сам моральный закон — от всех материальных, содержательных характеристик. Вопрос о том, каким образом закон может быть определяющим основанием воли, является для человеческого разума запредельным — ведь это тот же вопрос о том, как чистый разум становится практическим. Но мы, тем не менее, можем понять, как действует моральный закон в качестве мотива. Таким мотивом является долг. При том он — единственный и исключительный мотив: моральным является только такой посту-

пок, который совершен по долгу и в то же время никакой другой поступок помимо морального по долгу совершен быть не может. Долг устанавливает две вещи: а) соответствует ли поступок нравственному закону и б) совершается ли он только ради закона. Нравственному закону поступок соответствует тогда, когда, согласно категорическому императиву, его максима может быть возведена во всеобщий закон. Ради закона он совершается тогда, когда его мотивом является только уважение к нравственному закону. Уважение — особое чувство (Кант его даже называет моральным чувством), которое возникает в человеке в связи с тем, что моральный закон обнаруживает в нем всесилие, побеждает себялюбие, сокрушает самомнение и оно возникает на интеллектуальной основе, это — как бы нечувственное чувство, оно порождается нравственным образом мысли и сопровождает его; его нельзя считать даже побуждением к нравственности, оно есть сама нравственность, выступающая в качестве мотива; оно не может иметь форму добровольного расположения (должное нельзя делать охотно), всегда выступает как то, что достигается в борьбе, вопреки, через преодоление естественных желаний; хотя оно и не сопровождается никакими угрозами или страхами, оно в то же время сопряжено со смирением, не содержит в себе ничего, что льстило бы индивиду, могло бы породить в нем моральный фанатизм как худший вид самомнения. Только наличие уважения к нравственному закону как действенного мотива позволяет говорить о том, что поступок совершен не только согласно долгу (это происходит тогда, когда поступок объективно совпадает, сообразуется с нравственным законом), но и во имя, ради долга (это происходит тогда, когда нравственный закон сознательно положен в основание поступка в качестве его максимы). Таким образом, «долг есть необходимость поступка из уважения к закону»*. Сведением всех мотивов морального поступка к моральному мотиву долга Кант как будто бы решает апорию осуществимости, так как долг не зависит от других неподконтрольных разуму эмпирических мотивов. Однако эта независимость сама есть форма зависимости, поскольку никак иначе,

* Кант И. Указ. соч. С. 236.

кроме как через эту независимость долг обнаружить себя не может. А так как человек, будучи чувственным существом, не может освободиться от своей чувственной природы, то безусловность долга выражается в понимании и сознании им того, что все, что он ни делает, есть не то, что он должен делать, то есть в понимании и осознании его неосуществимости в качестве безусловного долга.

Таким образом, кантовский моральный долг, рассмотренный во всех существенных аспектах — и с точки зрения его основания, и с точки зрения объема (сферы приложения), и с точки зрения осуществимости, — замкнут на самого себя, представляет собой простое тождество. Эта теоретическая позиция, которая в логическом плане пытается снять противоречия, заключенные в моральной императивности, в нормативном плане означает, что долг как «нравственная ступень, на которой стоит человек»*, сам по себе есть нечто ценное и самоочевидное. В долге человек явлен как личность. Обозначая свое собственное открытие в этике, Кант пишет, что и до него «все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству»**. Человек сам задает себе нравственный закон и только в этом качестве он есть моральный индивид, разумное существо, личность. Поскольку помимо этого и наряду с этим человек есть еще природная единица, и его воля, испытывая сверху давление разума, направляющая ее в сторону нравственного закона, испытывает снизу давление склонностей, тянущих его в обратном направлении, поскольку, следовательно, его воля не только автономна, но и зависима, мораль предстает в форме долга, благодаря которому «лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру»***.

Принципиальная новизна этико-нормативной программы Канта, концентрирующей себя вокруг понимания морали как зако-

* Там же. С. 411.

** Там же. С. 274.

*** Там же. С. 414.

на в форме категорического императива, состоит в следующем. Она, вместо того чтобы сопоставлять разные эмпирические мотивы поведения, пытаясь найти среди них те, которые обладают нравственным качеством или просто предпочтительней с моральной точки зрения, ориентирует на долг как единственный моральный мотив, обнаруживающий себя независимо, поверх и, как правило, против всех прочих мотивов. На одной стороне моральный долг, на другой — все остальные реальные и мыслимые человеческие мотивы. Долг управляет человеком как существом разумным, нравственным, свободным. Все прочие мотивы (назовем их для краткости — склонности) управляют им как существом чувственным, природным, зависимым. Человек, оставаясь человеком, не может отказаться ни от того, ни от другого, более того, склонности в своей природной среде столь же органичны, нормальны, как долг — в сфере нравственной, разумно-оуменальной. Их нельзя также выстроить в иерархию, долг может заменить склонности в том смысле, что сам может стать мотивом поведения, но он не может подчинить их себе. И основную нравственную проблему, которая стоит перед человеком, Кант видит в том, чтобы развести эти сферы — развести их для того, чтобы сохранить чистоту морального мотива и не позволить никаким склонностям занять то место, которое законно принадлежит долгу. Однако такое решение задачи не подходит под правило долга, его скорее можно назвать, используя термин Дж. Мура, идеальным правилом. Чтобы понять, о чем идет речь, рассмотрим характер, сам тип взаимодействия моральных и внеморальных мотивов поведения.

Двойная мотивация поведения. Одной из фундаментальных идей европейской культуры, задающих ее этическую и антропологическую перспективу, является идея двойной детерминации человеческого поведения. В первоначально-парадигмальной форме она заложена в героической мифологии греков. Герои происходят от богов и людей. Эта двойственность происхождения определяет их природу. Они божественны, во всем похожи на богов, кроме одного — они по-человечески смертны. Преодолеть это ограничение и стать бессмертными как боги стало их

предназначением и страстью. И если они не могут стать бессмертными в физическом смысле, как их предки на Олимпе, они хотят обрести бессмертие в величии дел, подвигов. Божественная высота является целью и вдохновляющей основой их жизни. Боги тоже неравнодушны к своим потомкам, проявляют участие в их судьбе. Взаимоотношения богов между собой в значительной мере обнаруживается через их отношение к героям, жизнь которых становится для них ареной любви, мести, хитрости, бесконечных интриг.

Каждый герой как человек имеет свою человеческую судьбу. И в то же время она предзадана на Олимпе, одни из обитателей которого и в одних ситуациях покровительствуют ему, другие и в других ситуациях строят козни. За всеми решающими событиями жизни героев стоит воля богов и в то же время все эти события могли бы совершиться и без участия богов в том смысле, что они имеют вполне достаточные человеческие причины. Величайшее по греческим представлениям событие человеческой жизни — Троянская война и ее исход были мстью Афины и Геры, оскорбленных тем, что сын троянского царя Парис на символическом конкурсе красоты предпочел им Афродиту. Но в то же время она возникла и протекала по всем канонам человеческих войн. Ахиллес устранился от участия в битвах с троянцами и вновь вступает в них с благословения своей матери богини Фетиды. Но и в том и в другом случае у него были вполне земные причины поступать таким образом: он устранился в гневе на Агамемнона из-за того, что тот отнял у него его законную добычу — пленницу Брисеиду, и вновь взялся за меч, чтобы отомстить за гибель своего друга Патрокла. Ахиллес много дней измывался над телом поверженного Гектора, а потом решил передать его Приаму, чтобы тот мог похоронить сына; тому были причины двоякого рода: гнев Аполлона, пожаловавшегося Зевсу на недостойное поведение Ахиллеса, и очень богатый выкуп, который ему привез Приам. Безумная ярость Аякса, в которой он ополчился против греческих вождей, была наслана на него Афиной, но ярость можно понять и как проявление человеческой психологии, поскольку она явилась реакцией на то, что

при решении в суде, кому передать доспехи Ахиллеса — ему, который вынес на себе тело погибшего героя, или Одиссею, который его при этом прикрывал, Агамемнон с Менелаем (впрочем тоже следуя указаниям Афины) подменили жребий Аякса и неверно сосчитали голоса.

Словом, боги принимают самое живое и конкретное участие в судьбе героев, но герои при этом — не марионетки в их руках и действуют в полном согласии со своими страстями, представлениями о чести, выгоде. Воля богов упакована в человеческие мотивы, а желания соответствуют тому, к чему толкают героев с Олимпа. То, чего хотят боги, и то, чего хотят сами герои, замечательным образом совпадает.

Эти две инстанции — собственно человеческая и божественная — стали важной темой философии (хотя, разумеется, и не только философии). Уже начиная по крайней мере с Сократа божественная детерминация человеческого поведения отождествляется с моралью, божественная (демоническая) сила обнаруживает себя как внутренний голос, принимающий участие в поведении. Одной из центральных философско-этических и этико-культурных проблем становится проблема того, как морально-возвышающие мотивы, уводящие в неведомость за небесного идеального мира, сочетать с вполне земными и очень определенными стремлениями телесного и материального благополучия или, если говорить раннемифологическим языком, как вернуть героическое прошлое, а вместе с ним и утраченную связь земного предназначения с божественным. Человеческие мотивы и соответствующие им поступки, при всем их постоянно умножающемся разнообразии, позволяющем строить различные, в том числе очень сложные и длинные, ряды классификаций, в самом общем виде можно расчленить на два больших класса — моральные и неморальные. Первые безусловны в том смысле, что содержат свою цель в себе, обозначают последний высший предел человеческих стремлений. Вторые обусловлены в том смысле, что подчиняются другим, лежащим за их пределами целям, являются звеньями ряда, имеющего продолжение. Это деление, несмотря на его крайне абстрактный характер, имеет

исключительно большое значение не только для философского понимания человека, но и для его самопонимания, ибо оно задает наиболее общую ось координат, на которую не может не ориентироваться человек в своих ответственных усилиях по выстраиванию собственной жизни.

Наиболее общие (типовые) решения проблемы соотношения моральных и неморальных мотивов, с разной степенью последовательности продуманные в теории и испробованные в опыте культуры, могут быть резюмированы следующим образом: а) неморальные мотивы подчинены моральным как низшее высшему (самая распространенная и взвешенная позиция, начиная с Сократа и Аристотеля); б) неморальные мотивы противостоят моральным как ложное, иллюзорное истинному, подлинному (неоплатонизм, религиозно акцентированный аскетизм); в) неморальные и моральные мотивы расположены рядом как будни и воскресение (теоретический и практический утилитаризм); г) неморальные мотивы подчиняют себе моральные как цель — средство (гедонистический эвдемонизм, марксизм); д) неморальные мотивы сами по себе совпадают с моральными (разумный эгоизм, пробабилизм). Есть еще одно решение, согласно которому неморальные и моральные мотивы представляют собой два независимых друг от друга взгляда на человеческое поведение, две различные его перспективы. Его теоретическое обоснование мы находим у стоиков, Канта, его практическое воплощение можно наблюдать в человеческих и общественных ситуациях, которые подходят под правило: Богу — богово, Кесарю — кесарево. Оно, на мой взгляд, ближе всего к мифологической модели двойной мотивации человеческих поступков и одновременно с этим, как ни странно, ближе всего к истине. В развернутом виде данная позиция выглядит следующим образом.

Неморальные мотивы проистекают из человеческой природы и обстоятельств совершения действия. Они являются одним из элементов в детерминации поведения. Каким бы сложным и своеобразным этот элемент ни был, существенно то, что он находится внутри цепи порождающего поведение причинно-

го ряда. Он не разрывает причинный ряд, а, напротив, как и все другие находящиеся в этом ряду элементы, включая самые простые механические связи, обеспечивают его единство. Отсюда следуют два очень важных вывода: неморальные мотивы поддаются исчерпывающему познанию и являются не только необходимыми, но и достаточными субъективными основаниями для совершения поступка. Говоря о неморальных мотивах, можно было бы опустить определение «неморальный» и говорить просто о мотивах, имея в виду субъективную обоснованность действий. Речь идет именно о субъективных причинах действий, которые уходят корнями в психофизиологическое состояние индивида и внешние обстоятельства. Среди психологических факторов могут быть, между прочим, такие чувства, которые обычно именуется моральными, как, например, чувства стыда или симпатии. Среди внешних обстоятельств могут быть образцы поведения, которые считаются достойными подражания. И то и другое поддается расчету, калькуляции, правда, не такому однозначному, как, например, в математике, хотя следует признать (история и повседневная жизнь дают тому много примеров), что есть своего рода «математики» человеческих дел, которые очень точно могут просчитывать человеческие поступки и успешно манипулировать людьми, учитывая среди прочего также моральные чувства и высокие образцы. Было бы странно, разумеется, отрицать различие между стыдом и бесстыдством или между достойными и презренными поведенческими образцами в обществе. Оно важно во многих отношениях. Но на том уровне философско-этического обобщения, на котором речь идет о причинности поведения, о доступных познанию и контролируемому воздействию границах такой причинности, различие между ними исчезает. Стыд и бесстыдство суть факты человеческой психологии, достойные и презренные поведенческие образцы суть факты социально-педагогической жизни — и они вполне подходят под сформулированное выше понимание неморальных мотивов. Ни Кант, ни Чернышевский не делали ничего логически запрещенного или этически сомнительного, когда первый включал в склонности не только себялюбие,

но и благонаравие (например благотворительность), а второй видел в самопожертвовании форму разумного эгоизма. То же самое можно сказать, например, о специалистах, которые говорят об альтруизме животных или даже находят его проявления в неорганической природе.

Внеморальные мотивы необходимы и достаточны для целесообразных действий. Мораль в этом смысле можно было бы считать избыточной. Ей нет места в ряду субъективных принципов, непосредственно управляющих поведением в его конкретном позитивном содержании. Она располагается за ними, над ними; она сортирует их, оценивает по критерию добра и зла, рассматривая тем самым поведение в принципиально иной перспективе. Моральный мотив — это не стыд в отличие от бесстыдства, а то, что позволяет нам отличить одно от другого, называя одно стыдом, а другое бесстыдством. Если внеморальные мотивы имеют дело с действием как с чем-то реальным и конкретным, являются результатом анализа действий с точки зрения возможности, эффективности последствий, обратного воздействия на того, кто совершает действия, реакции окружающих и так далее и тому подобное, то моральный мотив перемещает действие в некую идеальную (вымышленную) сферу прямого противостояния добра и зла. Индивид, чтобы мыслить морально, нуждается в очищенной среде морального идеала подобно тому, как ученый-физик нуждается для своих занятий в искусственной среде эксперимента. Внеморальные мотивы отвечают на вопрос, необходимо ли и желательно ли данное действие для данного индивида в данной конкретной обстановке. Моральный мотив отвечает на вопрос о том, необходимо ли и желательно ли оно само по себе. Внеморальные мотивы призваны вписать действие в реальный эмпирический мир. Моральные мотивы рассматривают его так, как если бы оно целиком и полностью зависело от самой личности. В первом случае действие берется в реальной атмосфере относительных нагрузок, во втором случае — в искусственной атмосфере абсолютных нагрузок. Внеморальные мотивы представляют собой сложнейшую калькуляцию, так как требуют ответа на нескончаемое количество вопросов. Мораль-

ные мотивы предельно просты, ибо они должны лишь ответить: да-да, нет-нет, а что сверх того, то от лукавого.

Моральные мотивы, таким образом, образуют по отношению к прочим мотивам особое царство, являются мотивами иного уровня, своего рода сверхмотивами, занимают в человеческом поведении то самое место, которое занимала воля богов в поведении героев греческой мифологии. Теоретические конструкции стоицизма и Канта, в рамках которых дается обоснование этой двойственной мотивации поведения, сами в значительной мере явились результатом рефлексии над этим феноменом. По мнению стоиков, неморальные мотивы, разделяющие действия на предпочтительные и избегаемые, являются выражением и результатом того, что эти действия взвешиваются на весах человеческого разума, а моральные мотивы, разделяющие действия на добродетельные и порочные, рассматривают их с точки зрения и в перспективе космического разума; в первом случае речь идет об адекватности действий человеческой природе, во втором — об их адекватности природе в целом. По Канту, неморальные мотивы связывают действия с феноменальным миром, а моральный мотив есть взгляд на них с точки зрения ноуменального мира.

Разделение, о котором здесь идет речь, можно при известной концентрации внимания наблюдать также в живом процессе мотивации поведения, хотя и не с такой четкостью, как в специально приготовленных для этих целей философских схемах. В этой связи интерес представляют две характерные особенности моральной оценки. Она может обнаруживать себя независимо от того, в какой мере оцениваемое действие индивида было предопределено внешними, совершенно от него независимыми обстоятельствами. В свое время Аристотель сделал и включил в свою теорию этического вменения следующее наблюдение: в случае действий по неведению, когда замысел индивида искажается из-за частных обстоятельств, которые никаким образом он не мог предусмотреть, и все произошло помимо его воли (когда, например, желая обнять кого-то, сбивают его с ног, или когда делают что-то не ведая, так как теряют сознание) добродетельный

индивид ведет себя так, как будто он был виновником случившегося и все зависело от него. Только такая последующая реакция, считает Аристотель, свидетельствует о том, что действие действительно было произвольным, совершено по неведению. Здесь не то странно, что признание индивидом вины (не притворное, разумеется, а искреннее, настоящее, как если бы на самом деле он был виновным) свидетельствует о его невинности. Речь идет о том, что индивид принимает на себя вину, относительно которой у него нет ни малейших сомнений в том, что его вины в том смысле, что он мог бы предотвратить случившееся, здесь нет. Он рассматривает (заново проигрывает) свое произвольное действие (действие, причина которого находится вне действующего индивида) в качестве произвольного (действие, причиной которого является воля совершающего его индивида) и тем самым доказывает его произвольный характер. В данном случае добродетельный индивид (и в этом выражается его добродетельность) мысленно вырывает действие из реальных обстоятельств, перемещает в иное измерение, где бы оно целиком зависело от его воли и не было бы никаких способных исказить эту волю обстоятельств, и своим отношением к действию в этом качестве (отношением уже не игровым, а настоящим, психологически и поведенчески полноценным) предметно говорит (не только другим и даже прежде всего не другим, а самому себе), что, будь его воля, он бы этого не сделал. Как показывает этот пример, моральная оценка настолько автономна, что она не считается с ходом времени и к событиям, которые уже в прошлом, относится так, как если бы их еще предстояло совершить. Над тем, что в прошлом, человек теряет какую бы то ни было власть, кроме моральной. Мораль не считается даже с таким жесточайшим фактом нашего существования, как необратимость времени. Свидетельство тому — совесть, угрызения и раскаяния. Не знаю, нужны ли еще какие-либо иные доказательства, чтобы понять: рассмотрение действий с точки зрения причин и рассмотрение действий с точки зрения их ценности — совершенно разные, независимые друг от друга способы рассмотрения одного и того же.

Моральная оценка (и в этом другая ее характерная черта) имеет своего особого субъекта, который обнаруживает себя через конкретных эмпирических индивидов, но не совпадает с ними. В каждом человеке в этом смысле непременно сидят как минимум два человека — один в качестве субъекта моральной оценки, другой в качестве субъекта практического действия. Это хорошо видно на тех очень частых примерах, когда один и тот же человек, оценивая одни и те же свои намеренно совершенные действия, может вести себя так, как если бы это делали два разных человека. Очень наглядным в этом смысле является приводимый Кантом пример игрока, который выиграл путем обмана и, довольный своим выигрышем, все же презирает себя за обман. «Для того, чтобы иметь основание сказать самому себе: я человек подлый, хотя я и набил свой кошелек, нужно другое мерило суждения, чем для того, чтобы похвалить себя и сказать: я человек умный, так как я обогатил свою кассу»^{*}.

Моральная мотивация как мысленный эксперимент. Функцию моральных мотивов по отношению ко всем другим мотивам можно сравнить с отделом технического контроля на производстве, задача которого состоит в том, чтобы контролировать готовую продукцию с точки зрения ее соответствия техническому стандарту. Как отдел технического контроля помечает качественную продукцию своим знаком, что означает одновременно разрешение на ее выход, так и мораль, осуществляя последний контроль над всеми остальными мотивами, помечает как хорошие (добрые, правильные, вменяемые в долг), то есть ставит свой знак качества на те из них, на которые она дала свою санкцию. Моральные мотивы сопровождают все другие мотивы (дополняют, усиливают, прикрывают их), что, между прочим, находит выражение и доказывается следующим исключительно важным для понимания особой роли и специфики моральных мотивов фактом. В своих намерениях, сознательных умыслах люди всегда стремятся к добру (в этом смысле Сократ был прав и намеренное зло невозможно), каждый, даже самый отъявленный

^{*} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 356.

преступник стремится выдать свое зло за добро, о чем и говорит пословица о дороге в ад, вымощенной добрыми намерениями; в тех редких и более предпочтительных случаях, когда человек смотрит на вещи открытыми глазами и признает, что совершает зло, он находит оправдание в мысли, что речь идет о меньшем зле. Это свидетельствует о том, что мотивы прошли через «отдел» морального контроля, как, впрочем, и о том, что этот «отдел» работает плохо. Как осуществляется моральный контроль мотивов и что происходит с теми из них, которые этот контроль не выдерживают?

Осуществление морального контроля, как и всякого другого контроля, есть подведение того, что подвергается контролю, под некий канон, признаваемый в качестве канона обеими сторонами — и тем, кто осуществляет контроль, и тем, кто ему подвергается. В нашем случае это — рассмотрение конкретных мотивов на стадии возможного решения, а точнее даже самого действия, которое за данным решением последует, с точки зрения их (его — решения и действия) соответствия моральному критерию. Речь идет о моральной экспертизе* конкретных мотивов в их сугубо конкретном приложении. И осуществляется такая экспертиза только идеально, в форме мысленного эксперимента. Она может быть осуществлена идеально, так как вопрос о доверии контролирующей инстанции есть вопрос о доверии действующего индивида самому себе: ведь речь идет о критерии, который задается самим индивидом в том смысле, что он признает его в качестве высшего, последнего критерия и сам добровольно ставит себя под его власть. Она необходимо должна быть осуществлена идеально, так как речь идет о конкретном реше-

* Слово «экспертиза» может породить ассоциации с научной, технической и прочей экспертизой, проводимой специалистами. В литературе часто именно в таком значении говорится об этической экспертизе, в проведении которой усматривается одна из общественных функций теоретиков морали. В данном случае под экспертизой понимается нечто существенно иное, а именно процедура выявления нравственного качества решения, осуществляемая тем же самым лицом, которое принимает решение. Последнее, конечно, может пользоваться знаниями и советами, почерпнутыми из этики, но тем не менее не может переложить ответственность ни на какого специалиста, будь это даже сами Аристотель или Кант.

нии и поступке — провести их экспертизу, эксперимент с ними в реальном режиме означало бы осуществить их, а тогда нечего было бы подвергать экспертизе, проверке, контролю.

Прекрасные, методически хорошо продуманные примеры мысленного эксперимента мы находим в этических сочинениях Канта. Самыми яркими и для понимания характера морального мысленного эксперимента существенно важными из них являются следующие два*. Первый призван проверить соответствие максимы воли нравственному закону, второй — идентифицировать мотив морального долга.

Первый — знаменитый пример с торговцем, которому нужно взять деньги в депозит, хотя он при этом знает, что не сможет их вернуть. Он может взять их под ложное обещание вернуть. Перед ним (именно перед самим торговцем, а не перед кем-нибудь) встает вопрос (на который, опять-таки он должен ответить не кому-нибудь, не тому, у кого берет деньги, не нотариусу, не кому-нибудь еще, а самому себе), допустимо ли с нравственной точки зрения давать ложное обещание. Данный вопрос может выглядеть как пример для студентов на логическую ошибку: когда говорится «ложное обещание» уже имеется в виду, что речь идет о нравственно недопустимом деянии, ибо ложное и есть одно из обозначений нравственно недопустимого. Но именно эта видимая ошибка показывает, что назначение морального эксперимента не в том, чтобы доказать человеку необходимость быть моральным, его цель иная — помочь индивиду, желающему быть моральным, остаться таковым также в данной конкретной ситуации**. Рассмотренный в чисто интеллектуальном аспекте эксперимент выглядит как подведение частной нормы под общий закон, то есть как формулирование малой посылки силлогизма поступка. Чтобы ответить на свой, в общем-то,

* См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 232–233; 262.

** Описание такой ситуации, при которой моральная мотивация поведения индивида становится для него самого рефлексивным актом, — отдельный вопрос, также исключительно важный для этической теории, в том числе для определения понятия морали. Сам Кант характеризовал ее как ситуацию двусмысленности притязаний. В рамках нашего рассуждения эту тему можно оставить в стороне, ограничившись констатацией, что такие ситуации существуют.

риторический вопрос, в котором, как мы видели, ответ уже заложен, кантовский торговец должен решить, может ли ложное обещание, которое было бы ему очень кстати в конкретном затруднительном положении, в котором он оказался, стать всеобщим законом. Говоря по-другому, что случится, если все будут давать ложные обещания, решив, что обещания и должны быть ложными. В этом случае никто не станет верить обещаниям. Следовательно, не поверят и обещанию самого торговца. А он ведь хочет, чтобы ему поверили. Тем самым ложное обещание торговца теряет смысл, в том числе и прежде всего также прагматический смысл, который был основан на том, что ему поверят и его ложное обещание примут за честное. Таким образом, в данном случае максима воли, будучи возведенной во всеобщий (общезначимый) закон, отрицает саму себя. Она не поддается универсализации и по этой причине не может получить нравственного одобрения.

Второй пример этического мысленного эксперимента связан с мотивом нравственного долга. Его задача — выяснить, мог ли бы тот или иной поступок быть совершен в силу одного лишь долга. Человеку, задающемуся таким вопросом, необходимо отвлечься от всех конкретных мотивов, в силу которых он заинтересован в данном поступке, и ответить себе, совершил ли бы он его, если бы у него не было в том никакой выгоды, понимаемой в широком смысле слова. И если при таком вынесении за скобки всех прочих мотивов, кроме долга как уважения к нравственному закону, поступок тем не менее может состояться как поступок данного человека, то его можно признать поступком в силу долга. Разумеется, речь идет о мысленном отвлечении от всех неморальных мотивов, поскольку реально сделать это невозможно. Поэтому-то, считает Кант, долг остается долгом, даже если мы не можем предъявить ни одного несомненного примера поступка, который бы «питался» из одних только чистых источников долга. Этот эксперимент имеет два подварианта. Первый касается случая, когда максимы воли, в силу которых совершается поступок, совпадают с мотивом долга. Это происходит, например, тогда, когда купец, ведущий свое дело честно, имеет кроме

него еще и коммерческую выгоду. Хотя честная торговля получает нравственную санкцию и может быть признана поведением по мотиву долга, тем не менее, поскольку она в данном случае сопряжена еще и с выгодой, трудно ответить на вопрос, совершается ли она в силу долга или в силу выгоды. Такое поведение можно признать всего лишь сообразным долгу. Второй относится к случаю, когда максима воли поступка противоречит долгу. Это имеет место, например, тогда, когда честное ведение дел тому же купцу становится в убыток. И если он даже при таком крайне для него неблагоприятном обороте обстоятельств будет оставаться на позиции честности, то тогда определенно можно сказать, что он это делает в силу одного мотива долга. Он поступает не просто сообразно долгу, но ради долга. Этот подвариант эксперимента долга является более чистым. У нас есть больше оснований говорить о мотиве долга тогда, когда он утверждает себя в противостоянии склонностям.

Идеальный эксперимент как форма морального мотивирования поступков не является открытием философов. Он присущ самому моральному сознанию. В частности, он заложен в золотом правиле нравственности и предписывается этим основополагающим моральным требованием в качестве механизма принятия решения. Золотое правило в формулировке Евангелия от Матфея гласит: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Оно предписывает поступать по правилам, которые действующий индивид находит наилучшими, и сам сформулировал бы для людей, если бы он сам задавал нормы межчеловеческих отношений, то есть по нравственным правилам. Критерием таких правил, согласно логике и смыслу золотого правила, считается готовность индивида самому следовать этим правилам. Здесь индивид предписывает правила самому себе, выставляя себя же на кон в качестве гарантии их истинности. Золотое правило предлагает одновременно процедуру определения таких правил: мысленное переворачивание ситуации поступка, в результате которого действующий индивид из активного начала, субъекта действия превращается в его объект, страдательное начало,

а объект, страдательное начало действия становится его субъектом, активным началом.

Таким образом, нравственная мотивация предполагает идеальный эксперимент — идеальный и в том отношении, что он осуществляется идеально, в мысли, и в том отношении, что его суть состоит в рассмотрении поступка как возможного в области идеала (царстве целей, говоря языком Канта). Результатом является то, что одни поступки этически санкционируются и ко всем прочим мотивам, побуждающим к ним, добавляется еще сознание их нравственной ценности. Другие поступки бракуются, не получают нравственной санкции, и они могут совершиться только с сознанием их нравственной недопустимости, подобно тому, как продукция может быть выброшена на рынок в обход отдела технического контроля, без сертификата, удостоверяющего его качество. Речь идет не о выделении особого класса собственно нравственных мотивов и поступков, а об оценке всего массива человеческих мотивов и поступков с точки зрения их соответствия нравственному критерию. И самое большее, что может сделать мораль и в чем может заключаться ее назначение как формы практики, — это запретить (выбраковать) определенные поступки, наложив на них свое табу.

Бесцельность морального поступка. Как природное действие управляется причинами, так человеческие действия (поступки) управляются целями. Цель — то, ради чего предпринимается действие, действие — то, что ведет к цели, средство ее осуществления. Рассуждая в природных категориях причины и следствия, цель есть следствие, а действие есть причина. В человеческом действии следствие предшествует причине и в этом смысле оно протекает по логике и в направлении, которые прямо противоположны природному действию. Имея в виду именно данное отличие человеческого действия от природного, то есть его человеческую специфику, человечность, будем его называть поступком.

Единство природного процесса обеспечивается правильным порядком соотношения причины и следствия, когда определенная причина с неизбежностью порождает определенное след-

ствие, а соответствующее следствие не может появиться иначе, как вследствие соответствующей причины. На этих простых истинах покоится вся современная наука. Но как достичь и гарантировать единство деятельного человеческого существования, добиться того, чтобы следствие породило причину, средства соответствовали своей цели? Необычайная острота проблемы связана с тем, что хотя в поступке следствие предшествует причине, совершается он тем не менее в природном материале, в том единственном мире, в рамках которого такой порядок их соотношения является противоестественным. Тем самым интересующий нас вопрос приобретает такой вид: каким образом, действуя в природном материале и тем самым неизбежно подчиняясь его железному закону причинно-следственного отношения, которое выступает как необратимость времени, вырваться из цепких лап природного процесса, сделав так, чтобы следствие предшествовало причине, время повернулось в обратном направлении? Или, выражаясь фигурально, как научиться ходить по земле вверх ногами, не сломав при этом себе шею? Все это разные формулировки одного и того же вопроса о том, как сделать так, чтобы средства соответствовали цели, привели именно к той цели, ради которой они запускаются в ход. Еще точнее: как обеспечить такое соответствие средств цели, которое гарантировало бы непрерывное единство человеческого существования в форме целесообразной деятельности?

Обычный, самый распространенный ответ на этот многовариантный вопрос, который дает теория и практикует человечество, состоит в том, что надо ставить осуществимые цели, то есть те цели, для достижения которых уже имеются в наличии средства. А вопрос о том, имеются такие средства или нет, решается в процессе познания природы, определяется глубиной мысленного, предваряющего проникновения в ее причинно-следственную цепь. Это утверждение по сути дела редуцирует целе-средственный тип связи человеческой деятельности к причинно-следственной связи природы. Оно подсказывает человеку, вставшему на голову, чтобы он передвигался с помощью рук так же, как он это делал бы, если бы стоял на ногах.

Ориентация на реалистичность целей как условие соответствия средств целям исходит из предположения, согласно которому целесообразная деятельность человека есть продолжение природного процесса — предположения, которое дискредитирует и отрицает эту деятельность. Оно дискредитирует ее, так как человеческое целеполагание при такой интерпретации оказывается возможным вписать в природную цепь причинно-следственных связей только в качестве сбоя последней, некоего ее дефекта, ошибки, мутации. Оно отрицает ее, так как гарантированная реалистичность достигается тогда, когда мы движемся от средств к целям, то есть отказываемся от целеполагания как особой, собственно человеческой формы детерминации и возвращаемся к природно-правильному порядку существования — от причин к следствиям.

Утверждение, согласно которому для того, чтобы достичь цели, нужно ставить достижимые (реалистические) цели, верное само по себе уже хотя бы в силу тавтологичности, нельзя тем не менее считать ответом на вопрос о том, как обеспечить соответствие средств целям. Ведь предлагаемое решение состоит в следующем: соответствие средств целям гарантируется тогда, когда сами цели соответствуют средствам, то есть когда они остаются тем, чем являются по законам природы, — следствиями и не претендуют на то, чтобы быть причинами.

Если остановиться на точке зрения целеполагания и понимать его как прорыв по ту сторону, переворачивание природной цепи причинно-следственных связей, то надо признать, что полного соответствия средств целям не может быть в принципе или, как говорят в таких случаях, по определению. Его нельзя достигнуть даже в рамках ориентации на реалистичность целей, их максимально возможное приземление. Этого нельзя было бы сделать уже из-за ограниченности познавательных, рассчитывающих возможностей человека, ибо какими бы большими ни были объем наших знаний и количество ходов, на которое можно точно рассчитать жизненную игру, они будут ничтожно малы по сравнению с тем, что мы не знаем и рассчитать не можем. Его тем более нельзя достигнуть при серьезном отношении к целе-

полаганию как целеполаганию, задача которого состоит не в том, чтобы вписаться в природный процесс, а выпрыгнуть из него, и которое поэтому не может не ставить нереалистических, несуществимых целей. Без этого целеполагание как таковое теряет какой-либо разумный смысл и является в лучшем случае пустой иллюзией.

Между целями и средствами всегда существует несоответствие, остается некий зазор. И это до такой степени существенный момент в данном типе связи, что можно утверждать: если нет такого несоответствия, то нет и целей в человеческом содержании этого понятия. Идеальное потому и есть идеальное, что оно выходит за границы реального. Поэтому поступок как целе-средственный способ жизнедеятельности всегда непредсказуем, неизбежно содержит следствия, которые не предполагались тем, кто его совершает. Поступок — не только единственно возможный способ ответственного существования человека, но и несомненное свидетельство ограниченности такого существования, — ограниченности, налагаемой на человека самой природой.

Полное, гарантированное соответствие средств целям было бы возможно только в том случае, если бы от самих целей зависело подобрать подходящие для них средства, если бы способность человека властвовать над средствами была равносильной его способности ставить перед собой цели, если бы, выражаясь иначе, он мог бы создавать, перестраивать реальные миры с такой же быстротой и легкостью, с какой он это делает в мысли, в мечтах, как если бы он был богом. Увы, человек — не бог и ему приходится решать свои проблемы в рамках предзаданности природного существования.

Другим решением, обеспечивающим единство целе-средственной связи, вообще делающим ее возможной, является наличие цели или целей, которые содержат свои средства в себе, того, что Аристотель называл высшим благом, некой последней, совершенной, самодостаточной целью, которая никогда не может быть низведена до уровня средств. Отсюда следует, что соответствие средств целям возможно только в поступках,

которые содержат свои цели в себе и по этой причине уже не поддаются расчленению на цели и средства, которые ценны сами по себе, а не своими следствиями, то есть не теми целями, к которым они ведут. Такого рода поступки и именуются моральными. Моральный поступок, подобно Спинозовской истине, светится изнутри: это — самоценный поступок в том смысле, что само действие и то, ради чего оно совершается, есть одно и то же. Если максимально возможное соответствие целей и средств, включая и ту их диалектику, по которой цели находят адекватные средства, поскольку они ставятся тогда, когда такие средства уже имеются в наличии, обеспечивается научным знанием и всеми связанными с ним технологиями, то ответственной за их несоответствие, за неизбежно остающийся зазор между ними является мораль.

Научное знание решает свою задачу тем, что максимально объективирует человеческую деятельность, рассматривает ее с точки зрения включенности в природно-необходимый процесс и зависимости от него, отвлекаясь при этом от человеческой способности целеполагания и обрубая эту способность в той части, в какой она выходит за возможные по законам природы рамки. Мораль решает свою задачу прямо противоположным образом: она замыкает деятельность на внутреннее, субъективное «Я», которое призвано обеспечить саму способность свободного целеполагания, ее незаменимое место в человеческой жизнедеятельности, связано с тем, что она есть, говоря словами Канта, причинность из свободы.

Место морали, откуда она произрастает и где властвует, — в зазоре между целями и средствами, заключающем в себе невероятные возможности и столь же невероятные опасности. Этот зазор есть пространство свободы и риска. Здесь прорывается природная оболочка и происходит чудо превращения естественного существования человека в его историческое развитие. Только там, где цели человека выходят далеко за его природные границы и тем самым становятся нереальными, начинается «авантюра» истории и появляется мораль, назначение которой — быть страховочным механизмом этой авантюры. Мораль

ограничивает историческое пространство зазора между целями и средствами таким образом, чтобы свобода не была настолько большой, когда цели могут потерять всякую связь с реальностью, стать пустой фантазией или опасным, разрушительным для человеческой природы сумасбродством, а риск не был настолько малым, когда цели могут раствориться в реальности и потерять свое качество сил, возвышающих человека над ограниченностью природного существования. Как же она решает эту задачу?

Мораль задает мотивы и поступки, которые являются абсолютно недопустимыми, и тем самым как бы очерчивает условный круг, внутри которого только и может состояться «игра» истории, разрешается строить искусственный мир культуры. Мораль не говорит, что и как надо делать внутри этого круга, по каким правилам играть «игру» (в этом случае она подменила бы собой все другие формы культуры или, по меньшей мере, осуществляла бы за ними надзор, к чему, как мы знаем, скатывались иногда теоретизирующие и еще чаще практикующие моралисты), она говорит только о том, чего не надо делать, чтобы не прекратились сама «игра», история, культура. В отличие от научного, практически-целесообразного взгляда, рассматривающего человеческие действия со стороны порождающих их условий, неизбежных следствий, вероятных отклонений, сопутствующих эффектов и тому подобного и обеспечивающего тем самым соответствие целей и средств в рамках материального единства мира, моральный взгляд отвлекается от их природной обусловленности так, как если бы им ничего не предшествовало и ничего за ними не следовало, и они были бы целью сами по себе, рассматривает и принимает их в качестве свободных поступков. Наличие именно таких бездоказательных поступков является доказательством возвышения целей над средствами, а готовность человека на самом себе испытать сопряженный с ними риск является гарантией того, что это возвышение не выйдет за пределы природных возможностей, вне которых целеполагание теряет свой смысл.

И научный, и моральный анализы в конечном счете заканчиваются выводами, имеющими императивный характер.

Императив есть команда к действию, своего рода пропуск на выход, который получают волевые импульсы. Разумеется, сами императивы не одинаковы, и Кант указал на это различие, подразделив их на безусловные (категоричные) и условные (гипотетические). Но именно это разведение императивов по двум разным рубрикам показывает, что императивность не является специфицирующим признаком ни одной из них. Особенность морального императива заключается не в том, что он является императивом в большей мере, чем другие императивы, например, те же предписания врача, о которых говорит Кант; гипотетические императивы в рамках своих гипотез (целевых условий) не менее категоричны, чем они. Она заключается вообще не в императивной форме, а в способе ее обоснования. Гипотетичность императивов связана с научно-объективированным подходом к деятельности, решающим применительно к каждой ее сфере задачу максимально возможного соответствия средств целям. Категоричность императивов связана с необходимостью заполнения того вакуума, который образуется в результате того, что это соответствие никогда не может быть максимальным (полным). Они, эти два класса императивов, возникают в рамках различных подходов и могут быть редуцированы к ним. В одном случае речь идет о рассудочно-прагматичном подходе, направленном на то, чтобы приземлять сами цели (формулировать их с учетом возможных средств реализации) и подбирать средства, необходимые для их осуществления. Во втором случае речь идет о моральном подходе, направленном на то, с чем не считающееся возвышение целей и имеющем своим предметом поступки, которые являются средствами в той же самой мере, в какой они суть цели. Если первый подход удерживает нас в сфере реального, имеет дело с фактами и пользуется описательным языком, выдержан по преимуществу в изъявительном наклонении, то мораль перемещает поступок в сферу идеального, имеет дело с желаниями и выдержан по преимуществу в сослагательном наклонении.

От сослагательного наклонения к повелительному. Этики видят в моральном языке главным образом высказывания

со связками «есть» и «должно», которые роднят мораль в одном случае с наукой, в другом случае с правом, а не уделяют достаточного внимания на связку «бы» («как если бы»), которая задает модальность сослагательного наклонения и является для понимания специфики морали более важной, чем две другие. Принципиальное суждение на этот счет, которое, на мой взгляд, достойно и способно так же радикально изменить направление этических исследований, как в свое время знаменитое замечание Д. Юма (хотя, к сожалению, до настоящего времени этого и не случилось), и которое для его автора (как, впрочем, и упомянутое замечание Юма для самого Юма) было всего лишь одним из доказательств ошибочности критикуемой им позиции (в данном случае метафизической этики), но не существенным моментом собственной теории, мы находим в «Принципах этики» Дж. Мура: «Мы используем одни и те же слова, когда высказываем этическое суждение о предмете, существующем в действительности, и когда мы его высказываем о предмете, существование которого мы считаем только возможным. В этой языковой двусмысленности мы имеем, следовательно, возможный источник ошибочных точек зрения на соотношение истин, касающихся действительного существования чего-то, и истин, касающихся оценок»*.

Моральные оценки, которые связаны с моральным долгом так, что одно несомненно подразумевает другое (сказать «это — добро» равносильно тому, чтобы сказать «делай это» и, наоборот, сказать «делай это» равносильно утверждению «это — добро»), и которые поэтому являются единственно возможным основанием долга, в живом языке высказываются в изъявительном наклонении с помощью связки «есть» — так же, как и суждения о фактах. Между тем они таковыми определенно не являются. Когда, например, кто-то говорит о моем поступке: «это — нехорошо, подло», то он ничего не говорит о материи поступка, в последнем даже при самом тщательном анализе нельзя найти никакого вещества подлости, тем более что он может вообще не содержать никакого вещества (например, в случае, когда

* Мур Дж. Указ. соч. С. 135.

поступок состоит в том, что что-то не сделано) или содержать такое вещество, которое в иной ситуации или иным человеком может быть оценено прямо противоположным образом. Избранная форма суждения неадекватна его сути. Чтобы оправдать эту форму, можно было бы предположить, что в оценке человек просто выражает (описывает, констатирует) свое мнение или свои чувства («я думаю, что это нехорошо», «я чувствую, что это нехорошо»). Как известно, были философы и даже школы, которые склонялись к такому толкованию. Однако совершенно очевидно, что моральная оценка есть нечто совершенно иное, более сильное и важное, чем мнение или ощущение. Сказать: «Я думаю, что ты ошибся (например, неправильно выбрал профессию)» или «мне не нравится то-то (например, твои шутки)» и сказать «ты поступил подло (например, предал друга)» — значит сказать разные вещи. В первых двух случаях речь действительно идет о мнении и чувствах того, кто говорит. Третье утверждение никак нельзя отнести к разряду субъективных, оно взвешивает поступок на таких весах, которые отделяют хорошее от плохого с такой же объективностью, с какой истина отделена от лжи. Когда говорится «ты поступил подло», то в данном случае имеется в виду то, что можно выразить следующим образом: «ты поступил так, как...» (и далее идут предложения с «бы») «...не следовало бы ни в коем случае поступать», «...не поступил бы тот, кто поступает морально», «...я бы на твоём месте никогда не поступил» и т. д. Моральная оценка всегда есть род эксперимента, когда то, что оценивается, мысленно взвешивается на идеальных весах морали. Дать моральную оценку чему-то — значит, помыслить это как то, что может иметь место в идеальном царстве. Можно ли это принять как то, что могло бы быть, если бы совершалось в идеальном мире (по законам морали так, как я сам бы это совершил, если бы ничего этому не мешало...) — такова структура моральной оценки, совпадающая с модальностью согласительного наклонения и требующая соответствующего языкового выражения.

Преобладающая в моральной практике неадекватная языковая форма оценок в целом объясняется укорененным в религии

и философском идеализме убеждением (предположением), согласно которому идеальный, морально-совершенный мир обладает бытием, существует особым неэмпирическим существованием (в качестве потустороннего царства, в некоем умном месте и т. д.). Отнесенность к этому миру, выражаемая в моральных оценках, фиксируется в предложениях со связкой «есть», как если бы это были утверждения о фактах. Изъявительное наклонение морального оценивания преобладает в живом языке, но не является единственным. Существуют также яркие и весьма показательные примеры сослагательного наклонения в языке моральной оценки. Самый характерный из них — золотое правило нравственности.

Золотое правило — во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, поступайте и вы с ними — исходит из мира идеальных поступков в том виде, в каком он конструируется тем, кто стоит перед вопросом о том, имеет ли он моральное право на предстоящий поступок. Это мир, в котором совершаются только такие поступки, на которые действующий индивид дает свое согласие и ни один из которых не может обернуться против его воли как доброй воли, а тем самым и против доброй воли вообще.

Важно подчеркнуть: когда говорится «во всем как хотите» (хотели бы), речь идет именно о доброй воле, идеальных устремлениях индивида, а не его особенных чувствах, побуждающих к данному поступку, что подтверждается словами, определяющими предмет хотения: «чтобы с вами поступали люди». Существуют формулировки золотого правила (например, русская пословица «чего в другом не любишь, того сам не делай»), обязывающие индивида исходить из норм, которые он предъявляет другим, без обратного их примеривания на самого себя, то есть норм, которые он находит наилучшими и дал бы миру, будь сам тем, кому дано устанавливать такие нормы. Одновременно золотое правило — и это его центральный пункт — решает задачу моральной экспертизы ситуации поступка, в которой индивид находится. Оно формулирует механизм такой экспертизы. Для этого предлагается рассмотреть поступок как возможный в идеальном мире, с тем чтобы

выяснить, подходит ли он под определение доброй воли, под тот принцип, с которым, с точки зрения автора поступка, должны были бы руководствоваться люди в своих взаимоотношениях. Речь идет об уже рассматривавшемся мысленном эксперименте, в ходе которого действующий индивид отвлекается от того, что он есть автор поступка, вынося тем самым за скобку порождающие его особенные чувства, и ставит себя на место того, кому предстоит принять на себя тяжесть объективных последствий поступка. Каждый поступок преследует какую-то цель, прагматический взгляд обязывает продумать (рассчитать) поступок таким образом, чтобы он максимально данной цели соответствовал. Золотое правило предлагает вырвать поступок из целе-средственной цепи и рассмотреть его сам по себе, как если бы он был целью и средством одновременно, что и достигается в результате взаимного перемещения активной и пассивной сторон поступка, когда поступок, приемлемый в качестве цели, испытывается на предмет того, может ли он быть приемлемым также в качестве средства. И только после такого идеального испытания поступка и в том только случае, если он его выдержит, сослагательное наклонение речи переходит в повелительное и поступок вменяется в обязанность через категорическое «поступайте».

На примере золотого правила видно, что специфичным для морального языка является не повелительная модальность поступка, а сослагательная модальность обоснования его морального качества. Это тем более так, что поступок перед тем, как он попадает на суд морали, уже вменен в обязанность в том смысле, что имеет свои достаточные основания и помимо морали для того, чтобы совершиться. И задача морального суда заключается только в том, чтобы ответить на вопрос, может ли вполне готовый совершиться поступок получить также и моральную санкцию. Моральный суд и есть суд, где судья и подсудимый легко меняются местами, потому что они представлены одним и тем же человеком, где человек сам судит себя. И состояться он может только в идеальной сфере (мысленно, в душе) и в сослагательной форме.

Это особенно хорошо видно, если сопоставить золотое правило с другими предшествующими и сопутствующими ему императивами поведения — табу, талионом, религиозной заповедью, правовой нормой. Ни один из этих императивов по степени своей категоричности, если можно так выразиться, не уступает золотому правилу, каждый из них по этому критерию превосходит его. Табу и талион столь категоричны, что их соблюдение и несоблюдение точь-в-точь совпадают с линией, отделяющей жизнь от смерти; Дж. Фрэзер описывает случаи, когда люди, нарушившие табу, умирают из-за последовавшей за этим глубочайшей психофизиологической травмы, также широко известно, что те, на ком лежит обязанность кровной мести, отставляют в сторону все другие помыслы и живут только для того, чтобы выполнить эту обязанность. Религиозная заповедь по определению настолько категорична, что с ней ничто не может сравниться; как мы узнаем из Ветхого Завета, Бог, дав свои заповеди, сказал, что он предложил жизнь, что равнозначно их исполнению, и смерть, что равнозначно отступлению от них (Втор. 30:15); именно так они истовыми верующими и воспринимаются, о чем свидетельствуют многочисленные исторические факты гибели за веру в прошлом и настоящем. О категоричности норм права и говорить не приходится, если, конечно, совершая насилие над понятиями, не пытаться гарантирующее их категоричность наказание выдавать за их гипотетическое условие. Словом, императивность, как и ее категорический характер, есть то, что роднит золотое правило с указанными способами регуляции поведения — ведь и оно однозначно требует: «поступай», «делай». Отличает же его от них самым очевидным и радикальным образом характер аргументации, способ обоснования, который представляет собой испытание на автономность. Человеку, задумывающемуся над нравственной допустимостью своего поступка, золотое правило предлагает ответить на вопрос: «Является ли норма этого поступка такой нормой, которую бы несомненно установил он сам, если бы ему было дано безраздельное, неограниченное право устанавливать такие нормы?» Или, говоря по-другому, «оставил ли

бы он данную норму в идеальном мире идеальных людей, если бы он сам создавал этот мир?»

В осмыслении сослагательной модальности морали и управлении морального языка огромная заслуга, как это на первый взгляд ни покажется странным, принадлежит Канту*. Кант, отталкиваясь от запечатленной в моральном языке видимости обыденного нравственного познания, состоящей в том, что моральная необходимость имеет абсолютный характер, и оставаясь в пределах этой видимости, пришел к выводам, которые по существу разрушали традиционный образ морального абсолютизма и открыто были направлены против вытекавшей из него моральной тирании. В доказательство достаточно сослаться на два хорошо известных, но тем не менее никогда, насколько мне известно, под этим углом зрения не рассматривавшихся обстоятельств. Во-первых, Кант насытил этическое рассуждение сослагательным наклонением до такой степени, что оно по этому критерию очевидным образом отличается от гносеологического рассуждения. Речь идет не просто об обилии в этических текстах соответствующего грамматического оборота, знаменитом кантовском *als ob* (как «если бы»), хотя, разумеется, и об этом тоже. Сослагательность является существенным элементом самой формулы категорического императива, что многократно подчеркивается и выделяется Кантом. Содержащееся в ней «можешь пожелать» однозначно читается как «если бы пожелал». Кант, дав свою первую и основную формулу категорического императива («поступай только согласно такой максиме, руководствуясь

* Кант, разумеется, был не первым, кто при осмыслении своеобразия морали апеллировал к сослагательной модальности и использовал соответствующую грамматическую форму. Возможно, следовало бы более внимательно просмотреть под этим углом зрения классические тексты по этике. Укажу только на два примера. Аристотель пишет в «Никомаховой этике» (1151 а): «Для поступков принцип — целевая причина, подобно тому как предположения в математике». Предположение, как известно, — типичный случай сослагательной модальности. Цицерон (см.: Об обязанностях, III, 37) использует форму конъюнктива при описании мысленного эксперимента как условия идентификации моральных поступков: «Мы, если бы и смогли что-либо скрыть от всех богов и людей, все-таки ни в чем не должны допускать ни алчности, ни противозакония, ни произвола, ни несдержанности».

которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»), тут же через предложение уточняет: «Поступай так, как если бы...»; чуть дальше: «совершать каждый поступок не иначе как по такой максиме, которая могла бы служить всеобщим законом»; в связи с понятиями умопостигаемого мира и царства целей, благодаря принадлежности человека к которым категорический императив оказывается возможным, следует разъяснение: «если бы я был только таким членом, все мои поступки всегда были бы...»*

Во-вторых, моральный абсолютизм Кант отождествляет с автономией воли, которая состоит в том, что воля не признает над собой иного закона, кроме своего собственного. Как подчеркивает Кант, категорический императив «предписывает не больше не меньше как эту автономию»**. Соответственно «этическое законодательство... — это такое законодательство, которое не может быть внешним»***, что кардинально отличает его от юридического. Не какая-то совокупность обязанностей отделяет мораль от права, а способ обязывания. «В этике закон мыслится как закон *твоей* собственной воли, а не воли вообще, которая могла бы быть и волей других, и в таком случае мы имели бы правовой долг»****. Абсолютность, категоричность морали — это

* Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 260–261, 276, 299. Всюду, где в формулировках цитируемого русского перевода употребляется конъюнктив, это соответствует языковой форме немецкого оригинала. Но обратное, к сожалению, не всегда верно. В отдельных случаях в русском переводе немецкий конъюнктив пропадает или неявно выражен, как, например, в конце первого раздела (см.: Указ. соч. С. 238), где впервые, еще даже до его обозначения в качестве категорического императива, вводится соответствующая формула (у Канта: 'Ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden'; в русском переводе: «я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон») — в новом переводе А. К. Судакова эта неточность исправлена: «я не должен никогда поступать иначе, как только по такой максиме, относительно которой я мог бы также желать, чтобы она стала всеобщим законом» (Кант И. Сочинения на немецком и русском языках : в 4 т. М., 1997. Т. III. С. 85).

** Кант И. **Метафизика нравственности**(верно ли название?) // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (2). С. 284.

*** Там же. С. 128.

**** Там же. С. 323.

сугубо внутренний духовный акт, который касается только максим поступков, а не самих поступков. Поэтому обязательность этического долга Кант называет долгом в широком, то есть в переносном, смысле слова в отличие от собственно долга или долга в узком значении термина, каковым является правовой долг. Долг добродетели — это несовершенный долг именно потому, что он касается максим человека и в нем нет той однозначности, которая есть в долге права. Абсолютность, следовательно, — это внутреннее пространство индивида, способ, каким в нем соединяются лицо и личность; она приобретает регулятивную действительность как его отношение к самому себе, но не к другим индивидам, точнее, как отношение к другим, заданное исключительно через отношение к самому себе. Кант не только загонял мораль во внутрь, полагая, что абсолютное добро возможно только как добрая воля. Плюс к этому выясняется, что и этот, так сказать, внутренний долг не является совершенным долгом или долгом в узком смысле, то есть не обладает той однозначностью, которая свойственна императиву права, так как «человеку не дано проникнуть в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и в ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности»*.

Сослагательная модальность означает, таким образом, что мораль есть, выражаясь фигурально, своего рода якорь свободы, некая идеальная точка отсчета, ориентируясь на которую, индивид идентифицирует себя в качестве личности и сознает способным к ответственному поведению. Это — форма самообязывания и ничего иного императивность морали не означает. Без самообязывания было бы невозможным обязывание. Без морального долга нельзя было бы говорить о долге в его конкретных (профессиональных, гражданских, семейных и пр.) разновидностях. Моральная обязанность (если воспользоваться этим близким понятию долга, но не совпадающим с ним понятием**)

* Кант И. Метафизика нравственности. С. 327.

** Понятие обязанности говорит о том, что (какое конкретное действие) совершается, а понятие долга — о том, почему оно совершается: служить Отече-

есть обязанность, которая обязывает даже тогда и прежде всего и даже лучше всего тогда, когда не существует других обязанностей. Она есть сама способность иметь обязанности — действовать не просто по закону, а на основании представления о законе, то есть действовать ответственно. Императивная форма морали не выражает специфики собственно моральных обязанностей. Последняя получает объяснение как моральное обоснование обязывающего поведения.

В рамках теории Канта императивность морали связана с тем, что ее внешним дополнением является право; царство морали — максимы воли, царство права — поступки. Право здесь выступает как прикладная этика. Оно становится таковой благодаря тому, что этика делегирует ему свои категорические полномочия. Выражая ту же мысль иначе, можно сказать, что этика формулирует нравственный закон таким образом, чтобы обосновать и оправдать категорическую императивность права. Правовой императив более категоричен, чем религиозная заповедь или норма обычая; строго говоря, только он и есть категорический императив в собственном смысле слова. Ведь право не интересуется в индивидуе ничем, кроме его вменяемости, способности быть лицом, совершающим поступки, а в действии не интересуется ничем, кроме того, что оно совершено неким лицом, право соединяет индивида и действие только в одном сугубо формальном отношении — в качестве абстрактных элементов закономерной связи, не видя в них ничего, кроме того, что один есть причина, а другое есть действие. Словом, императивная форма морали получает объяснение и оправдание как обоснование права, занимающего пустующее (на самом деле правильной было бы говорить не «пустующее», а «освободившееся», имея в виду, что ранее, в рамках аристотелевской этики и обобщаемой ею общественной практики, в качестве прикладной этики выступала политика) место прикладной этики. Задача морали (морального самообязывания) — не только в том, чтобы сделать возможным ответственное поведение, «объяснить способность

ству, заботиться о детях есть обязанности, делать это по моральным основаниям есть долг.

обязывать других»*. Мораль не может, однако, ограничиваться объяснением, идеальным (мысленным) экспериментированием, в этом случае она была бы видом гносеологии. Моральное мышление ценно только как моральное действие; да и мышление в целом становится моральным только тогда, когда приобретает самообязывающее значение. Задача морали состоит еще и даже прежде всего в том, чтобы быть пределом, ограничением внешней сферы обязывания, удерживающим ее от саморазрушительных крайностей. Оставаясь же в сфере максим, будучи только доброй волей, мораль не способна выполнить эту задачу. Поступки могут быть ограничены только поступками. Мы оказываемся перед труднейшим для этической теории вопросом, как возможен нравственный поступок?

Почему моральные абсолюты могут быть только запретами? Сослагательные предложения того типа, который адекватен моральной оценке («было бы хорошо»), говоря о возможном, предполагаемом, мыслимом, говорят в то же время о том, чего на самом деле нет. Их предпосылкой являются отрицательные индикативные высказывания (когда утверждается, например, «вы бы проиграли», «вы бы чувствовали себя скверно», то имеется в виду, что фактически вы не проиграли и не чувствуете себя скверно)**. Если само моральное обязывание нельзя ни обосновать, ни даже выразить иначе как в сослагательном наклонении, то это означает, что его фактический смысл, который можно передать как описание реальности в изъявительном предложении, заключен в отрицании. Мораль как особый (ирреальный) способ обязывания делает лишь возможными все реальные обязанности и ответственна именно и только за их возможность, но саму эту возможность она задает предметно через обозначение того, что ей противоречит. Моральное обязывание — не только условие возможности реальных обязанностей, но одновременно и их деятельное ограничение. Его реальность (фактичность, предметность) является отрицательной. Мораль говорит не о том, что де-

* Кант И. Метафизика нравственности. С. 149.

** См.: Der Konjunktiv // Duden. B. 4. Dudenverlag, 1995. § 280, 281. S. 157–158.

лать (о том, что делать, говорят и учат людей астрономия, биология, диетология, юриспруденция, политология, косметология и многие-многие другие формы знания и практики), а о том, чего не делать. По широко распространенному и культивируемому этикой мнению мораль представляет собой одно из высших проявлений свободно-исторической жизни человека. Но не менее основательным будет предположить, что она есть также нижний порог, с которого свободно-историческая жизнь человека только начинается. Недвусмысленно и предметно обозначить эти границы было одной из постоянных и ключевых задач этики.

Существуют теоретические попытки придавать большое значение различию между моральным запрещением и моральным разрешением, в частности, различию между негативной и позитивной формулировкой золотого правила нравственности. На самом деле это различие не так важно, каким оно на первый взгляд представляется, — моральное разрешение (поощрение) поступка фактически означает не больше того, что он не запрещен. Ведь смысл морали в структуре мотивации состоит только в том, чтобы отнестись к мотивам поступка (оценить их) на последней стадии — стадии решения, когда они уже оформились и готовы перейти в действие, и отнестись в очень простой, ясной и определенной форме, которая умещается всего в два слова: «да» или «нет». Так как основания для «да», для положительного ответа в отношении поступка уже налицо и даны в конкретных мотивах, связанных с содержанием поступка и побуждающих к нему, то действительная задача морали состоит в том, чтобы в каких-то случаях все-таки несмотря ни на что сказать «нет». Обращаясь еще раз к Канту, уместно заметить, что хотя категорический императив с формально-языковой точки зрения является утвердительным суждением, тем не менее его действительный, многократно подчеркнутый самим автором регулятивный смысл состоит в том, чтобы *ограничить* максимы условием общезначимости. В этике максимы «рассматриваются как такие субъективные основоположения, которые только пригодны для всеобщего законодательства, а это лишь негативный

принцип (не противоречить закону)»*. Позитивная формулировка («поступай так...»), как и реальный смысл морального знака одобрения, сопровождающего конкретные действия, означает только то, что поступок прошел испытание на предмет того, не является ли содержащаяся в нем, условно говоря, доза яда смертельной, и она оправдана как требование все поступки пропускать через такие испытания, призыв к постоянному нравственному бодрствованию.

Разумеется, позитивные и негативные описания какого-либо предмета вообще взаимосвязаны между собой таким образом, что одно переходит в другое (по Спинозе, всякое определение есть ограничение). Однако случай моральной санкции особый, так как здесь отрицание и есть единственное позитивное утверждение, и моральное одобрение поступков, в результате которого последние могут считаться моральными, совершенно ничего не говорит о самих поступках и их мотивах кроме того, что они морально не запрещены. Можно сказать, что в случае морали негативные определения до такой степени преобладают над позитивными, что именно их следует признать адекватными самой природе данного феномена. Это аналогично тому, как о том, чего мы не знаем, мы не можем сказать ничего, кроме того, что это есть то, чего мы не знаем, обозначив его через условно принятый для таких случаев знак «X». Конечно, когда о мотивах говорится, что они моралью не запрещены, то все-таки им дается какая-то нравственная характеристика. Признав это, следует, однако, добавить, что моральная квалификация мотивов является предельно общей и не проводит между ними совершенно никаких внутренних различий, она объединяет все морально одобряемые (не запрещенные) поступки в нечто единое. Между «X» в социологии и «X» в астрономии, наверное, есть различие, но в том качестве, в каком они обозначаются как «X», они тождественны. Действия милиционера, прогоняющего попрошайку с тротуара, и действия прохожего, который подает ему милостыню, — во многих отношениях разные действия, но поскольку (если) они нравственно не запрещены, то между ними с этиче-

* Кант И. Метафизика нравственности. С. 323.

ской точки зрения никакой разницы нет. Когда же в моральной санкции конкретного поступка видят нечто большее, чем отсутствие морального запрета, то тогда во всю ширь открывается дверь для морализирующей демагогии — для того, чтобы думать и утверждать, что уже в рамках очерченного моральными запретами круга какие-то люди и действия являются более моральными, чем другие. То тогда у того, кто подает милостыню нищему, появляется основание и соблазн считать, что он лучше милиционера, который этого нищего прогоняет.

Среди аргументов, объясняющих, почему нравственные требования приобретают действительную форму конкретных поступков только в качестве запретов, самыми существенными, на мой взгляд, являются следующие три.

Во-первых, нравственный мотив в силу идеальности или, что одно и то же, в силу своей вторично-контролирующей функции сам по себе не может стать максимой поступка, породить поступок, он может только воспрепятствовать ему совершиться. В сложной структуре поведения есть только одна точка, где мораль может стать властной, действенной силой — это точка перехода мотива в действие, поступок. И ее власть состоит только в том, что она может на этот переход наложить запрет. Любое позитивное действие, сколь бы большого возвышения, даже героизма оно ни потребовало от того, кто его совершил, содержит в себе элемент нравственной сомнительности в том смысле, что всегда можно найти также привходящие (внеморальные) субъективные основания, которые подвигли человека к нему. Нравственно чистым может быть только поступок, который не совершен, — поступок, от которого человек отказался несмотря на давление внутренних и внешних обстоятельств.

Во-вторых, если даже допустить, что были бы возможны позитивные поступки, субъективным принципом которых являются исключительно моральные мотивы, они не могли бы стать общезначимыми, так как поступок всегда связан с частными, особенными обстоятельствами. Общезначимость (а это наряду со свободой есть неременный признак моральной автономии) может приобрести предметно-поведенческую конкретность только

в отрицательном действии*. Нельзя помыслить, чтобы все (особенно если учесть, что речь идет об изменчивом, постоянно расширяющемся множестве людей) делали одно и то же. Но вполне можно предположить обратное: все люди могут быть едины в том, что они что-то не делают из того, что они могли бы и хотели бы сделать. Как свидетельствует история, позитивные формы нравственно общезначимого поведения неизбежно приобретали культовый характер, переставая тем самым (по крайней мере отчасти) быть индивидуально-ответственными. Кроме того, пространство нравственно-культового поведения — и именно потому, оно культовое и замкнуто на что-то определенное, единичное, частное (лицо, место, вещь и т. д.) — всегда оказывалось же человечества в целом. Все вместе, увы, не могут поклоняться даже одному абстрактному богу.

В-третьих, не только нижняя (исходная) граница человеческого пространства, создающая только возможность свободного развития, но и его верхний предел, совпадающий с бесконечностью человеческого совершенствования, может быть очерчен только через отрицание. Идеальная устремленность морали реализуется в осознании человеком своего несовершенства (несоответствия идеалу, удаленности от него) — осознании, которое в процессе совершенствования становится только глубже, острее, значимее и парадоксальным образом выступает в качестве его несомненного индикатора. Действительная моральность человека заключена не в том, где он находится — дальше или ближе к идеалу, ибо как бы близок к нему он ни был, расстояние от него до идеала, понимаемого как бесконечность в совершен-

* Отрицательное действие не тождественно бездействию. Не разбирая вопрос специально, укажем на два очевидных отличия. Бездействие может быть формой пассивного поведения (результатом растерянности, сомнения, равнодушия и т. п.); отрицательное действие есть осознанное активное неприятие того, что не делается. Под бездействием чаще всего понимается род нравственной хитрости, смягченный вариант порочного поведения, когда индивид не делает то, что он по им же самим признанным моральным критериям должен был делать; отрицательное действие есть действие, которое не делается по той единственной причине, что оно является нравственно неприемлемым. Не делать то, что должно было бы делать, и не делать то, что не должно и потому что не должно делать — разные недеяния.

стве, будет бесконечным, — она заключается только в том, чтобы идти по узкому пути морального совершенствования, идти быстрее и смелее, падая, сбиваясь, но вновь и вновь поднимаясь, возвращаясь на него, как вернулся в дом отца блудный сын из известной евангельской притчи.

Запреты были и остаются основной формой моральных требований. Иллюстрация и доказательство этого — кодекс Моисея, с его «не убий», «не кради» и другими заповедями являющийся до настоящего времени основой нравственной жизни культурных миров иудаизма, христианства, ислама. И не только он. Этическим ядром жизнеучения Будды является ахимса (невреждение, ненасилие). Конфуций на вопрос ученика о слове, которым можно было бы руководствоваться всю жизнь, ответил: «Не делай другим того, чего не пожелаешь себе». Запреты — не только преимущественная, превалирующая форма нравственной жизни; они являются также и самой действенной ее формой. За запретами стоят такие поступки, которые легче идентифицировать и труднее прикрывать софистикой морального лицемерия, чем позитивные действия; монаху-бенедиктинцу, наверное, проще было ответить себе на вопрос, соблюдает ли он норму «не прелюбодействуй», чем удостовериться в том, что он трудится в поте лица своего.

В истории культуры нравственность явлена также в форме позитивных предписаний, и они, разумеется, также обладают своей мерой действенности. Их можно разделить на два больших класса: всеобще-локальных и всеобще-всеобщих.

Всеобще-локальными являются требования, придающие каким-то локальным действиям и формам поведения нравственно-обязывающий смысл. Таковы, например, конфуцианский трехлетний траур по умершим родителям, обязательная ежедневная пятикратная молитва мусульман, пуританская бережливость, коммунистическое служение интересам рабочего класса, государственный патриотизм и т. д. Во всех этих случаях мораль замыкается на конкретные формы деятельности, которые являются наиболее важными в рамках той или иной общности, сфере деятельности. Так, например, патриотизм

имеет решающее значение для существования независимых национальных государств; поэтому в рамках стимулирования патриотического поведения и для его максимально возможного усиления оно поднимается до уровня морального долга. Таков механизм всех всеобще-локальных норм; он состоит в том, что тем или иным относительным нормам придается абсолютный статус. Отсюда — внутренняя напряженность всеобще-локальных норм; будучи формой сплочения, они являются одновременно источником раздоров. Тех, кого они соединяют, они через это соединение противопоставляют всем другим, кто не охвачен соответствующей локальной нормой. То, что для пуританина знак высокого нравственного качества, для аристократа — тавро нравственной низости. То, что свято для одного государства, для другого оказывается безразличным или даже достойным попраения. То, что в одну эпоху вызывает нравственный трепет или ужас, в другую становится обыденным делом. Когда-то профессиональный труд считался малопочтенным занятием. Сейчас он стал основной формой общественного самутверждения человека. Такого рода изменения нравов — вещь хорошо известная. В наше динамичное время они происходят (иногда многократно) на протяжении жизни одного и того же поколения. Но если один и тот же предмет может получить противоположную нравственную оценку, то это как раз и означает, что сама нравственная оценка не зависит от ее предметного содержания. Во всеобще-локальных нравственных требованиях нравственное совпадает со всеобщим (идеей общезначимости, абсолютности), а локальное (то есть предметное содержание) оказывается по отношению к нему внешним, случайным. Соответствующие им поступки идут в паре с моралью, как бы в союзе с ней, содержат некий признак, позволяющий считать их моральными, но сами по себе моральными не являются.

Всеобще-всеобщие позитивные моральные нормы или являются разными вариантами требования быть моральными (как, например, требования любить людей, делать добро, быть человечным и т. д.), или утверждают моральную автономию, а тем самым и саму всеобщность в качестве критерия моральности.

В первом случае нравственные требования не предполагают строго очерченных конкретных поступков и не могут считаться указаниями к действию, а в лучшем случае его общим принципом; так, требование «стремиться к добру, делать добро» не является выводом из силлогизма поступка, хотя внешне и претендует на это, оно повторяет общую посылку, не опосредуя ее малой, частной посылкой, и представляет собой тавтологическое утверждение, ибо добро по определению есть то, к чему человек стремится, что хочет делать. Во втором случае также не предписывается никаких конкретных поступков, а только ограничивающее их условие, каковым и является всеобщность (общезначимость) в том виде, в каком она задается самим действующим индивидом. Типичным примером всеобще-всеобщих норм этого типа является золотое правило нравственности в позитивной формулировке.

Моральное действие (поступок) как действие, которое совершается в силу одной лишь моральной мотивации и за все последствия которого, включая даже самые отдаленные, его автор несет всю полноту ответственности, возможно только в отрицательном варианте. Отрицательное действие можно уложить в формулу: «хочется, но нельзя». Здесь существенно не то, что его нельзя совершить. Механизм блокирования желаний не имеет специфически нравственного происхождения; он вмонтирован во всякую рассчитывающую способность, реализующуюся в цепочке следующих друг за другом деятельных актов и в этом качестве присущ также животным; без умения ограничивать себя невозможно никакое целесообразное действие. Мораль застаёт действие в тот самый момент, когда идет последнее взвешивание всех его «за» и «против», когда оно еще, говоря абстрактно, могло бы быть запрещено также и по чисто прагматическим мотивам, являющимся по отношению к данному действию не менее внешними, чужеродными, чем моральные мотивы. В моральном выборе существенно то, что нельзя совершать *это* действие. Тем самым основная нагрузка, связанная с нравственным выбором, падает на определение того, не относится ли данное действие к разряду тех, которые нельзя совершать ни при каких обстоятельствах.

Речь идет об интеллектуальном анализе действия с точки зрения его приемлемости по моральному критерию. Операция универсализуемости становится в данном случае решающей: установление того, что действие не универсализуемо, не могло бы быть совершено по моральным основаниям, является одновременно и решением о его недопустимости.

Позитивное нравственное действие протекает по другой формуле: «не хочется, но надо». Здесь нравственное решение уже дано до действия и задача заключается в том, чтобы оно стало его единственным позитивным основанием. Для этого надо определить, можно ли считать его таким действием, к которому не толкает ничего, кроме морального мотива, что у человека к нему не только нет никакой склонности, но оно враждебно его склонностям. Анализ, который в данном случае предполагается, является сугубо психологическим и именно по этой причине бесперспективным. Задача — захотелось ли бы человеку совершить некое действие, если бы у него не было для этого никаких иных мотивов, кроме моральных, и если бы все иные мотивы были этому враждебны — не имеет решения уже хотя бы потому, что моральный выбор сам по себе сопряжен с особым рода эмоциональными переживаниями (даже Кант говорил о моральном чувстве), которые, как мы уже отмечали, можно идентифицировать в лучшем случае задним числом. Императивная форма (надо), в которой предзадано позитивное действие, остается его единственным основанием; облекаясь в моральную терминологию, оно, быть может, оказывается более категоричным, но не становится автономным. В негативном действии, напротив, как мы видели выше, императивная форма есть лишь оформление автономного решения индивида.

Словом, в случае нравственно отрицательного действия отсчет ведется от самого действия и речь идет о подведении частного под общее. В случае нравственно положительного действия отсчет ведется от принципа, закона и речь идет о выведении частного из общего, а говоря еще точнее, о том, может ли общее существовать в качестве частного, то есть само по себе быть частным. Насколько и с логической, и с онтологической, и с пси-

хологической точек зрения оправдана первая процедура, настолько же во всех этих аспектах бессмысленна вторая. В самом деле, мы можем ставить и искать ответ на вопрос, является ли, например, найденный в лесу гриб съедобным, и вполне понятно, почему такой вопрос интересует людей и постоянно ими решается. Но совершенно бессмысленным, зряшим был бы вопрос о том, может ли существовать съедобное само по себе так же, как этот заинтересовавший нас гриб, и совершенно непонятно, в какой связи вообще такой вопрос мог бы встать перед человеком и психологически взволновать его.

Мудрец может быть созерцателем и анахоретом, добрый человек — нет. Добро деятельно и обнаруживает себя в отношениях между людьми. Поэтому человек, чтобы быть добрым, должен быть активным и нуждаться в других людях, по отношению к которым он только и может обнаружить свою добродетельность; неслучайно добро в общественном сознании ассоциируется в первую очередь с делами милосердия. В то же время, согласно мнению, в котором единодушны и философы, и моралисты, и простые люди, считается, что добрые дела надо совершать скрытно — их нельзя выставлять напоказ, в них нельзя сознаваться самому себе; милостыню, учит Иисус, надо творить тайно, так, чтобы левая рука не знала, что делает правая. Этот парадокс — добро должно быть деятельным и скрытым одновременно — получает разрешение в рамках развиваемого нами взгляда о моральных запретах и отрицательных поступках*. Поступок, который запрещен, есть поступок, которого нет (это — поступок, ибо он не совершен сознательно, намеренно, в силу запрета и от практически бесконечного множества других несовершенных

* Указание на связь рассматриваемого парадокса с негативностью моральной активности мы находим у Х. Арндт: «Но хотя проявления добра имеют место в том же мире, в каком происходят все другие деятельности, и остаются зависимы от его посюсторонности, отношение деятельного добра к миру существенно негативно по своей природе. А именно, поскольку дело идет о некоей деятельности, это активно отрицающее отношение. Избегающее мира и таящееся в нем от его обитателей, оно отрицает пространство, которое мир имеет предложить людям, прежде всего пространство мирской публичности, в которой все и вся видно и слышно» (Арндт Х. *Vita active*, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 100).

индивидом потенциальных поступков отличается тем, что он выделен, актуализирован в качестве поступка, но такого именно поступка, который нельзя, не должно совершать; можно сказать, что он совершен в качестве несовершенного поступка, что его позитивность заключается в отрицательности, и мы здесь имеем дело с активным, деятельным отношением человека к другим людям). Как поступок, которого нет, он, разумеется, оказывается скрытым от окружающих. Вместе с тем данный поступок в своем нравственном значении скрыт и от самого его автора в том смысле, что не дает последнему никаких оснований для самообольщения: нравственно запрещенный и не состоявшийся в силу этого поступок — недостойный поступок (потому-то он и был запрещен), и человек, оставаясь в логике морального сознания, в логике добра, не может гордиться тем, что он не сделал чего-то плохого, ибо, хотя то, что он этого не сделал, в известной мере говорит в его пользу, тем не менее сам факт, что у него было искушение сделать это, свидетельствует против него.

Таким образом, анализ специфики морали позволяет сделать следующие уточнения: а) мораль отличается от других нормативно-оценочных систем модальностью сослагательного наклонения; б) моральные мотивы не стоят в одном ряду со всеми прочими содержательно нагруженными мотивами, а находятся за ними и выполняют по отношению к ним функцию последней контрольной инстанции; в) абсолютность (безусловность) морали обретает предметную реальность в форме запрета, ограничения деятельности, отрицательного поступка. Суммированные, эти признаки позволяют конкретизировать понятие морали и расшифровать его как пространство свободного или, что одно и то же, индивидуально ответственного поведения, понимая под последним поведение, по отношению к которому действующий индивид является не только ближайшей, но также единственной и последней причиной и потому несет за него ответственность с неотвратимостью, во всем объеме и только перед самим собой. Это — такое поведение, с которым действующий индивид отождествляет себя в качестве личности.

ЭТИКА ДО КАНТА И ПОСЛЕ*

В истории европейской этики можно выделить три большие качественные стадии, различия между которыми доходят до различного понимания предмета этики. Первоначально она выступала как учение о нравственных добродетелях. На следующей стадии преимущественным предметом этики стали нравственные принципы. На третьей стадии, внутри (может быть, на исходе) которой мы еще находимся, диспозиция этики по отношению к своему предмету меняется таким образом, что она из учения о нравственности трансформируется в ее критику. Этика Канта наиболее полно и последовательно воплотила вторую стадию. Я попытаюсь рассмотреть ее специфику и историческую контекстуальность через сопоставление с тем, что ей предшествовало и что за ней последовало. А также я постараюсь показать, что этика Канта содержит в себе теоретический потенциал, позволяющий преодолеть ее собственную интенциональ-

* Опубликовано: Ethik vor und nach Kant // Kant im Spiegel der russischen Kantforschung heute / Hrsg. N. Motroshilowa, N. Hinske. Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 2008. S. 29–52.

ность и вдохнуть новую жизнь в тот поворот к действенной морали, который наметился в этике после Канта.

Этика как учение о добродетелях: Аристотель. Отождествление нравственности с нравственными качествами индивидов и соответствующими им (воплощающими их) привычными образцами публичного поведения впервые было развернуто обоснованно и едва ли не с исчерпывающей полнотой теоретически оформлено Аристотелем. Аристотель выделил в человеке особую группу качеств, которые относятся к его этосу (характеру, нраву) и отличаются от качеств тела и ума. Эти качества (или добродетели, имея в виду, что добродетель означает добротность, наилучшее состояние чего-либо) он назвал этическими, а науку о них — этикой.

Этические добродетели, согласно Аристотелю, являются выражением своеобразия активно-деятельного начала в человеке. Душа человека (под душой Аристотелем понимается то, что дает телу жизнь: «Мы живем не чем иным, как душой» — ММ 1184 в*) имеет сложное строение, состоит из разумной и неразумной частей. Этические добродетели возникают на стыке этих частей, представляют собой область их пересечения, взаимодействия. Они не свойственны ни богам, ни животным, ибо первые лишены аффектов, а вторые — разума. Этические добродетели выражают собственно человеческое начало в человеке, правильный строй души, когда разумная и аффективная ее части соединены между собой таким образом, что первая господствует, а вторая следует ее указаниям подобно тому, как сын слушается отца. Они фиксируют разумно-деятельную природу человеческой души в ее совершенном выражении.

Если свойства тела (как, например, аффект страха) и качества ума (как, например, память) предзаданы человеку, то этические добродетели являются прижизненными образованиями, формируются в процессе сознательной индивидуально-ответственной

* Аристотель цитируется по изданию: *Аристотель. Сочинения* : в 4 т. М., 1983. Т. 4. В соответствии с установившейся формой: сокращенное название произведения (ЕН — «Никомахова этика», ММ — «Большая этика»), страница и столбец принятого за образец беккеровского издания.

деятельности. Они связаны с деятельным стремлением человека к высшему благу, которое Аристотелем в полном согласии с общепринятой установкой античного сознания конкретизируется как счастье. Этические (нравственные) добродетели выражают способность человека совершать правильный с точки зрения стремления к счастью выбор в многообразных жизненных ситуациях, ход и исход которых решающим образом зависят от его выбора. Этические добродетели складываются в привычные устои души, которые, будучи приобретенным результатом поведения, становятся одновременно его основой, решающим образом определяя направление, смысл практической активности индивидов в той части и мере, в какой это зависит от них самих. От того, как человек поступает, зависит, какой строй души он имеет.

Добродетельным индивид становится не от того, что знает, что такое добродетель, а от того, что он умеет поступать добродетельно. Поступок же зависит не только и не столько от общего правила, сколько от частных обстоятельств, в которых он совершается. Принцип поступка выражает его целевую причину, он аналогичен гипотезе в математике: как гипотеза не содержит доказательства и не заменяет его, так и из принципа нельзя вывести поступок. Поэтому-то Сократ и Платон были неправы в своем этическом гносеологизме, ибо если бы даже мы знали, что такое благо вообще (благо само по себе), это не имело бы прямого отношения к этике, которая занимается осуществимым благом. В этической сфере важно знать, что есть добродетель в каждом отдельном случае. Она имеет дело «с последней данностью, для постижения которой существует не наука, а чувство» [EN 1142 a].

Как теоретический ум в своей конечной устремленности направлен на такое всеобщее, которое нельзя вывести из другого всеобщего, ибо оно является предельным, так практический ум (рассудительность) — на последнюю данность конкретных поступков, которые не выводятся из общих утверждений. Этика как практическая (политическая) философия тем отличается от первой (теоретической) философии, что она, в отличие

от последней имеет дело не с первоначалами, а с поступками. Вместе с тем они схожи между собой тем, что каждая из них есть философия и как таковая учреждает свой предмет актом ответственного решения. Философия прорывается к последним основаниям, беря на себя весь сопряженный с этим риск. Она ставит себя и свою теоретическую судьбу, имея в виду адекватность предлагаемой ею картины мира и методологии, и свою практическую судьбу, имея в виду жизнеспособность предлагаемых ей нормативных программ, в зависимости от того, насколько удачным был этот прорыв. «И для первых определений и для последних данностей существует ум (а не суждение), и если при доказательствах ум имеет дело с неизменными и первыми определениями, то в том, что касается поступков — с последней данностью...» [EN 1143 в].

Общее определение добродетели, даже конкретизированное применительно к различным сферам жизнедеятельности и выступающее в качестве отдельных добродетелей, как, например, мужество, щедрость и другие, не решает проблемы идентификации поступков. Поступок каждый раз совершается в особых, только ему свойственных условиях, замкнут на того индивида, который его совершает. Не существует и в принципе невозможен такой набор свойств (сколь бы конкретным он ни был), который мог бы считаться надежным критерием, позволяющим удостоверить добродетельность того или иного поступка. Так, например, мужество есть нравственная мера по отношению к страху смерти, справедливость — нравственная мера в распределении выгод и тягот совместной жизни. Эти определения сами по себе важны, они могут быть уточнены, что Аристотель и делает, отличая мужество от других очень похожих на него типов бесстрашия или выделяя разные виды справедливости. Но они в принципе не могут быть уточнены до такой степени, чтобы ответить на вопрос о том, как быть мужественным или справедливым этому индивиду в этих обстоятельствах, применительно к этим людям. «Те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность» [EN 1104 а], — говорит Аристотель. Критерием добродетельности поступка в конечном

счете является сам добродетельный индивид. Но и про добродетельного индивида мы не можем сказать ничего более конкретного и точного, кроме того, что это есть индивид, который совершает добродетельные поступки.

Так как добродетельность индивида является выражением его деятельного существования, обнаруживает себя в поступке, то она, соединяясь с добродетельностью других индивидов и будучи представлена во множественном числе, порождает особый мир — мир полиса. Аристотель определяет человека двояко: как самое разумное из всех живых существ [О душе, 421 а] и как политическое (полисное) по своей природе существо [Политика, 1253 а]. Эти определения связаны между собой таким образом, что индивид, реализуя себя в качестве разумного существа, становится существом политическим. В то же время только в полисе человек может деятельно обнаружить свою разумную сущность. Добродетельные индивиды, соединенные вместе в их деятельном стремлении к высшему благу, составляют полис, в котором высшее благо каждого в отдельности становится общим благом всех. Полис суммирует добродетельные поступки индивидов в привычные формы общественного (публичного) поведения.

Добродетели как привычные состояния души, устойчивые навыки индивида прямо соотносены с практикуемыми в полисе и санкционируемыми в нем привычками и нравами. Если нравственным является выбор, осуществленный на основе правильных суждений, то сами эти суждения являются правильными тогда, когда они ориентированы на принятые в полисе достойные образцы поведения, учитывают советы мудрых людей. Разумно-взвешенный выбор есть в определенном смысле совместный выбор. Как бы то ни было, отождествляя добродетель с добродетельным индивидом, Аристотель не изолирует последнего от полиса, а целиком погружает в него. И этика для него — это прежде всего политическая наука, к тому же главная политическая наука. Добродетельные индивиды и опутывающие их нормы поведения, касающиеся всех возможных форм общественной активности, — две взаимообусловленные стороны, определяющие предметность этики как учения о добродетели.

Место морали в посттрадиционном обществе. Понимание этики как учения о добродетелях и добродетельности индивида было программным обобщением нравственной практики традиционного общества. Традиционное общество характеризуется тем, что в нем общественные отношения имеют форму личных зависимостей. Цементирующей основой традиционных обществ являются добродетельные индивиды, добродетельность которых состоит в том, что они вбирают в себя клишированные формы поведения, веками устоявшиеся нравы, выступают гарантией их прочности. Хотя индивиды не мыслили себя вне своей патриархальной общности с жестко заданными нормативными рамками поведения, тем не менее только в них эти общности обретали свою устойчивость и действенность. Военная мощь традиционного общества в решающей мере зависела от мужества его воинов, его экономика — от усердия его работников, его государственное благополучие — от мудрости правителей.

Ситуация (в том, что касается нравственных оснований и механизмов общественной жизни) существенно изменилась с переходом к посттрадиционному обществу, которое в одной идейной традиции именуется буржуазным, в другой — индустриальным, в третьей — современным. Общественные отношения разрывают форму личных зависимостей и структурируются соответственно своей собственной логике: приобретают вещный характер. Общество расширяется до размеров, неизбежно придающих отношениям индивидов анонимно-функциональный характер. Несущей конструкцией общества являются уже не индивиды, а рациональная организация, направленная на эффективное функционирование и (что в рамках нашего рассуждения особенно важно) не зависящая от смены лиц. Более того, освобождение от непосредственного диктата моральных норм, своего рода нравственное детабуирование становится одной из существенных предпосылок эффективности тех или иных сфер жизни.

Одними из первых эту новую этико-нормативную ситуацию осмыслили Н. Макиавелли и А. Смит, первый применительно к политике, второй применительно к экономике. Давно было известно о том, что в политике мало преуспешет тот, кто хочет со-

хранить в чистоте свою совесть, а в экономике — тот, кто желает быть милосердным. Макиавелли и Смит не просто признали и научно санкционировали данное обстоятельство. Они наметили перспективу, в которой нравственная сомнительность мотивов политиков и бизнесменов не является препятствием для конституирования политики и экономики в качестве нравственно значимых сфер деятельности, реализующих общественное благо. Макиавелли показал, что политика в форме национального государства не может состояться без того, чтобы решиться на действия (ложь, предательство, убийство и т. п.), которые по логике и нормам морали считаются совершенно недопустимыми. Смит раскрыл внутреннюю связь рыночной экономики с акцентированными эгоистическими интересами втянутых в нее лиц. Новизна ситуации состояла в том, что и политика и рыночная экономика обнаруживают свою нравственную значимость в целом, как институты, а не в отдельных индивидуализированных действиях. Собственно моральные мотивы и качества последних в тех случаях, когда они не становятся помехой, оказываются в рамках их функциональной деятельности нейтральной величиной. Оставляя в стороне вопрос о том, какую роль в качественной смене эпох и возникновении цивилизации Нового времени играл собственно моральный фактор, был ли этот фактор решающим, сопутствующим или вторичным, несомненным остается то, что этика добродетелей не соответствовала ценностной структуре посттрадиционного общества.

Новая эпоха требовала новой этической теории, которая бы могла осмыслить и санкционировать процесс высвобождения общественной практики из своеобразной нравственной паутины и автономизации морального поведения индивидов. Одним из глубоких и смелых теоретических ответов на нравственный вызов новой буржуазной эпохи стала этика разумного эгоизма. Традиционно, еще со времен Семи греческих мудрецов мораль преимущественно понималась как сила, сдерживающая, умеряющая эгоистические страсти и устремления индивидов. Этика разумного эгоизма перевернула все вверх ногами и стала рассматривать мораль как правильное выражение человеческого

эгоизма. Ее программа состояла в том, что люди должны учиться быть эгоистами, культивировать эгоизм как основу индивидуального и общественного благополучия. Считалось, что эгоизм адекватен как естественной природе человека, так и социальным условиям его существования. Соответственно общественные конфликты возникают не по причине эгоизма, а по причине того, что люди недостаточно последовательны в своем эгоизме, неправильно (узко, ограниченно, примитивно) его понимают.

Этика разумного эгоизма стала важным элементом нравственного самосознания Нового времени, закрепившись в форме утилитаризма и в интеллектуальной традиции, и в повседневном сознании. Тем не менее она не смогла стать его основой. Для этого теория разумного эгоизма была слишком дерзкой и философски рафинированной, в частности, противоречила внедренным веками христианского воспитания установкам повседневного сознания, связывающим мораль с бескорыстием, любовью к ближнему. Сводя мораль к личному интересу и выгоде, она по сути дела ставила под сомнение моральную оценку как особый механизм мотивации и регуляции общественного поведения. Кроме того, идея разумного эгоизма была чревата логической противоречивостью, которая преодолевалась ее сторонниками только ценой насилия над фактами, когда, например, бескорыстие интерпретировалось как рафинированное выражение корысти. По своим методологическим основаниям она была схожа с этикой добродетелей и видела в морали продолжение природного и социального процесса в человеке. Кстати заметить, идея разумного эгоизма впервые была сформулирована Аристотелем, говорившим, что человек является прежде всего другом самому себе и что, стремясь к добродетели, он стремится к лучшему для себя.

Специфичной для этики Нового времени и более точно формулирующей нравственную программу этой эпохи была другая линия размышлений, которая находилась в оппозиции к этике добродетелей и рассматривала нравственность как совокупность основоположений (правил, принципов) поведения. Она получила развернутое и в своем роде совершенное воплощение

в этике Канта. Учение Канта для этики принципов столь же показательно, как учение Аристотеля для этики добродетелей.

Этика как учение о принципах: Кант. Этическая стратегия Канта была прямо противоположна перипатетизму. Она ориентирована не на то, как должны вести себя индивиды в тех или иных ситуациях, не на выявление разумности частных эгоистических интересов, не на конкретные добродетели, а на обязательства, которые сохраняются при всех обстоятельствах и применительно ко всем разумным существам. Канта интересует не высшее благо и этические добродетели, а нравственный закон и долг. Не поведение конкретного индивида в конкретной ситуации, не долг перед этим человеком, конкретным Петром или Иваном, а долг человечества (человечности), воплощенный в нравственном законе и явленный с той безусловностью, которая одному этому закону только и свойственна — вот что является собственным предметом этики по Канту. Человек обладает нравственным достоинством не сам по себе, не в эмпиричности своего единичного существования, а только в связи и в контексте всеобщего нравственного закона. Он является целью только в той части и мере, в какой он тождествен всем другим разумным существам — через нравственный закон как их родовой признак, через персонификацию этого закона.

Два примера из сочинений Канта недвусмысленно иллюстрируют его позицию, они и были придуманы им в качестве такой иллюстрации. В маленьком эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» задается следующая ситуация. Ваш друг, убегающий от разбойника, преследующего его с целью убить, находит убежище в вашем доме. Если разбойник спрашивает вас, не в вашем ли доме скрылся человек, за которым он гонится, то вы не можете (не должны!) солгать ему. Второй пример мы находим в «Метафизике нравов». Если какой-либо островной народ, живущий своим государством, вдруг по какой-либо причине решил прекратить свое самостоятельное политическое существование и разойтись по миру в качестве частных лиц, и если при этом у него в тюрьме находится человек, приговоренный к смертной казни, то прежде чем разойтись, считает Кант, этот народ

должен, согласно своему моральному долгу, привести в исполнение смертный приговор. Кант, конечно, не был бессердечным человеком. Он просто был последовательным мыслителем. Поскольку нравственность безусловна, есть всеобщее законодательство, то нет и не может быть случаев нравственно оправданного отступления от него. В связи с первым примером Кант делает пояснения, которые помогают понять строгое содержание его мысли. Допустим, говорит Кант, что, желая спасти друга, мы солгали разбойнику. Он поверил нам и пошел дальше по улице искать того, кого он ищет. А друг, делается другое допущение, в это время, услышав за дверями голос разбойника, покинул дом, спустившись на улицу через окно, и тут же наткнулся на разбойника, который по его предположению должен был искать его внутри дома. Получится, что мы своим обманом из-за якобы человеколюбивых соображений не помогли другу, а повредили ему. Кант этими на первый взгляд надуманными рассуждениями проводит одну простую и совершенно неопровержимую мысль, на которой держится вся его этическая теория: человеку не дано взять под полный, а тем самым и нравственно ответственный контроль поступки (по пословице, в силу которой камень, выпущенный из руки, принадлежит дьяволу); единственное, за что он может отвечать, — это принципы, которыми он руководствуется.

И Кант, и Аристотель исходят из ситуации поступка. Она характеризуется тем, что человек, осуществляющий нравственный выбор, сам является ее существенным элементом. Эта ситуация является принципиально неопределенной, не просчитываемой, поскольку ее ход и исход будут различными в зависимости от выбора того, кто совершает поступок. Нравственный выбор от всякого иного выбора тем и отличается, что это — не то или иное отношение к тому, что есть, а создание того, что должно быть. Он всегда представляет собой риск, прыжок в неизвестность. Вместе с тем своеобразие нравственного выбора заключается в том, что он находится исключительно в поле индивидуально ответственного поведения, совершается с открытыми глазами. Как это возможно, имея

в виду отмеченную выше принципиальную неопределенность ситуации поступка?

Поступок как разумный акт может быть описан в форме силлогизма, где общей посылкой является его основоположение (правило, принцип, субъективно полагаемое основание), частной посылкой — особые обстоятельства, в которых он совершается, выводом — решение или сам поступок в узком смысле слова. Аристотель считал самым существенным в поступке особые, частные обстоятельства. По его мнению, полное их знание гарантирует правильный выбор, если его совершает добродетельный индивид со свойственными ему рассудительностью и чувством такта. Кант связывает нравственный ответственный выбор не с конкретной материей поступка, а с его общим основоположением. Моральная ценность поступка зависит «не от действительного объекта поступка, а только от *принципа волеия*» [235]*. Что может быть таким принципом, что есть нравственный закон — таков собственный предмет этики Канта. Найденный Кантом нравственный закон имеет форму категорического императива, всеобщая формулировка которого гласит: «Поступай по такой максиме, которая в то же время может сама сделаться всеобщим законом». Речь о категорическом императиве пойдет позже, а пока только заметим, что он приобретает действенность в форме мотива долга, который сам по себе никогда не может стать достаточным основанием действия.

Так как этика Аристотеля рассматривает особые обстоятельства поступков, а этика Канта — их общее основоположение, то и в том и в другом случае силлогизм поступка оказывается неполным, до такой степени неполным, что обоснованного вывода, то есть содержательных поступков в собственном смысле слова, нет ни у Аристотеля, ни у Канта. Однако между ними существует большая разница. Дело в том, что особые обстоятельства поведения, составляющие частную посылку, ближе к поступку, чем общее основоположение. Поэтому систематизация

* Здесь и далее цит. по: *Кант И. Основы метафизики нравов(или нравственности?)* // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1) с указанием страниц в тексте по изданию.

и дифференцированное описание этих обстоятельств, осуществляемые Аристотелем тогда, когда он выделяет отдельные добродетели, является в то же время типологией добродетельных поступков. Здесь нет единичных поступков, но есть их классы. Этика Аристотеля пытается охватить поступки в максимально возможной для нее конкретности. Что касается Канта, то он движется в прямо противоположном направлении. Его этика охватывает поступки со стороны их единой для всех всеобщей формы. Она отстоит так далеко от конкретных поступков, как это только вообще возможно в рамках этической теории.

Различие теоретических векторов этики Аристотеля и Канта хорошо видно на таком примере. С точки зрения Аристотеля, добродетель и пороки имеют дело с одной и той же предметной сферой, отличаясь между собой лишь мерой овладения ею: пороки представляют собой недостаток и избыток в страстях и поступках, а добродетель — середину. Кант критикует такой, типичный для эвдемонизма взгляд за то, что он сводит побудительные причины и добродетелей, и пороков к одному разряду. Сам он считал, что моральный мотив принципиально отличается от всех прочих мотивов и соответственно добродетели и пороки относятся к разным предметным сферам.

Кант поднял мораль на столь разреженные высоты, где воздух лишен необходимых для жизнедеятельности примесей, в результате чего оказался под вопросом ее практический статус. Он полагал, что разум является чистым в качестве практического. Но вот вопрос: остался ли он практическим, став чистым? С точки зрения кантовского долга индивид может быть нравственным только в качестве человечества. Как же ему, однако, остаться индивидом, став человечеством, или, что одно и то же, стать человечеством, оставаясь индивидом?

От абсолютности моральных мотивов к относительности моральных действий. Кант вскрыл логику морального сознания, связанную с абсолютистскими притязаниями, и придал ей заверченный, законченный вид. Дальнейшее развитие этики не могло не быть поэтому движением в обратном направлении. Этика после Канта была нацелена на то, чтобы связать мо-

раль с историческим действием, вернуть в этику человеческое поведение во всем его психологическом реализме и эмпирическом богатстве. Кант считал, что после него в этике делать нечего и лет через сто или двести это станет всем ясно. В каком-то смысле он был прав. Он действительно создал исчерпывающую в своей истинности этическую теорию, если видеть в этике научное обобщение и обоснование самоочевидности морали в том виде, в каком она представлена в человеческом сознании, если доверять моральному сознанию и относиться к нему с уважением. Он не предполагал, что можно поставить под сомнение сам предмет этики, то, что сам Кант обозначил как «моральный закон во мне». Но именно это и произошло.

В отличие от Канта (как, впрочем, и от Аристотеля), рассматривавшего этику как выражение и продолжение морали, видевшего ее задачу в том, чтобы прояснять, обобщать, систематизировать, обосновывать истины морального сознания, этика после Канта и в той части, в какой она встала в оппозицию к нему, изменила свой предмет, точнее: характер отношения к нему. Этика стала не учением о морали, а критикой морали. Ее основной пафос был направлен на разоблачение, дешифровку, дискредитацию универалистских, абсолютистских претензий морали как величайших иллюзий и обмана.

В рамках марксистского учения универсализм морали считался предназначенным для того, чтобы камуфлировать корыстные интересы эксплуататорских классов и придавать им форму всеобщих интересов. Категорические требования морали рассматривались в качестве отчужденной формы сознания и способа духовного закабаления трудящихся. Ницше видел в морали величайшее тартюфство человека, изощренное выражение рабской психологии, ее бессилия и лицемерия. Маркс и Ницше, в особенности Ницше, были, пожалуй, самыми последовательными критиками морали; они считали, что мораль достойна не возвышающей ее теории, а разрушающего действия. И другие, специфичные для Новейшего времени философские учения не принимали всерьез идею автономии морали, подвергая сомнению ее собственные представления о себе. Так, аналитическая

этика показала, что моральные суждения не имеют гносеологического обоснования, а тем самым и права выступать от имени истины. Прагматизм включал мораль в целе-средственное, инструменталистское видение мира, не признавая исключений, на которые она претендует тогда, например, когда утверждает свою самоценность и рассматривает себя в качестве организующей основы целе-средственного способа человеческой деятельности.

Философская критика морали получила своего рода завершение в современных интеллектуальных опытах, которые названы постмодернизмом. Свойственный постмодернистам анти-нормативистский пафос хорошо передает утверждение одного из них, которое звучит приблизительно так: не существует добра и зла, а есть только хорошие и плохие парни. И при этом нельзя даже спросить, почему, на каких основаниях парни разделяются на хороших и плохих, ибо сами вопросы о причинах и основаниях считаются лишенными смысла. Отрицание всеобщности моральных оценок доводится до отрицания языка классической философии, разделяющего сущность и явление, всеобщее и единичное, усматривающего за внешней хаотичностью мира его внутреннюю закономерно упорядоченную гармонию. Язык европейской философии, выработанный Платоном и Аристотелем, сложился около двух с половиной тысяч лет назад в ходе поиска ответа на сформулированный Сократом вопрос о том, откуда берутся и что означают моральные понятия блага, добродетели, справедливости. Есть своего рода последовательность в том, что признание эфемерности моральных понятий сопряжено с отказом от языка, для обоснования реальности которых он был изобретен.

Выводы философского постмодернизма относительно морали столь радикальны, что их можно считать итоговыми. Мыслители этой ориентации в дискредитации морального универсализма оказались такими же последовательными и бескомпромиссными, каким был Кант в его формулировании и обосновании. Они в философско-этической критике морали дошли до отрицания самой философской этики. Этот итог, как и весь почти двухсот-

летний путь, который ему предшествовал, несмотря на их многие важные результаты и свойственные им бунтарский дух и гуманистический пафос, оставляют чувство неудовлетворенности по крайней мере по двум причинам. Во-первых, то, что этика считала и считает иллюзией и фальшью морали, а именно ее абсолютистские претензии, остается несомненной данностью морального сознания в его массовидном и повседневном проявлении. Люди, несмотря на все уверения и доказательства философов, полагают, что добро и зло существуют, а различия между ними имеют первостепенное значение. Если даже моральный абсолютизм и является видимостью, они не хотят отказываться от этой видимости, подобно тому как они вопреки истинам астрономии продолжают говорить о восходе и заходе солнца. Во-вторых, философско-этическая критика морали, которая велась для того, чтобы вернуть в этику поступок, и была оправдана только в свете этой задачи, своей цели не достигла. Она не только не вернула в нее поступок, она еще изгнала из нее мотивы. Если этика и раньше не могла превратить плохих парней в хороших, то она хотя бы пыталась обосновать критерий, позволяющий называть одних плохими, а других хорошими. Теперь выясняется, что она не имеет права делать даже и этого.

Итог развития этики после Канта в той части, в которой она пыталась соединить моральную активность с предметным содержанием деятельности, оказался отрицательным. Она не только не смогла обосновать действенность морали, восстановить теоретически легитимный контроль над поступками, она еще и потеряла контроль над нормами, поставила под сомнение саму мораль как область противостояния добра и зла. Это в значительной степени явилось следствием того, что этика вела свои поиски в противовес Канту, отказываясь от идеи морального абсолютизма, а не опираясь на нее. Чтобы от урезанных, неполных силлогизмов поступка, каковыми они были в теориях Аристотеля и Канта, перейти к полным, надо найти такие решения, которые не были отказом от кого-то одного из них или обоих вместе, а, напротив, явились их синтезом. Аристотель и Кант раскрыли столь специфичные и существенные для морального поведения

признаки, без опоры на которые невозможно его адекватное теоретическое осмысление. Проблему, над которой билась этика, желая пробиться к достойной моральной санкции предметной деятельности, можно было бы сформулировать так: как возможен поступок, который, будучи единым, являлся бы в то же время и единственным. Говоря по-другому, как возможен поступок в аристотелевском смысле (материальное действие, привязанное к конкретному моральному индивиду и обретающее моральное качество только в качестве его поступка), который в то же время был бы поступком в кантовском смысле, то есть обладал достоинством абсолютности (всеобщности и общезначимости)? Применительно к Канту этот вопрос означает следующее: может ли категорический императив приобрести действенность в поступке, сам по себе стать максимой воли? На мой взгляд, этот вопрос может получить положительное решение. Для этого необходимо сам категорический императив истолковать как запрет.

Категорический императив как запрет. В отличие от современных этиков, по крайней мере от отечественных, Кант вообще не задается вопросом, что такое мораль. Этот вопрос является для него совершенно очевидным. Его интересует только то, как мораль возможна, что составляет подлинную философскую проблему, настоящую антиномию чистого практического разума. Однако вопрос о возможности морали становится теоретической проблемой только в том случае, если понимать под моралью то, что понимал под нею Кант и что, с его точки зрения, понимает каждый, кто сколько-нибудь серьезно относится к этому понятию.

В «Основоположении к метафизике нравов» уже в предисловии мы читаем: «Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь значимость моральную, то есть как основа обязательности, сопровождается абсолютной необходимостью»*. В качестве примера тут же приводится

* *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на немецком и русском языках : в 4 т. М., 1997. Т. III. С. 47. (Подготовлены к изданию Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом; т. III подготовлен к изданию Э. Соловьевым,

норма «не лги». Кант исходит из того, что специфическим признаком нравственности, ее опознавательным знаком является безусловная необходимость. В различных понятиях, представленных в нравственном познании (в том числе обыденном), есть только то общее, что они исходят из идеи, согласно которой нравственная обязательность обладает абсолютной необходимостью. Следовательно, корректно определить нравственность — значит адекватно расшифровать, точно сформулировать данную идею. Этим Кант и занимается, начиная со знаменитой фразы основного текста своего труда, в которой он фиксирует, что нигде в мире и нигде вне него не существует, более того, нельзя даже помыслить какое-либо добро (добро без ограничения), кроме доброй воли. Добрая воля, рассмотренная в качестве самодостаточно субъективного основания действия, есть долг. Добрая воля и долг, соединенные вместе, означают способность разумной воли действовать не просто законосообразно, а согласно представлению о законах, то есть быть самой для себя законом. Это и есть полное описание нравственного закона.

Нравственный закон, поскольку он является законом человеческой, точнее, человечески ограниченной воли, на которую оказывает воздействие не только разум, но еще и склонности, имеет вид категорического императива. Категорический императив в наиболее обобщенном виде гласит: «Поступай по такой максиме, которая в то же время может сама сделаться всеобщим законом» [193]. Это и есть формула абсолютно доброй воли. Ничего другого, кроме автономии, то есть кроме способности максим делать самих себя всеобщим законом, понятие доброй воли не означает. Свою аналитическую работу по определению нравственности Кант завершает тем же, с чего он ее начал, — указанием на то, что он ничего нового здесь не открывает: «Мы только показали путем развития находящегося во всеобщем употреблении понятия нравственности, что автономия воли привязана к нему неизбежным образом, или, скорее, лежит в его основе» [217–219]. Кант, как известно, принял утверждение одного

А. Судаковым, Б. Тушлингом, У. Фогелем.) Далее ссылки на это издание будут даваться в тексте с указанием страниц.

рецензента, что он не открыл новый принцип моральности, а дал лишь его новую формулировку. Он только очистил, отшлифовал и в первозданном блеске представил то понятие нравственности, которое заключено в сознании каждого, для кого она есть нечто действительное.

Исследование того, как возможна нравственность в качестве категорического императива, имеет два существенных аспекта.

Во-первых, как возможно ее обосновать? Трудность здесь заключается в следующем. Обоснование необходимости чего-либо предполагает выделение условия, при котором и под которым существует или может существовать то, необходимость чего мы хотим обосновать. Но как это сделать, как подвести условие под императив, который мы считаем безусловным? Кант, как известно, зафиксировал эту проблему (трудность) как неразрешимую. Самое большое, что здесь возможно, — это постичь непостижимость нравственного закона в его категоричности, безусловности, абсолютной необходимости.

Во-вторых, как возможно ее осуществление в человеческом опыте; переход от безусловного закона к условным действиям людей? Дело в том, что категорический императив задает форму поступков, совершенно отвлекаясь, вынося за скобку их материю. В строгом смысле слова моральными могли бы быть поступки, состоящие из одной формы, являющееся выражением святой воли, понимая под ней волю, испытывающую влияние одного лишь разума. Человеческие поступки, однако, таковыми быть не могут, они всегда материальны, содержательны, обусловлены особенной психологией того, кто действует, и особенными обстоятельствами, в которых он действует. Кант, разумеется, это ясно осознает. Он неоднократно и недвусмысленно заявляет, что долг никак не зависит от возможности его осуществления. Стоики доказательство добродетели видели в том, что были такие добродетельные люди, как Сократ, Антисфен, Диоген. По Канту, добродетель не нуждается даже в таких доказательствах. Да их и не существует. Не нужно, говорит он, быть врагом добродетели, а достаточно быть только хладнокровным наблюдателем, чтобы сомневаться в том, была ли действительно

когда-либо в мире истинная добродетель. Кант не знает примеров долга и думает, что, может быть, мир никогда и не давал их. Этические тексты Канта, среди прочего, отличаются от текстов других философов-моралистов тем, что в них нет героических образцов, исторических примеров для подражания*.

Поскольку нравственный закон безусловен, обладает абсолютной необходимостью, постольку он равен самому себе, герметичен, непроницаем, закрыт со всех сторон. Его нельзя ни из чего вывести, и он не может ни во что перейти. Однако, если вопрос о происхождении нравственного закона можно было оставить без ответа, зафиксировать его как превышающий компетенции разума, то от вопроса о нисхождении нравственного закона, его действительности, перехода в поступок нельзя было отделаться таким образом. Это бы означало, что нравственный закон, став безусловным, перестал быть нравственным. Нравственность не существует вне ответственных поступков. Кант прекрасно понимает, что вопрос о действительности нравственного закона он не может оставить в подвешенном состоянии. Ведь люди, как отметил еще Аристотель, изучают этику не для того, чтобы знать, что такое добродетель, а для того, чтобы быть добродетельными. Как же Кант выходит из этой трудности?

Кант исходит из идеи, согласно которой нравственная детерминация и природная детерминация поведения разворачиваются в разных плоскостях. Они не могут соприкоснуться, переходить друг в друга. Максимальное соответствие, которое здесь возможно, достигается тогда, когда они действуют параллельно. Есть только один нравственный мотив — долг. Долг есть необходимость действия из одного лишь уважения к нравственному закону. При этом действие может считаться нравственным не тогда, когда оно по факту совпадает с долгом, а тогда только, когда оно совершается ради долга. Культивировать нравственность

* Кант не отрицает важность апелляции к примерам в нравственно-дидактических целях, чему посвящен небольшой заключительный раздел «Критики практического разума» под названием «Учение о методе чистого практического разума». Но это, полагает он, должны быть не примеры благородных (сверхдобродетельных) поступков, а ситуации такого очевидного противостояния со-блазнам и угрозам, которые свидетельствуют о чистоте нравственного мотива.

означает культивировать способность руководствоваться требованиями долга.

Так как поступок в его конкретном содержании, имея в виду и его максимы, и его внешний рисунок, подчинен природной детерминации, притом подчинен ей до такой степени полно, что его в принципе можно рассчитать с такой же точностью, с какой рассчитываются лунные затмения, то долг обнаруживает себя по ту сторону природной детерминации как иной взгляд на тот же поступок. Долг обнаруживает себя как оценка поступка в той части, в какой он зависит от сознательной воли самого действующего индивида, то есть оценка максим воли, лежащих в основании поступка с точки зрения их соответствия нравственному закону. Долг обязывает «смотреть на себя во всех максимах своей воли как на всеобщее-законодательствующее, чтобы с этой точки зрения оценивать самого себя и свои действия» [181]. Долг — это другой взгляд человека на самого себя, обнаруживающийся в автономности нравственной оценки. И если даже индивид в силу необходимости становится убийцей, то в силу автономности нравственного суждения он сохраняет способность квалифицировать свое поведение как злодейство; так поступая и так оценивая, он смотрит на вещи с совершенно разных точек зрения.

Долг как другая точка зрения, другая перспектива поведения есть нечто другое, противоположное, чем взгляд и перспектива всех остальных, эмпирически (природно, социально и психологически) обусловленных и себялюбиво ориентированных максим поведения. Он сам по себе свидетельствует о чистоте человеческой воли. Воля ведь потому и тогда именуется чистой, когда она чиста от себялюбивых, утилитарных соображений. Вопрос о том, как нравственный закон обнаруживает свою действенность в человеческом поведении, не более правомерен и даже, я бы сказал, не более труден, чем вопрос о том, как в нем обнаруживает свою действенность природа. Долг столь же органичен человеческой воле, как и себялюбие. Долг есть результат воздействия разума на волю и свидетельствует о всеобщности, родовой сущности индивида, себялюбие есть результат воздействия на волю склонностей и свидетельствует об особенной природе индивида. Вопрос

о действительности нравственного закона, о том, как он работает в человеческом опыте, есть не столько этико-педагогическая проблема, сколько проблема этико-эпистемологическая. Это в первую очередь вопрос не о том, как быть нравственным, а том, что значит быть нравственным.

Категорический императив, предписывая безусловное следование долгу, содержит вместе с тем формулу, позволяющую идентифицировать его. Соответствие максимы воли того или иного действия долгу устанавливается в мысленном эксперименте, в ходе которого максима воли испытывается на предмет того, способна ли она стать всеобщим законом или нет. Максиму воли надо помыслить общезначимой. Она соответствует долгу в том случае, если возведенная во всеобщий закон, она не противоречит самой себе, то есть не отрицает себя. Прекрасным примером такого мысленного эксперимента является случай с человеком, который хочет взять деньги в депозит под честное слово вернуть их, хотя он точно знает, что вернуть их не сможет. Это правило давать ложное обещание, если бы оно стало всеобщим, уничтожило бы само себя, ибо никто бы не стал верить обещаниям и, следовательно, не поверили бы и исходному обещанию вернуть долг.

Испытание на всеобщность удостоверяетсообразность долгу. Но это еще не доказывает, что действие совершается ради долга. Чтобы идентифицировать долг в качестве автономного мотива, надо установить, могло ли бы это действие иметь место в царстве целей, где долг является единственным мотивом. Для этого надо ответить себе на вопрос, совершил ли бы я действие, если бы у меня не было никакой выгоды в нем, если бы меня не побуждало к нему ничто, кроме долга. То есть надо вычестить из мотивации действия все, кроме долга. И только при положительном ответе, и только в том случае, если я принимаю действие ради него самого, вопреки какой-либо сопряженной с ним выгоде для меня, только в этом случае можно говорить, что оно совершается ради долга. Так, если, например, торговец торгует честно и одновременно с выгодой для себя, то его поведение сообразно долгу. Чтобы узнать, может ли оно считаться поведением ради долга, надо

удостовериться, стал ли бы торговец вести дела честно и в том случае, если бы они не были сопряжены с выгодой.

Таковы два основных типа предлагаемых Кантом мысленных экспериментов. Первый из них основан на логическом воображении. Второй — на этической фантазии. Они призваны идентифицировать мотив долга и выдержаны в сослагательном наклонении. Речь идет о знаменитом *als ob* Канта, играющем в его этике не менее значительную роль, чем сама категоричность нравственного императива. Сослагательная модальность означает по крайней мере две очень важные для понимания возможности морали вещи. Во-первых, нравственность дана не как факт, а как задача, императив, обязанность, не как то, что есть, а как то, что должно быть. Это означает, что она в своей действительности может быть только помыслена, осуществлена в идеальном эксперименте, а не в реальном опыте. Во-вторых, нравственный закон представляет собой автономию воли не только в том смысле, что он учреждается данной разумной волей, но и в том смысле, что он ей же и адресован. Категорический императив предназначен не для того, чтобы безнравственного человека сделать нравственным, его цель иная — сказать человеку, желающему быть нравственным, как это можно сделать. Он предполагает в качестве субъекта того, кто стремится в своих нравственных устремлениях быть последовательным и честным. Поэтому в его случае сослагательная модальность мысленного эксперимента, призванная удостоверить наличие мотива долга, является приобщенным моментом повелительной модальности следования ему.

Долг не отменяет другие — неморальные — максимы воли. Но он ограничивает их. Нравственную санкцию получают те действия, максимы которых не противоречат долгу и которые следовало бы совершить в силу одного лишь долга. Хотя категорический императив имеет позитивную формулировку и предписывает поступать согласно тем максимам, которые выдержали в ходе описанных выше мысленных экспериментов испытание на всеобщность, тем не менее его регулятивная действительность является негативной в том смысле, что он ограни-

чивает поведение только этими максимами. Кант недвусмысленно высказывается о том, что регулятивная действенность категорического императива состоит в ограничивающем воздействии на поведение. Он говорит об этом применительно ко всем трем его основным формулировкам. Применительно к первой: «Всеобщая значимость нашей максимы как закона должна быть *ограничивающим* условием наших действий» [231]. Применительно ко второй: «Разумное существо как цель по своей природе, следовательно, как цель сама по себе, должно служить каждой максиме *ограничивающим* условием всех только относительных и призванных целей» [191]. Применительно к третьей формулировке: любая «Зависимая воля нуждалась бы еще в другом законе, который *ограничил* бы интерес ее себялюбия условием пригодности его быть всеобщим законом» [179].

Ограничивающее воздействие категорического императива означает, что налагается запрет на максимы воли, которые не уместаются в его пространство. И то, что Кант говорит о третьей его формулировке, выражая саму суть категорического императива, исчерпывающе характеризует степень и механизм его действенности в целом: «По этому принципу будут *отвергнуты* все максимы, которые не могут совместиться с собственным всеобщим законодательством воли» [175].

Таким образом, вопрос о действенности, регулирующем воздействии категорического императива на поведение можно было бы считать принципиально решенным, если бы не одно «но». Дело в том, что ограничение поведения условием его совместимости с общезначимостью нравственного закона предполагает ответ на вопрос, могло ли то или иное действие быть совершено по одному мотиву долга, то есть и в том случае, если бы к нему не побуждали никакие эмпирически обусловленные максимы воли. Чтобы действовать ради долга, надо знать, что есть долг, надо точно идентифицировать соответствующие душевные состояния. Но именно это невозможно.

Кант признавал, что, может, никогда не было ни одного бесспорного действия ради долга. Больше того. Не существует не только самих действий, но, как мы читаем у Канта, «нельзя даже

привести никаких надежных примеров настроения действовать из чистого долга» [99]. Оказывается, как ни чисти волю от ее себялюбивых максим, как ни пропускай ее через чистилища мысленных экспериментов, все равно исключить из воли все чувственные мотивы, вычистить ее до блеска одного лишь долга невозможно. «Стоит только ближе всмотреться в мечтания и стремления людей, как мы всюду натолкнемся на их любезное Я, которое всегда бросается в глаза» [103]. Если долг невозможен даже как настроение, то под вопросом оказывается весь регулятивный механизм категорического императива. Это относится также к логической процедуре испытания максим воли на всеобщность, поскольку эта процедура является самоиспытанием этих максим. Нравственное законодательство, в отличие от природного, да и от юридического, есть замозаконодательство. Надеяться на последовательное мышление индивида в данном случае нельзя по той же причине, по какой считается, что человек не может быть судьей в своем собственном деле. Чтобы открыть противоречие в воле, ее необходимо рассматривать исключительно как разумную волю, но именно этого невозможно достигнуть, ибо человеческая воля наряду с тем, что она разумна, аффицирована также склонностями, от которых, как признает сам Кант, невозможно полностью отвлечься. В случае моральных решений склонности могут оказывать деформирующее воздействие на последовательность мысли. Даже те примеры противоречивых максим воли, которые обработаны в такой совершенной логической машине, как голова самого Канта, не являются полностью безупречными. Это относится, в частности, к примеру с человеком, который хочет лишиться себя жизни из себялюбия, так как ее сохранение грозит ему больше несчастьями, чем обещает приятностей. Эта максима, по мнению Канта, не может стать всеобщим законом, ибо если бы законом природы было разрушать жизнь посредством того же побуждения, которое предназначено для ее поддержания, то природа противоречила бы самой себе и не могла существовать как природа. Разве в данном случае невозможно другое рассуждение, которому последовал, в частности, Зенон из Кития?! Как рас-

сказывает Диоген Лаэртский, престарелый Зенон, уходя с занятий, споткнулся и сломал себе палец. В этом он увидел знак того, что ему пора уходить из жизни, и он тут же, постучав рукой о землю, произнес поэтическую строчку: «Иду, иду я: Зачем зовешь?» и умер, задержав дыхание. В данном случае сработала другая логика: если природа нуждается в наших сознательных усилиях для поддержания жизни, почему она не может нуждаться в них для ее окончания?! Рассуждение Зенона столь же качественно, как и рассуждение Канта. Различие между ними заключается в том, что один считает самоубийство нравственно приемлемым, а другой — нет. Но это лишь означает, что здесь не нравственная позиция вытекает из логического рассуждения, а, напротив, логическое рассуждение вытекает из нравственной позиции.

Кант, как известно, тщательно и последовательно отделяет этику от антропологии и психологии. Нравственный закон предзадан миру нравов исключительно априорно, предзадан в качестве путеводной нити, компаса, верховного принципа правильной оценки. Однако, если при формулировании нравственного закона удастся удержаться на априорной высоте, то при его применении в собственном образе жизни человек не может полностью освободиться от психологии. Зафиксировав этот момент, Кант делает еще один шаг — шаг, который был читателями и исследователями замечен, но воспринят в основном с внешнешокирующей стороны и до настоящего времени в своей теоретической глубине и нормативной значимости еще полностью не оценен.

Чтобы добиться максимально возможной чистоты моральных решений, Кант предлагает при их принятии не просто отвлекаться от чувственных мотивов, а активно противопоставлять их чувственным мотивам. Мы находим у него усиленный вариант мысленного эксперимента, когда требуется получить ответ на вопрос о том, мог ли бы человек нравственно санкционировать то или иное действие не помимо чувственных мотивов, а вопреки им. Повиноваться закону вопреки склонностям, в ущерб им — вот показатель, более всего соответствующий

мотиву долга. Мало понимать, что ничего в нравственном смысле не следует ждать от склонностей. Надо идти дальше, до осознания того, что «все эмпирическое <...> в высшей степени вредно для чистоты самих нравов» [159]. И в реальном опыте жизни внутреннее достоинство долга обнаруживается полнее в ситуациях, когда он утверждает себя через противостояние склонностям, преодолевая их, с ущербом для них, когда, скажем, благотворит не в качестве друга человека, по сердобольности или иным альтруистическим чувствам, а тогда, когда чужая беда вообще не трогает и действие благотворительности совершается исключительно по долгу. Именно с таким благотворением по долгу, которое осуществляется вопреки естественному и неодолимому отращению, мы, согласно Канту, имеем дело в случае евангельской заповеди любви к врагам. Настоящая любовь, полагает он, имеет место там, где любят того, кого хочется убить. Такая позиция философа, как известно, высмеяна в широко распространенной язвительной эпиграмме Шиллера. Эта линия критики этики Канта стала едва ли не основной вплоть до настоящего времени. Кант, конечно, не призывал культивировать отвращение к склонностям. Он признавал их притязания вполне справедливыми, а по суммарной силе соразмерными долгу. Более того, свойственное его этике акцентированное разведение долга и склонностей можно интерпретировать как специфическую форму эмансипации человеческой чувственности от прямого и жесткого диктата моральных норм. «Чистый практический разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания не принимали в расчет, коль скоро речь идет о долге» [529], — читаем мы у него. Во всяком случае этика Канта оставляет для человеческого стремления к счастью более широкий простор, чем различные учения эвдемонизма, которые, нравственно возвышая какие-то формы практики эвдемонизма (в одном случае, например, чувственную жизнь, в другом — гражданскую активность, в третьем — утилитарный успех и т. д.), неизбежно если не дискредитируют, то принижают другие ее проявления. При всех необходимых и оправданных оговорках и уточнении-

ях, ограждающих кантовскую этику от вульгаризации, критику Шиллера нельзя считать надуманной. Она была скорее поверхностной. Кант и в самом деле особо выделял ситуации, когда нравственные решения принимаются вопреки склонностям, считая их нравственно показательными и с точки зрения идентификации мотива долга наиболее чистыми. И здесь он был совершенно прав. Его можно было бы упрекнуть не в том, что он возвысил ситуации, когда долг утверждает себя вопреки склонностям, а в том, что он не пошел в этом направлении еще дальше до нравственной апологии ситуаций, когда долг не просто противостоит склонностям, а отменяет их.

Нравственный закон отделяет пространство собственно человеческого существования (человечности) от природного. Его назначение состоит именно в том, чтобы провести границу, отделить одно от другого. Достигается это тем, что действия, которые могут сосуществовать с нравственным законом, и только они считаются дозволенными, а действия, которые с ними не согласуются, — не дозволенными. Кант свои основные усилия направил на описание условий дозволенности действий, что, в частности, отразилось в позитивной формулировке категорического императива. При этом он столкнулся с тем, что в случае таких действий мотив долга невозможно отчленить от эмпирически обусловленных максим воли. Обратившись к действиям, где долг противостоит склонностям, Кант стал исследовать природу недозволенных действий. Их принципиальное отличие от дозволенных действий состоит в том, что в них мотив долга выражен в более чистом и адекватном виде, чем в дозволенных действиях.

Дальнейшее движение этической мысли в том направлении, которое задано категорическим императивом, могло состоять в обосновании понятия негативного поступка. Негативный поступок есть поступок, который не совершается в силу того, что он не согласуется с нравственным законом, то есть в силу нравственного запрета. Нравственный запрет блокирует те мотивы, которые толкают индивида к соответствующему поступку, не дает им перейти в действие, в результате чего сам запрет

становится единственной причиной того, что этот поступок не состоялся. Мотив долга есть единственная максима негативного поступка. Наиболее полно всесторонне осмысленным в сочинениях Канта примером таких поступков являются запрет на ложь, ложные обещания, ложное свидетельство, ложное суждение. Не только этот пример, но и большинство его нормативно нагруженных разъяснений категорического императива имеют форму запретов. Даже позитивно сформулированные Кантом примеры совершенного (по его терминологии) долга, как долг благотворения или долг совершенствования природных дарований, свою безусловность обнаруживают в качестве ограничений. Вполне можно согласиться с А. К. Судаковым, что «совершенные обязанности служат *неприкосновенности* нравственно ценного в личности и общности и выражают постольку некоторое негативное отношение к этим ценностям»*. Это утверждение можно обернуть и сказать, что только негативные обязанности (запреты) и могут быть совершенными в смысле полного соответствия логике категорического императива. Я оставляю в стороне вопросы о том, как совершенный долг соотносится с несовершенным и так ли уж совершенен этот совершенный долг, я хочу лишь подчеркнуть, что только его можно считать строгим долгом, долгом в собственном смысле слова, и таковым он является постольку, поскольку выступает как ограничивающее условие воли. Когда под этим углом читаешь этические тексты Канта, то удивляешься, как часто там встречаются утверждения с отрицательной частицей «не» — так же часто, как и предложения с условной частицей «бы». Впрочем, одно связано с другим: ведь сослагательное наклонение переводится в изъявительное с обратным знаком. Когда, например, говорится: «Я хотел бы быть там-то», то это означает, что я на самом деле там не нахожусь, или, когда Кант говорит, что максимы должны выбирать так, как если бы они имели значение всеобщих законов, то это означает, что фактически они такого значения не имеют.

* Судаков А. К. Абсолютная нравственность: Этика автономии и безусловный закон. М., 1998. С. 76.

Негативное прочтение категорического императива Канта не только более точно отражает его суть и более органично вписывает его в реальную историю мировой культуры, в которой мораль, начиная с древних кодексов, по преимуществу выступала именно в форме запретов. Кроме того, оно дает более перспективное направление для решения этико-педагогических проблем, связанных с вопросом о том, как нравственный закон может быть переведен в конкретные практические правила, а именно ориентирует этико-нормативную мысль и нравственную волю прежде всего на то, чего не следует делать.

ЧТО ГОВОРИЛ КАНТ, ИЛИ ПОЧЕМУ НЕВОЗМОЖНА ЛОЖЬ ВО БЛАГО?*

Названием своих заметок я хочу подчеркнуть, что подключаюсь к дискуссии о лжи в той мере, в какой она затрагивает статью (трактат) И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» и оспаривает высказанную в ней позицию. Свою задачу я вижу не просто в том, чтобы защитить позицию Канта в данном вопросе. Она сама по себе надежно защищена. Я хочу показать, что она является прямым следствием кантовского понимания нравственности. На мой взгляд, нельзя принимать этический абсолютизм Канта в том виде, в каком он выражен в учении о категорическом императиве, и одновременно ставить под сомнение его мысль о том, что ложь во благо невозможна.

1. *Комментарий к статье Канта*

Эта маленькая статья по сути дела не вносит ничего нового в содержание этики долга, но она обнажает ее суть. В ней этика долга предстает нарочитой, дерзкой, сведенной к той точке, опираясь на которую Кант перевернул моральный

* Опубликовано: Логос. 2008. № 5. С. 103–121.

мир. Здесь намеренно, почти карикатурно, заострены ее характерные черты. Вся статья строится, в какой-то мере даже сводится к одному примеру, согласно которому человек должен соблюдать требование «не лги», даже если ему приходится отвечать на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в его доме преследуемый им его друг.

Прежде всего следует заметить: этот пример не подходит под то, что сегодня именуется *case study*. Он не описывает и не моделирует реальную ситуацию. Его предназначение состоит не в том, чтобы рассмотреть и по критерию правильности сопоставить различные возможные в данном случае варианты практического поведения. На самом деле пример, о котором идет речь, представляет собой иллюстрацию, схематическое изображение идеи долга, выступающей в конкретной форме запрета на ложь в ситуациях, когда человек не может уклониться от определенного ответа и когда неправда, к которой его принуждают, направлена на то, чтобы спасти кого-то от страшного злодеяния. Он призван подчеркнуть безусловность запрета на ложь, показав, что его следует соблюдать даже в тех крайних случаях, когда с точки зрения здравого смысла это кажется совершенно абсурдным.

Попытки опровергнуть философскую теорию фактами, которые ей очевидным образом противоречат, известны давно, по крайней мере с тех пор, как Диоген Синопский возразил на доказательство о невозможности движения тем, что начал ходить взад и вперед [Диоген Лаэртский, VI, 39]. Дискредитация теоретических положений с помощью очевидностей здравого смысла чаще всего практикуется по отношению к этическим учениям, в силу чего последние заранее включают в свое содержание рассмотрение «опровергающих» фактов, прежде всего тех из них, которые кажутся наиболее убедительными. Так, Платон, обосновывая тезис, что предпочтительней испытать несправедливость, чем совершить ее, рассматривает случай Архелая, который стал властителем Македонии в результате серии преступлений, включая ряд убийств. Он показывает, что даже при таком невероятном выборе, когда между судьбой Архелая и судьбой

его жертв, казалось бы, любой здравомыслящий человек предпочтет судьбу Архелая, а не его жертвы, этически корректный и логически выдержанный анализ подводит к противоположному выводу: оказаться убитым — меньшее зло и несправедливость, чем быть убийцей [Горгий, 475 e]. Стоики, развертывая идеал внутренне неколебимого отношения к перипетиям судьбы, специально анализируют случаи, когда судьба бросает человеку совершенно неприемлемый вызов, ставит его, например, перед необходимостью каннибализма. Мудрец спокойно примет его, он будет есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства [Диоген Лаэртский, VII, 121]. Еще один, пожалуй, наиболее показательный пример связан с учением Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилием. Сохраняет ли непротивленчество свою нравственно обязывающую силу в ситуации, когда на твоих глазах злодей занес нож над ребенком? Так звучит не раз задаваемый Толстому и всесторонне исследованный им вопрос. Ни в одном из приведенных случаев этическое учение не было поколеблено ссылкой на фактический пример, который ему очевидным образом противоречит. И не только потому, что учение может быть опровергнуто учением, логическими доводами, доказательствами, но не апелляцией к чувственным данным. А еще и прежде всего потому, что этическое учение не резюмирует, не обобщает существующие примеры, оно само является источником примеров. Этическое учение создается не для того, чтобы рассказать, как ведут себя люди, а для того, чтобы сказать, как они должны себя вести.

Статус примера с другом в статье «О мнимом праве...» такой же, как и примера с человеком, стоящим перед дилеммой взять деньги под ложное обещание вернуть их (второго по порядку из четырех знаменитых кантовских примеров) в «Основоположении к метафизике нравов». И тот, и другой относятся к так называемому совершенному долгу, не допускающему никаких исключений в пользу склонностей, включающих среди всего прочего также и чувство дружеской привязанности. И там, и здесь смысл примеров состоит в схематизации той мысли, что запрет на ложь имеет кате-

горический, безусловный характер, и ни в каких случаях не может быть снят, обойден.

Если в «Основоположении» обязанность быть правдивым рассматривается в собственно этическом аспекте как обязанность человека по отношению к самому себе, то в статье «О мнимом праве...» она выступает как этико-правовая обязанность быть правдивым в показаниях. Соответственно в этом втором случае Кант не ограничивается формальным анализом, согласно которому ложь, помысленная в качестве всеобщего закона, противоречит самой себе и потому является нарушением долга вообще. Он одновременно исследует лживость в показаниях с точки зрения их роли в ходе и исходе конкретного события, их юридических последствий.

Ключевым для этики и воплощающего ее права является вопрос о том, что может быть вменено человеку в исключительно нравственную вину, или что может быть вменено в нравственную вину исключительно (только) ему. Ответ Канта хорошо известен и, на мой взгляд, безупречен: нравственность совпадает с автономией воли, следовательно, в нравственную вину человеку может быть вменено только соответствие максим воли нравственному закону. В разбираемом случае это решение о том, оставаться ли честным в ответе на вопрос о местопребывании друга или нет, сам факт такого решения, нравственное качество выбора сведено к выбору между «да» и «нет». Оно имеет предельно простой, элементарный, в техническом смысле безошибочный характер. Оно является таковым не в силу особенной ситуации, а в силу своей нравственной природы, поскольку нравственным может быть только такой выбор — сам выбор в той его части, в которой он целиком и полностью зависит от того, кто делает этот выбор. Фигурально выражаясь, можно сказать, что нравственный выбор есть выбор с нулевой точки, когда ничто не может помешать человеку сказать «да», если он решил сказать «да», или «нет», если он решил сказать «нет». Именно этот момент автономии воли является для Канта решающим аргументом при обосновании своего «да».

На вопрос злоумышленника, согласно Канту, надо ответить «да» не только потому, что этого требует уважение к праву и долг справедливости по отношению к человечеству вообще, но еще и последующее развитие ситуации (судьба преследуемого злоумышленником друга), которая прямо и однозначно не зависит от моего «да» или «нет». Ситуация может сложиться таким образом, что после честного «да», которым как будто бы сохраняется верность абстрактной морали и осуществляется акт предательства по отношению к конкретному другу, злоумышленник все-таки не сможет реализовать свой преступный замысел. Так, говорит Кант, может случиться, что друг спрятался в доме, и пока злоумышленник будет его искать, в дело вмешаются сбежавшие соседи. Нетрудно предположить и массу других вероятностей, которые могут спасти друга, начиная с того, что сам злоумышленник может передумать, что его может пронзить радикулит, что он может споткнуться о порог дома и вывихнуть руку и т. д. С другой стороны, обстоятельства могут обернуться таким образом, что, сказав «нет» и взяв, как говорится, на душу грех нечестности ради спасения друга, человек как раз своим ответом погубит его. Кант моделирует ситуацию, когда друг, почуяв опасность, незаметно покинет дом, преступник же, поверив нашему отрицательному ответу, не станет искать свою жертву в доме и настигнет того на улице. В этом втором варианте человек, солгавший в показаниях, помимо того, что нарушает нравственный долг, становится еще и юридически ответственным за последствия, проистекающие из этого обмана.

Нравственные решения входят в сложную систему мотивов и внешних обстоятельств, детерминирующих конкретные поступки индивида и события его жизни. Они, однако, не определяют рисунок событий и не могут быть поставлены в зависимость от их возможного хода и исхода. Они входят в цепь детерминаций поведения в качестве совершенно самостоятельной инстанции, которая не подчиняется логике целесообразности, а содержит свою ценность и свои основания в себе. Нравственные решения принимаются не потому, что из них что-то следует или они из чего-то следуют, а потому, что они нравственные. А нрав-

ственными они являются потому, что прямо увязаны с внутренним достоинством человека как целью самой по себе. Именно таков, по Канту, статус запрета на ложь. Ведь ложь запрещается не потому, что она ведет к каким-то плохим результатам, а потому, что она сама по себе нравственно разрушительна. Это — абсолютный запрет. «Это — священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть правдивым (честным)*».

Этим выводом Кант по сути дела выходит за рамки этического формализма и придает категорическому императиву конкретный нормативный смысл. Он отождествляет его с запретом на ложь или (в более для него предпочтительной формулировке) с требованием быть правдивым в показаниях. Тем самым категорический императив перестает быть только формальным механизмом, позволяющим выявлять нравственное качество максим воли, он одновременно сам становится максимой воли.

2. Комментарий к комментариям по поводу позиции Канта

Критика позиции Канта, выраженная в статье «О мнимом праве...», не является новостью в литературе. Также не является новостью, что такая критика, как правило, заострена против примера, который в свое время шокировал французского критика Канта. Профессор Р. Г. Апресян перенес этот спор на нашу отечественную почву, что само по себе заслуживало внимания. Проверка, испытание Кантом — хорошая школа для этической мысли. Однако критический комментарий по отношению к Канту имеет не просто школьный, профессионально-цеховой интерес. Он приобретает особую актуальность в контексте общей антинормативистской тенденции теоретической мысли и практики общественных нравов.

В связи с докладом профессора Р. Г. Апресяна, **развитым им в публикуемой здесь статье**, я бы хотел отметить его интеллектуальную последовательность и его хороший теоретический

* *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 294. В дальнейшем ссылки на эту работу будут даны в тексте указанием страниц.

вкус. Уже несколько лет он озабочен тем, чтобы релятивировать норму «Не убий» и доказать, будто есть случаи нравственно оправданного насилия. Начав с этого, он неизбежно должен был взяться за норму «Не лги». Честно признаться, получив перед дискуссией тезисы его доклада, я уже заранее, ознакомившись только с названием и не читая сам текст, знал их основную идею. И не ошибся. Речь идет о попытке создания такой теоретической конструкции, которая ставит под сомнение абсолютистские претензии морали. И если не открывает во всю ширь философские ворота для вседозволенности, то по крайней мере оставляет в них дыры для этого. Надо признать, что его позиция получила поддержку у большинства участников дискуссии, была развита и дополнена ими. Она не просто вызвала их понимание, но еще и, я бы сказал, вызвала у них своеобразное облегчение. Она вписывает Канта в довлеющий над нами всеми кругозор здравого смысла и одновременно освобождает нас, слабых людей, от тяжелого груза этического абсолютизма. Как бы в человеческом смысле мне ни была близка позиция Апресяна, как бы мне ни хотелось разгрузить свою совесть, тем не менее в качестве теоретика, специалиста, желающего остаться в лоне последовательной мысли, я принять ее не могу.

Я исхожу из того, что оба эти основоположения — «Не убий» и «Не лги» — это абсолютные запреты, которые конкретизируют, переводят в однозначные поступки то, что можно назвать гуманистической сутью морали и чаще всего называют «заповедью любви». Они являются легко удостоверяемым, безошибочным и безусловным предметным воплощением нравственности в смысле человеколюбия. Тождество одного с другим является настолько полным, что если мы ставим под сомнение эти запреты, то уже лишаемся права говорить о морали (нравственности), она становится расплывчатым понятием, легко поддающимся извращению и демагогии. Это — ключевой пункт. Утверждают, что можно лгать ради блага другого. Начнем с того, что солгав, вы уже выступаете против блага другого, по крайней мере в качестве человека вообще. Далее возникает вопрос: а тот, которому лгут, разве он не является также «другим»? Как быть с его

благом? Тем самым благодаря формуле «ложь во благо другого» мы оказываемся в ситуации, когда должны выбирать среди «других», производить селекцию среди них по нравственному критерию. Но став на этот путь, разве мы не отступаем от нравственности, понимаемой как любовь к ближнему, где каждый человек (и самаритянин тоже!), каждое разумное существо, если говорить языком Канта, является ближним?! Наконец, формула «Ложь во благо другого» предполагает, что мы знаем, в чем заключается благо другого. А можем ли мы это знать, имеем ли мы право решать за другого вопрос о его благе? Благо Диогена состояло в том, чтобы жить в бочке, а не во дворце.

Допустим, мы знаем, в чем благо другого (как в нашем случае — спасти жизнь друга), и можем пойти на ложь ради этого. Но тогда надо доказать, что благо другого в его материальном выражении, как оно существует, как этот конкретный другой, прямо зависит и детерминировано нашим решением: лгать или не лгать. Что именно наша ложь его спасет, что без нашей лжи он погибнет. Кант не случайно взял этот крайний пример: он показывает, что нет такой связи. Друг, ради которого допускается ложь, мог незаметно убежать из дома и стать жертвой поверившего нам злоумышленника, а тем самым и жертвой (по крайней мере отчасти) моей лжи. Ведь если бы я мог посредством морального самоопределения (своим выбором между «да» и «нет») взять полностью под контроль ситуацию, включая жизнь друга, тогда не было бы самой проблемы. Но я же не могу этого сделать. В событийном мире царствует случай. Камень, выпущенный из руки, принадлежит дьяволу. Это же относится и к материи поступка. Тогда возникает вопрос: где же я могу быть абсолютен в своих действиях, быть добрым без ограничения, где, в каком пункте благо других людей, в том числе и друга как одного из них, зависит исключительно от меня? Только в этом пункте, где я имею дело с принципом: лгать или не лгать. Солгавши, я не просто совершил аморальное действие, я санкционировал бесправие. Не только не помог другу, а еще позволил злоумышленнику оправдать замысленное им злодеяние, ибо если можно лгать, то почему нельзя убивать?

Что касается того, к каким другим действиям, реакциям может прибегнуть человек в схожих ситуациях, исключив для себя иллюзорный путь лжи, это уже не вопрос теории. Точно так же, впрочем, как и вопрос о том, как на самом деле ведут себя люди в подобных случаях. Но если даже никто не ведет себя так, как думает Кант, его рассуждения сохраняют силу. Это приблизительно так же, как с законами Ньютона. Нигде не найти тел, которые не испытывали бы сопротивления, которые бы двигались равномерно. Но это не отменяет самого закона Ньютона. Так и здесь, с законом «Не лги». Речь идет о ситуациях, от которых мы не можем уклониться и в которых мы точно знаем, когда мы лжем и когда не лжем. Понятие лжи употребляется в данном случае не в каком-то расширительном, метафорическом или ином неопределенном, а в самом прямом значении «умышленно неверного показания против другого человека» [293]. Нельзя свидетельствовать ложь: таков абсолютный запрет. Кант его формулирует как абсолютное требование правдивости в показаниях, от которых нельзя уклониться. Идея Канта такова, что здесь, в этом пункте, мы можем положить начало нашего абсолютного отношения к людям. И это есть моральное отношение. Если вы подорвали этот пункт, то вы подорвали мораль. Если допустить, что в одном случае можно лгать, в другом нет, то надо искать новый критерий, позволяющий квалифицировать эти случаи.

Р. Г. Апресян интерпретирует кантовский пример как конфликт обязанностей. Хорошо. Но прежде чем возникнет вопрос о конфликте обязанностей для того, чтобы был возможен сам этот конфликт, у нас должна быть обязанность в отношении самих обязанностей. Мы обязанности должны иметь. Почему мы вообще обязаны соблюдать обязанности? Точно так же: чтобы выполнять обещания, мы должны прежде дать обещание выполнять обещание... Чтобы соблюдать конкретные договоры, мы должны иметь договор относительно договоров. Ведь это — и обязанности в отношении обязанностей, и обещания в отношении обещаний, и договор в отношении договоров — задается какими-то начальными моральными основоположениями, которые должны быть незыблемыми, не могут не быть таковыми.

Вполне можно себе помыслить этическую теорию, которая придает абсолютный смысл какому-то вполне конкретному и особому отношению. Так, Конфуций придавал безусловное нравственное значение почтительному отношению сына к отцу, детей к родителям, исходя из чего, в частности, судебная система средневекового Китая карала смертной казнью доносительство на родителей. Возможно учение, выделяющее в качестве этического основоположения дружбу и защиту жизни друга; что-то подобное было у Эпикура. Но мы говорим о Канте, для которого нравственность тождественна нравственному закону, данному в качестве автономии воли. Отсутствие исключений, невозможность исключений, категоричность требований — обязательный знак нравственности. И если вообще есть норма, совпадающая с нравственным законом, то таковой является именно норма «Не лги». Таковой она является, поскольку входит в основоположение общественных нравов. Этот пункт в аргументации Канта имеет исключительно важное значение: «Правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей» [294].

В самом деле, если мы допускаем, что сами в зависимости от ситуации можем решать, когда быть правдивым, а когда нет, если мы санкционируем ложь, то надо же ответить себе на вопрос, на чем, на каких нравственных устоях держится сама обязывающая сила договоров между людьми.

Что касается конфликта обязанностей, в частности, обязанности защищать друга и обязанности быть честным в показаниях, то надо заметить, что Канта этот вопрос не занимал. Он исследует вопрос о том, существует ли право лгать из-за человеколюбия. Но вовсе не вопрос о том, что и как надо сделать, чтобы защитить жизнь друга. Связано это не с его отношением к феномену дружбы, мало интересовавшему его, поскольку дружба — род особенного отношения между людьми, а Канта как морального философа интересовала их всеобщая основа. Просто данный пример, как подчеркивалось, является не больше чем иллюстрацией определенной идеи. И ему не следует придавать более широкого значения. Это приблизительно так же,

как в математических задачах, в которых нельзя выходить за рамки заданных условий, и если говорится о поезде, который движется из пункта А в пункт В, то не следует спрашивать о том, что находится за пунктом В и что случится, если поезд поедет в пункт С. Я бы даже сказал так: поскольку задающий вопрос злоумышленник является разумным существом (в противном случае не было бы необходимости отвечать на его вопрос), как и преследуемый им друг, то в рамках предлагаемого Кантом рассуждения разницы между ними нет, она не больше, чем между пунктами А и В в математической задаче. Разницы нет, так как Канта интересует вопрос не о том, как быть другом другу, а о том, как быть другом всем людям.

Если все-таки попытаться посмотреть на кантовский пример в рамках конфликта обязанностей (хотя он для этой цели является совершенно неудачным), то можно сказать следующее. Защищать друга входит в понятие дружбы и, открывая ему двери своего дома, я обязался защищать его. Но отступление от нормы «Не лги» не входит в арсенал средств защиты. Во-первых, потому что, как уже говорилось, нет прямой связи между моим ответом злоумышленнику и тем, как сложится судьба друга. Во-вторых, друг, оставаясь другом, действуя в логике дружбы, не может хотеть, чтобы я совершил нравственно нечестный поступок.

Профессор Р. Г. Апресян говорит, что у Канта нет понятия другого. Это совершенно верное замечание. Впрочем, настолько же верное, насколько и очевидное. Кант, конечно же, не был теоретиком этики диалога, вообще коммуникативной этики. Он стоит на позиции этического абсолютизма. Его интересует долг перед человечеством, человечность как долг, а не долг перед Иваном, Петром, Махмудом. В этом, возможно, заключена слабая сторона этики Канта. Но в этом же заключена и сильная его сторона. Особенный долг (если вообще можно говорить о таком) перед Иваном, Петром, Махмудом существует в рамках — как продолжение и конкретизация — всеобщего долга перед человечеством, человечности как долга. Поэтому можно согласиться, что мораль не сводится к этическим абсолютам, но надо признать, что вне этих абсолютов она также невозможна.

В статье предложено 16 вариантов обсуждаемой ситуации, призванных показать, насколько различной может быть разбираемая Кантом ситуация. Эти 16 вариантов, сама идея множества вариантов этического выбора в высшей степени показательна для позиции Апресяна. Он тем самым выходит за каноны классической этики, и я не уверен, остается ли он вообще в пределах этики, не переходит ли на позиции социологии морали. Человеческое поведение, конечно, сложно, запутанно, каждый раз действительно имеет дело с большим, трудно сосчитываемым веером возможностей, вариантов. Однако мораль подключается к поведению и обнаруживает свою незаменимо действенную силу там, где эти варианты минимизируются до предела и сводятся к двум — «да» и «нет». Там, где надо решиться, следует ясно сказать, переходить Рубикон или нет. Когда Кант спрашивает: «Имеет ли человек право быть неправдивым в тех случаях, когда он не может уклониться от определенного “да” или “нет”» [293], то это надо понимать так, что таковыми, с его точки зрения, являются вообще все случаи нравственного выбора. Он шел за великим древним реформатором морали, который учил: «Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх того, то от лукавого» [Мф. V, 26]. В роли лукавого тогда как раз выступали книжники, которые подменяли живую, делегированную Богом каждому человеку мораль параграфами мертвых догм. Противоположенность добра и зла, этих «да» и «нет», — не только начало морали, но и ее конец, не только существенная основа, но и все богатство его содержания. Мораль и заключается во взгляде на мир сквозь призму этой противоположности, задающей координаты индивидуального бытия в мире.

Итак, 16 вариантов. Правда, не очень ясно, почему только 16 вариантов, а не 36 или 160. Никакого систематического основания для членения не задано и можно поэтому это число увеличивать практически неограниченно. Пусть, однако, будет 16. 16 «аргументов», оправдывающих отступление от нормы «Не лги», — тоже немало. В этой связи у меня несколько замечаний.

А. Отстаиваемая в данном случае авторская позиция является точкой зрения здравого смысла. Остановите на улице любых

20 человек и спросите: «Обманывать — хорошо или плохо?» Они все ответят: «Плохо». Спросите далее: а бывают ли ситуации, когда ради благого дела приходится идти на обман и обман является нравственно оправданным? Думаю, все 20 (если, конечно, среди них случайно не окажется твердолобого кантианца) ответят, что бывают. Апресян говорит ровно то же самое. Зачем? Если человек с улицы не обязан в своих рассуждениях сводить концы с концами, то теоретику это непозволительно. Или «Не лги» — это основополагающая нравственная норма, и тогда она не допускает исключений. Или она может варьироваться в зависимости от конкретных обстоятельств, и тогда надо задать другую (некантианскую) теоретическую схему, позволяющую отдавать предпочтение тому или иному варианту. Словом, мое первое недоумение: каков философско-теоретический смысл предложенного нам рассуждения?

Б. Чем в общепринципиальном смысле предложенное рассуждение отличается от хорошо нам известного сведения нравственности к пролетарско-классовой целесообразности? Прекрасно эту логику выразил Л. Д. Троцкий в работе «Их мораль и наша». Они убивают — это плохо, мы убиваем — это хорошо. Так рассуждал Троцкий, сознательно следуя позиции этического инструментализма. Кстати заметить, инструменталист Дж. Дьюи в своем комментарии на статью Троцкого не оспаривал правомерность его исходного тезиса о том, что цель оправдывает средства, он только считал, что Троцкий не придерживался последовательно этого тезиса. Когда говорят, что в одном случае можно лгать, а в другом нет, что можно лгать ради блага других, то разве демонстрируется не та же самая этическая методология — ведь и Троцкий говорил, что нужно отличать убийство и убийство, и он оправдывал революционное насилие во имя блага большинства, во имя общества, в котором вообще не будет насилия?! Раз уж коснулись понятий цели и средств, то уместно спросить, относится ли мораль к области целей или средств? Говоря строже, относится ли она к области таких относительных целей, которые могут стать также средствами? Или все-таки мораль занимает в системе человеческих целей особое место, ко-

торое характеризуется тем, что она не может стать средством, не может быть использована в качестве средства?

В. Каков статус выделенных 16 вариаций ситуации, даже если предположить, что они все тщательно проанализированы, и какова диспозиция осуществившего этот анализ специалиста-этика по отношению к моральной практике? Означает ли это, что специалист по этике расписывает оптимальные способы поведения для разных вариантов, подобно тому как кулинарная книга предлагает рецепты различных блюд или книга по гимнастике — упражнения для различных мышц? Но ведь мы исходим из предположения, что моральный выбор является привилегией и проклятием того, кто осуществляет этот выбор, — разве нет?

Предлагаемое Апресяном рассуждение может создать впечатление, будто он противопоставляет конкретный анализ, учитывающий многообразие живого нравственного опыта, позиции абстрактного морализма. Думаю, что это не так. Кантовская позиция, как я ее понимаю и принимаю, согласно которой норма «Не лги» имеет абсолютный смысл и не допускает отступлений, ограничивает действия индивида только этой нормой, оставляя за этими пределами ему полную свободу и этически санкционируя эту свободу. Норма «Не лги» очерчивает нравственное пространство, внутри которого ситуация каждого индивида является не только единичной, но и единственной. Я не знаю, как я повел бы себя в кантовской ситуации. И кто скажет, как бы повел себя сам Кант в той же ситуации? Но это уже другой вопрос — вопрос о том, способен ли каждый индивид и индивид каждый раз быть на высоте долга. Что люди часто отступают от нормы «Не лги» — в этом нет никакого секрета. Но что за нужда считать такое отступление нравственно оправданным, достойным?! Почему не оставить это зримым свидетельством нравственного несовершенства?!

Г. Последнее. Я не могу понять социального пафоса, живой страсти, которые движут автором, когда он предлагает свое рассуждение. Когда он релятивирует норму «Не убий», я его могу понять — он, видимо, хочет дать этическую санкцию на борьбу с терроризмом, какими-то вопиющими случаями насилия. А что

им движет в случае релятивирования нормы «Не лги»? Разве мы страдаем где бы то ни было в жизни от абстрактного догматического следования норме «Не лги»? Где такие ситуации, будь то в политике, в быту, в социальной повседневности? Разве не наоборот — разве не лживость пронизывает наши нравы и управляет их?!

Мне, в связи с моими аргументами, в особенности в связи с предпоследним, могут возразить, что здравый смысл повседневности тоже заслуживает уважения. Несомненно. Но он не заслуживает того, чтобы его поднимать на концептуальную высоту. Когда Птолемей исходил из того, что солнце вертится вокруг земли, — это был здравый смысл. Наука началась тогда, когда Коперник вопреки очевидности сказал, что земля вертится вокруг солнца. И что бы мы подумали о человеке, который стал бы ставить под сомнение утверждение Коперника, ссылаясь, например, на восход и заход солнца? Правда, и по поводу этой аналогии может последовать возражение, что Птолемей составил замечательный и полезный (кажется, до наших дней) каталог звездного неба. Вот и я говорю: пишите свой этический «Альмагест» и попробуйте составить каталог ситуаций нравственно допустимых отступлений, отклонений от нормы «Не лги». И вы увидите, что это невозможно сделать. А если бы и удалось составить такой каталог, то обнаружилось бы, что он никому не нужен.

3. Так можно говорить, но так нельзя мыслить

Понятие лжи несет на себе несомненную негативную ценностную нагрузку; в нравственной системе координат оно располагается по оси зла, порока. Ложь можно описать как морально запрещенную линию поведения в показаниях. Поэтому сказать, что в каких-то случаях ложь морально допустима, означает сказать, что в каких-то случаях морально допустимо то, что морально запрещено. Так называемое, справедливо именуемое Кантом мнимым, право на ложь невозможно выразить, понятийно оформить, не впадая в логическое противоречие. Это станет особенно очевидным, если понятие лжи свести к его ближайшей родовой сущности и переформулировать как понятие нечестности. При

такой переформулировке становится более очевидным, как этическая неточность суждения оборачивается его логической уязвимостью. Никто, по-видимому, не станет обосновывать право быть нечестным, говорить о том, что в каких-то ситуациях нечестность морально допустима.

С аналогичной ситуацией столкнулся в свое время И. А. Ильин в споре с Л. Н. Толстым. Желая философски санкционировать такой феномен, как насилие во благо, Ильин столкнулся с логическим сопротивлением самого понятия насилия, которое он преодолел, подменив его понятием заставления. Насилие во благо нельзя, а вот физическое заставление во благо можно — таков был вывод Ильина. Видимо, критикам Канта тоже надо проделать схожую процедуру и говорить о праве не на ложь, а, скажем, на видимость лжи. Или они могли бы, подобно Ильину, придумать новый термин и сказать, что ложь недопустима, а «лжение» во имя человеколюбия допустимо.

Ложь, на которую получено моральное право, уже перестает быть ложью. Значит, ее и надо называть по-другому. Точно так же, например, как позицию врача, скрывающего от пациента смертельный диагноз, мы не называем или, по крайней мере в течение долгого времени, не называли обманом. Но если это — не ложь, а нечто другое, то о чем мы спорим? Тогда позиция Канта остается неуязвимой и право на ложь действительно является мнимым.

4. *О пространстве морали*

Когда мы говорим о лжи, обмане, удивляет амбивалентное отношение к этому феномену в общественном сознании и повседневном поведении. Например, существует немало пословиц, крылатых выражений, в которых ложь интерпретируется если не позитивно, то совершенно спокойно: так, по В. И. Далю, «всяк человек ложь, и мы тож»; «не будь лжи, не стало бы и правды»; «нужда не ложь, а поставит на то ж»; «красно поле рожью, а речь ложью». В английском языке есть даже устойчивое выражение «белая ложь». Слова, повседневный опыт в данном вопросе контрастируют с моральным ригоризмом, заданным еще в рамках кодекса Моисея. Конечно, моральные принципы возникают как

отрицание и основание критики общественных нравов. Расхождение между ними выражают само существо дела. Но тем не менее общественные нравы тоже должны быть поняты и оправданы в своей противоречивой странности. Основной вопрос, который возникает в этой связи в рамках нашей темы, состоит в следующем. Является ли нормальная, терпимая ложь повседневности и категорически неприемлемая ложь моралистов, в частности Канта, одним и тем же феноменом? Или мы имеем здесь нередкую ситуацию, когда за одним словом скрываются разные понятия?

Говоря об отсутствии у человека права быть неправдивым, Кант непременно добавляет, что речь идет о ситуациях, когда он не может уклониться от определенного «да» и «нет». Не может уклониться не в силу внешнего принуждения, а в силу своего долга. В силу того, что он, как разумное существо, скован обязательством честного свидетельствования. Такое понимание прямо подразумевается кантовским определением лжи как «умышленно неверного показания против другого человека» [293].

У Сомерсета Моэма есть рассказ, в котором муж на старости лет узнает, что у его добропорядочной и по его понятиям невзрачной жены когда-то в прошлом был бурный роман с безумно влюбившимся в нее молодым человеком. Потрясенный, он беседует со своим другом, который, оказывается, знал об этой истории, и просит того назвать имя бывшего, к тому времени уже умершего, любовника. Друг ответил: «Ты не имеешь права спрашивать меня об этом» и посоветовал ему поинтересоваться об этом у своей жены. Думаю, ни Кант, ни какой иной моралист в его духе не мог бы осудить друга, так как у того не было обязанности давать ответ, тот мог уклониться от ответа. Но он не мог бы сделать этого, если бы, например, был спрошен в суде.

Кант отрицает право на ложь из *человеколюбия*. Это означает, что он отрицает ложь в публичном поведении, в пространстве этико-правовых отношений. Он понимает, что само понятие лжи возникает только в рамках этих отношений. Кант настойчиво подчеркивает, что речь идет о правдивости (истинности) в *показаниях*. Каждый раз оговаривается это. Слово «показа-

ние» фактически является в статье термином, повторяемым на 4–5 страницах текста по крайней мере 10 раз. Оно, на мой взгляд, подобрано переводчиком очень точно, имея в виду, что это русское слово («показание») употребляется именно в юридическом, правовом аспекте (если, конечно, речь не идет о данных измерительных приборов). Термин, переведенный как «показание», в немецком оригинале обозначен тремя словами: “Deklaration”, “Erklaerung”, но чаще всего (в восьми случаях) “Aussage”. Все они подразумевают публичные, официальные заявления, в особенности перед судом (о чем в одном месте кантовского текста говорится прямо). Это не просто высказывания, а именно показания, обязывающие высказывания, которые человек делает с сознанием ответственности, в готовности отвечать за них.

В свете сказанного, на мой взгляд, необходимо поставить вопрос о предметности морали, пространстве ее действительности — вопрос, который обходится современной этической теорией (и отечественной, и, насколько я могу судить, зарубежной), что весьма пагубно сказывается на ее качестве. Разумеется, в рамках этих заметок я могу коснуться его только в общем виде. И тем не менее считаю необходимым сделать это.

Вопрос о пространстве морали, ее месте есть вопрос о той деятельности, той смысложизненной наполненности, которая наиболее полно реализует моральное стремление человека к наилучшему, совершенному состоянию. Самый общий ответ философии известен давно, по крайней мере с тех пор, как Аристотель сказал и доказал, что пространством эвдемонии является свободное время. Мораль находится по ту сторону необходимости, она представляет собой мощнейшую силу, которая выводит человека из сферы необходимости, будь то необходимость природная, экономическая, семейная, социальная или какая-либо иная. И там, в области неизбежной социоприродной повседневности, существует масса ситуаций или даже речевых оборотов, которые очень похожи на сокрытие правды или обман, но никто их таковыми не считает. Когда, например, уезжающий надолго домохозяин создает иллюзию, будто кто-то находится в доме, чтобы не соблазнять воров, или сооружает секретные

замки, чтобы защититься от них, когда мать говорит малышу, что его нашли в капусте, когда служащие фирмы ради рыночного успеха скрывают какие-то свои секреты, когда человек на светский вопрос о том, как его здоровье и дела, отвечает, что все нормально, хотя на самом деле у него плохо и с тем, и с другим, когда сотрудники ГАИ прячутся в укромных местах, чтобы застать врасплох нарушителей дорожного движения, когда военная разведка вводит в заблуждение противника, когда один хочет скрыть от окружающих какой-то непорядок в своей одежде, а другой, который случайно это увидел, хочет скрыть, что он увидел и т. д. Кому в подобных случаях придет в голову говорить о лжи, обмане, лицемерии?! Поскольку человек принадлежит социоприродной необходимости, его поведение не имеет морального измерения. Иное дело — область свободы, которую человек может наполнить тем содержанием, которое он находит наилучшим. Мораль связана с деятельностью именно в пространстве свободы, она своими принципами и нормами задает это пространство, ограждает его, среди прочего, от деградации в естественное состояние.

Один из ключевых, я бы сказал, центральных вопросов философско-этической теории — вопрос о предметном наполнении, о той деятельности в рамках пространства человеческой свободы, которая напрямую связана с моральными упованиями человека. В истории европейской культуры было три исторических образа морали и три ответа на этот вопрос. Эти ответы можно резюмировать в трех словах: полис, Бог, право.

Провозгласив человека мерой всех вещей, философы отделили его в неприродную основу от общественных установлений (обычаев, норм, законов). Если первая обнаруживает себя во всех людях неотвратимо и одинаково, то вторые произвольны и вариативны. Тем самым поверх закрытой области необходимости была выделена открытая область свободы сферы человеческой активности, которая определяется самими действующими индивидами и в результате которой формируются внеприродные отношения между ними. Практические усилия людей, поскольку у них появляется свободное время и они могут думать и де-

лать нечто большее, чем просто поддерживать свое природное существование, и теоретические усилия философов сосредоточились на вопросах о том, в чем заключается совершенство индивидов и отношений между ними, что и как надо делать, чтобы достичь этого совершенства. Философы связали совершенство (добродетельность) человека с разумностью его поведения, с таким строем души, когда все ее части подчиняются правильным суждениям, в результате чего человек направляет свою активность на то, что он находит истинно наилучшим.

Философия расчленилась на три внутренне связанные части, составляющие ее конкретную целостность: логику, физику и этику. Логика разрабатывает канон разума. Физика представляет собой приложение этого канона к природной необходимости, ее познание. Этика разворачивает разум в сторону свободы, нацеливая его на формулирование программ поведения. Философы выделили в человеке основные добродетели (мудрость, мужество, умеренность, справедливость и др.) и установили, что в своей деятельной развернутости они приводят к полису. Добродетельный нрав человека находит продолжение в разумно-справедливых, нацеленных на общее благо отношениях между людьми. Результатом и ареной нравственно совершенного существования людей является полис. Человек раскрывает себя в своих нравственных возможностях и устремлениях не в домохозяйстве (не в отношениях со слугами, рабами, ремесленных навыках и т. д.), не в семье (не в отношениях с женой, детьми, слугами), а в публичном пространстве полисной жизни. Когда Аристотель называл этику главной политической (полисной) наукой, он выражал общее убеждение своей эпохи. Кардинальное изменение морали и этики религиозно-христианского Средневековья состоит в том, что они нацелены на совершенство Бога, его милосердие и справедливость, которые находят воплощение в потустороннем мире. Выработанные Античностью добродетели были дополнены и подчинены христианским добродетелям веры, надежды, любви. Пространство нравственно-совершенного существования человека было конкретизировано как область отношения человека к Богу. Нравственность человека определялась способностью

индивида организовать свои душевные силы и строить отношения с другими людьми под углом зрения и в перспективе своей связанности с Богом. Существенное место в ней, разумеется, занимали религиозно санкционированное самоотречение и сама религиозная дисциплина.

Новое время было, как известно, осенено духом Античности, прорыв в него совершался как ее возрождение. Это относится и к моральному мышлению Нового времени, вектор которого вновь сместился с небес на землю. Нравственное совершенство человека теперь уже не замыкается на совокупность фиксированных добродетелей, а отождествляется с личностной автономией такой степенью зрелости индивида, когда он подчиняет свое поведение нормам, которые находят основание в его собственной разумной воле. Что касается пространства нравственно совершенного существования и предметного наполнения нравственной активности, то первое совпадает с национально организованным государством, а второе — с правовой дисциплинированностью поведения. Когда Кант раскрывает тайну морали как автономию воли, а ее внешнее бытие отождествляет с правом, когда он формулирует нравственный закон, который является в то же время категорическим императивом права, то он лишь философски обобщает и закрепляет специфичность нравственности своей эпохи.

Что представляет собой мораль в ее внешней явленности в современную эпоху? Чем она становится, продолженная и переведенная на конкретный язык деятельного существования? Что и как должен делать человек, желающий быть на высоте своего морального достоинства? Где в современном обществе располагается область свободы, которая является пространством морали и которая играла бы в нем такую же роль, какую играли полис в Античности, Бог в Средневековье, право в Новое время? На эти вопросы, которые по сути являются разными формулировками одного и того же вопроса, нет ясного, всесторонне обоснованного и концептуально осмысленного ответа, который не был бы в то же время отказом от самой необходимости мыслить в моральных категориях. Дать ответ на него, сказать,

что значит быть моральным сегодня, — самый серьезный вызов этической теории.

Если говорить о качественно новых характеристиках (тенденциях) нравственной ситуации современности по сравнению с классическими эпохами, то можно указать по крайней мере на два момента: а) этическую (моральную) дестабилизацию форм деятельности и общественной активности; б) индивидуализацию (персонализацию) морального выбора. Говоря о дестабилизации, я имею в виду тот факт, что разные формы деятельности, профессии, общественные позиции в нравственном отношении приравниваются друг к другу, строятся в соответствии с логикой их собственного предметного содержания и общими условиями своего функционирования. Они не сдерживаются заранее положенными моральными стимулами и ограничениями. Исчезла или исчезает селекция форм предметной деятельности по нравственному критерию (их деление на благородные и неблагородные).

Конечно, есть разница между трудом квалифицированным и неквалифицированным, высокооплачиваемым и низкооплачиваемым, между профессиональной деятельностью и свободными занятиями, между государственной службой и частным бизнесом и так далее, но разница эта не морального свойства, она не маркируется с помощью моральных оценок. С этой точки зрения социальная реальность внутри себя оказывается нравственно безразличной и мало чем отличается от реальности природной. Косвенным выражением этого является опыт развития прикладной этики, которая преодолевает традиционную замкнутость общественной морали на профессии, как и избирательность самой профессиональной этики. Ареной прикладной этики является все поле общественной и трудовой деятельности человека.

Индивидуализация (персонализация) морального выбора заключается в реальном моральном одиночестве человека, в том, что он господин самому себе, сам задает себе программу и конкретный рисунок своего нравственного существования. Речь идет не о метафизическом, а о вполне эмпирическом статусе

человека в условиях, когда нравственно приемлемые формы поведения и решения как в больших, так и в малых вопросах жизни столь различны, часто противоположны, что он при всем желании не может опереться на какой-то общезначимый внешний канон. Общая тенденция развития общественных нравов состоит в том, что мораль сливается с личностью и существует как мораль личности. Ее особая функция как общественного института тем самым все более сводится к тому, чтобы утверждать, гарантировать субъектность личности, чтобы сам индивидуально-ответственный способ существования в мире возвысился до исторически значимой величины. Это значит, что внешняя явление морали, ее материализация совпадают с зонами личностного присутствия. Соответственно ей отдельной личности делегируется право обозначения пределов собственных нравственно ответственных решений, проведения своих собственных границ и установления форм взаимодействия между свободой нравственного совершенствования и необходимостью социоприродного существования.

Применительно к нашей теме из всего сказанного выше следует вывод, что сегодня следование норме «Не лги», нравственное требование честности не ограничивается юридической сферой или даже более широко — сферой публичного свидетельствования. Моральное сознание современного человека не мирится с таким ограничением. Оно считает, что честность не может быть избирательной. Но вместе с тем совершенно ясно, что человек вовлечен в жизненную повседневность с неизбежными в ней и не поддающимися систематизации ситуациями (их примеры приводились выше), которые могут восприниматься как обман. Отсюда возникает потребность провести границу между нравственно допустимым и недопустимым обманом, поставить под сомнение категорический характер самого принципа «Не лги». Она, я думаю, нашла выражение и в нашей дискуссии. Есть ли решение обозначенного здесь противоречия между убежденностью современного человека в нравственной порочности лжи и его неизбежной вовлеченностью в ситуации, толкающие его на ложь? Возможно, оно состоит в следующем.

Можно было бы попытаться провести различие между ложью как этическим понятием («умышленно неверное показание против другого человека») и ложным утверждением как гносеологическим понятием, когда о том, что есть, говорится, что его нет, и, наоборот, о том, чего нет, — что оно есть (в этом втором случае речь может идти об ошибке, а не умысле, и не обязательно это должно быть ложное утверждение о другом). Такое разграничение, однако, не решает интересующую нас проблему, ибо она порождается как раз тем фактом, что случаи обмана, которые считаются оправданными и даже нравственно необходимыми, вполне подходят под понятие этической нечестности. Мне кажется, действительное решение интересующей нас проблемы могло бы состоять в том, чтобы требование «Не лги» в его категоричности ограничить пространством речи (можно было бы сказать «пространством публичной речи», но такое уточнение излишне, ибо речь всегда публична в том смысле, что говорится для кого-то). Когда я говорю «ограничить пространством речи», то, разумеется, имеется в виду не то, что обманывать можно, но нельзя в этом признаваться.

Мысль совершенно иная: речь не может и не должна быть орудием лжи. Это сознательное, разумно взвешенное действие, весть, которую один человек направляет другому. И когда она, речь, сознательно используется как орудие лжи, то она выступает не в своей собственной функции материи мысли, средства таких форм связей между людьми, которые основаны на разуме и ориентированы на истину. В этом случае она выступает просто как способ осознания инстинктов, эгоистического самоутверждения индивидов. Принятие установки, согласно которой ареной нормы «Не лги» является пространство речи, позволяет индивиду сохранять нравственную цельность и в то же время оставаться на точке зрения практического благоразумия, поскольку у него есть право промолчать или отвести вопрос, если прямой честный ответ на него может, с его точки зрения, поставить его в нравственно ложную ситуацию, как это сделал, например, уже упоминавшийся герой рассказа Моэма.

МОРАЛЬ ИММОРАЛИЗМА*

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

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Да. И этика не столько моя тема, сколько тема Ницше. Никто другой в Новое время не отождествлял философию с этикой, не фокусировал ее на этике так, как Ницше. И в этом смысле он был сродни тому, кого он более всего критиковал, — Сократу. Сократ был первым, кто обозначил поворот от натурфилософии к человеку и этике, поворот от Фалеса, Эмпедокла, Демокрита в сторону Платона и Аристотеля. Сходную роль уже на другом витке развития философии выполнил и Ницше. И хотя Ницше можно назвать в некотором смысле даже антиподом Сократа в понимании этики, но в том, что касается роли этики в рамках философского видения мира, эти фигуры схожи.

* Беседа с Дмитрием Фьюче. Опубликовано: Этическая мысль. М., 2009. Вып. 9. С. 3–26.

Для них обеих задача философии — это создание и утверждение ценностей (философский взгляд на мир связан с ценностным взглядом на мир, ценностным проявлением мира). Для них обеих философия есть образ мыслей, ставший образом жизни. А что, собственно говоря, есть у Ницше серьезного и развернутого помимо этики?

— *Объявляя себя имморалистом, Ницше был на деле самым серьезным моралистом?*

— Совершенно верно. Во всяком случае, он обозначил новый этап в развитии морали.

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

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

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

исключительно важный, переломный рубеж в нравственном развитии человека и общества. Но он, однако, не был первым, кто этот рубеж обозначил.

— *В чем же заключался этот рубеж?*

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

В истории морали Ницше выделял три большие стадии. Первая стадия — это первобытное, доцивилизованное существование, когда мораль сводилась к результату, к внешнему рисунку поведения, что фиксировалось в законе талиона («око за око»), в уравнивании поступков, задающих отношения между людьми. Вторая стадия — это когда мораль понимается как намерение, как внутренняя мотивация, как некий духовный настрой. Эта стадия была обозначена Сократом и получила продолжение у Христа и Канта. Последние — это как раз те фигуры, которых Ницше нещадно критиковал (хотя отношение к Христу у него было противоречивое). У Ницше мы видим определение морали как самоотравления души, как бессильной злобы (как позиции человека, показывающего дулю в кармане, не имея возможности прямо ответить на удар). Это была характеристика морали в том виде, в каком она осуществлялась в христиански осмысленной практике, в социалистически осмысленной практике и в котором она истолковывалась философами. На третьей стадии открываются новые перспективы, когда первая и вторая стадии морали сливаются воедино, когда и сам человек сливается воедино с моралью и выступает в мире твердо, как сталь,

когда его моральный взгляд на мир не отрывается от того, что он делает, от его воли к власти, не отрывается от самой жизни в ее самом концентрированном и самом утверждающем виде. Именно такой рубеж обозначен Ницше в его уничтожающей критике прежней морали. А это означает, что дальше, поскольку человек хочет действовать, хочет опираться на осмысленную программу жизни, прежняя мораль уже практиковаться не должна. Ницше своим творчеством и жизнью обозначил, обосновал и по-своему испытал этот поворот, это восхождение на новую ступень нравственной жизни.

Но, повторяю, он не был тут первым. Этот же поворот на свой манер, своим языком обозначили Маркс и Энгельс. Они тоже подвергли критике прежнюю мораль как способ духовного закабаления масс, как ложную форму сознания, совокупность отчужденных норм. У Маркса есть знаменитое высказывание, что Кант свел мораль к доброй воле, а ее осуществление перенес в потусторонний мир. Маркс выступил не против доброй воли, а против ее перенесения в потусторонний мир. Идея самого Маркса заключалась в перенесении морали в практическую проекцию. Вспомним его знаменитый одиннадцатый тезис из «Тезисов о Фейербахе»: «Раньше философы только объясняли мир, но задача состоит в том, чтобы изменить его». В ранних текстах встречаются даже утверждения, что коммунизм преодолеет мораль. Зачем нужна будет мораль как некая духовная надстройка, если сами человеческие отношения будут моральными, если от них не будет исходить дурных испарений? Вот какова была логика Маркса. И в этом смысле ницшеанская и марксистская критики морали имеют под собой много общего.

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

и на базе единства пролетарской морали упразднить мораль как таковую.

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

— *Но выводы, очевидно, разные.*

— Сам Маркс не говорил о классовой, пролетарской морали как этической перспективе посткапиталистического развития. Это потом о ней стали говорить Энгельс, Ленин. Так же случилось и с марксовским пониманием «идеологии» как ложного сознания, которое позже трансформировали таким образом, чтобы стало возможным говорить о позитивной «научной идеологии». Если следовать логике Маркса до конца, он вовсе не имел в виду, что пролетарская мораль станет всеобщей. В тех же случаях, когда он говорит о морали в позитивном смысле как форме самоутверждения индивидов, как, например, при описании парижских коммунаров (с их необычайным достоинством, героической готовностью штурмовать небо), мы найдем немного отличий от ницшеанского сверхчеловека с его моралью господина. То есть внутренние интенции Маркса и Ницше были очень близки. Им обоим свойствен антимещанский пафос.

Более того: даже советская мораль не была разновидностью мещанской морали, она ближе к морали героической, аристократической, она вся замешана на идее самопожертвования, самовозвышения. Вспомните ранние рассказы Горького, который был

в известном смысле ницшеанцем и заимствовал свой идеал человека у Ницше. И мораль господ у Ницше — это совершенно особая мораль. Господа Ницше не предполагают того, чтобы были рабы. Господа и рабы, как они есть в истории, друг друга обусловливают, не могут быть друг без друга. А для господ Ницше рабы не имеют значения.

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

— Я бы не фиксировал тезис, который Вы сейчас сформулировали, именно так. И поэтому в этом смысле я его комментировать не могу. Но то, что Ницше действительно сделал методологический переворот в подходе к морали, это верно. Ницше шел не от общего, не от правила к конкретности человеческой жизни, а наоборот. Для него мораль была формой конкретной жизни, способом достойного существования человека. В подходе к морали нельзя руководствоваться перевернутой логикой, то есть рассматривать людей в качестве марионеток, подчиняющихся неким схемам, универсальным правилам. Нет. Мы первичнее, и мораль не то, чему мы соответствуем, а то, что мы творим как люди. Вот какова была позиция Ницше. Он считал человека в лице каждого конкретного индивида ответственным не за то, чтобы подчинять себя морали, следовать неким единым моральным правилам, он считал его ответственным за саму мораль. И эта способность — быть источником и масштабом моральных ценностей — есть решающий признак ницшеанского сверхчеловека. Человек не только тварь. Он еще и творец. И в вопросах морали тоже, и даже прежде всего. В этом заключается сверхидея Ницше.

А внутренняя двойственность морали (мораль господ и мораль рабов) есть вещь совершенно очевидная, поскольку мораль

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

сочинения Ницше. Это — его этическая программа. В ней уже нет добра и зла. В ней другая пара: хорошее и плохое.

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

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

Зачем нужны черви, лишние люди в хлебе жизни? — так спрашивает Заратустра. Так что к моральной терминологии Ницше постоянно прибегает.

— Сам язык морален, куда же нам от него деться?

— Да, язык морален, но дело не только в языке. Философы в случае необходимости выдумывают свой язык. Ницше считал философию каталогом ценностей, а ее основной задачей —

производить ценности. Это означает, что человеческое мышление в своей подлинности, в своей философской предельности аксиологично. Нельзя мыслить, чтобы одновременно не разделять действительность на хорошее и плохое. Следовательно, невозможно отвергнуть мораль, не встав на моральную же точку зрения. Ведь надо же Ницше ответить на вопрос, почему ему не нравится мораль Христа или этика Канта. А почему бы им не быть?! Ницше сам спрашивает: почему мы стремимся к истине, а не ко лжи? Так вот и его можно спросить, почему бы не быть морали христиан и социалистов?!

— *Каждому — свое. Мне кажется, Ницше дал бы Вам такой ответ.*

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

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

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

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

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

должен был бы устроить долине камнепад, небесный обвал. А он вдруг почему-то спускается и речи держит.

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

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

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

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

Ницше сменил само понимание предмета этики. До Ницше этика была учением о морали. Этика видела свою задачу в том,

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

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

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

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

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

в решающей мере и есть моя мораль. Мысль простая: мораль нельзя оторвать от человеческого «Я».

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

— *А Вы можете себе представить человека, свободного от морали в ницшеанском или марксистском понимании?*

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

— *Так значит, возможно?*

— Когда о человеке говорят: «Как Бог», тогда мы встречаем такое явление. Такой человек находится по ту сторону морали, «не принимает в расчет мораль». Это можно разумно истолковать, понять и принять, но только в том смысле, что человек является настолько цельным и совершенным, настолько соответству-

ет всем человеческим канонам, что он сам становится источником морали. Его подлинность, его бытие и есть его мораль.

— Быть источником морали, — какая удивительная фраза...

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

— Таким образом, мораль есть сугубо индивидуальное явление?

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

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

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

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

— Сказать «не делайте как Ницше» я не могу. И уж совсем не могу утверждать «делайте так, как Ницше». Подлинность Ницше состояла в том, что он был Ницше, он жил своей мыслью. Жить мыслью, сам способ такой жизни — есть большая проблема, и это проблема будущего. Если мы посмотрим на нашу жизнь и на то, какое место в ней занимает наш разум, мы увидим, что разум обслуживает нас, наши биологические и социальные потребности, и потому не имеет сегодня самоцельного значения. Даже для тех людей, для которых познание стало основным родом деятельности, разум играет вспомогательную и служебную роль (сами эти люди олицетворяют собой именно такую роль

разума). А вот если попробовать перевернуть всю эту пирамиду и все прочее (витальность, социальность, экономику) поставить на службу мысли, что мы получим тогда? Если рассматривать разум, эту познающую и судящую инстанцию в нас, не как технического посредника, а как путеводителя жизни, ее высшую одухотворяющую основу — что тогда?

— *Тупик, смерть.*

— Я не думаю, что Ницше ответил бы так.

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

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

Вопрос заключается вот в чем: является ли мышление (познание) посредствующим звеном в нашем отношении к бытию,

или оно само есть полноценная форма бытия, его продолжение? Ницше был, конечно, яростным противником интеллектуализма, прежде всего интеллектуализма этического. Он не был согласен обменивать теодицею на логодицею. Отсюда — его разногласия с философской классикой, с немецким идеализмом в первую очередь. В культе разума, логически дисциплинирующего поведение, он видел такое же выражение ressentimentа, холопства, лицемерия и трусости, каким является и система перевернутых моральных ценностей. Ницше не хочет быть не только чужим рабом, он не хочет быть и рабом самого себя. Он полагает, что быть рабом самого себя еще хуже, чем быть рабом другого. Уж лучше господин, который стоит над тобой с плеткой в руке, чем господин, который сидит в твоей собственной голове. Все канальство человека он видит в том, что человек спрятал господина с плеткой под собственной черепной крышкой и объявил себя свободным. Он разоблачает этот фокус как глубочайшее лицемерие и трусость. И поет гимн дионисийству. Нельзя думать, что Ницше в этом вздорно одинок. Разве шекспирово «Есть много странных вещей на земле и на небесах, Горацио, которые и не снились вашей философии» — не о том же?! А известное моему поколению из школьных хрестоматий высказывание Гёте о том, что наука суха, но вечно зелено дерево жизни?! Что-то ницшеанское звучит даже в гегелевском утверждении о том, что ничто великое не совершается без страсти. Ницше — за страсть, переходящую в мысль, и за мысль, становящуюся страстью. Он выступает против разума-полицейского не потому, что хочет дать волю страстям-преступникам, он — за такое жизнеустройство, где нет деления на полицейских и преступников. Он бунтует против раздвоения человека на преступника и полицейского, на преступные страсти в душе и законные суждения в голове. Он — за цельного человека! Он — за мысли, убеждения, которые не убивают, не подавляют жизнь, а выражают, продолжают ее.

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

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

— *Вы говорите, предупреждаете об этом своих студентов, аспирантов?*

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

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

— Я не уверен, что могу понять психологию духовно обеспокоенного человека и мыслителя такого масштаба, как Ницше. У знаменитого советского футболиста Яшина болезнь отняла ногу, и можно сказать, что он сломался на своем деле. Вот так и Ницше. Он сломался на своем деле, на своей желаниии все додумать до конца.

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

парадоксально противоречив. И это ложится на его сторонников дополнительной нагрузкой.

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

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

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

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

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

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

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

позиция героя не всем под силу, но все имеют тягу к такой позиции и все понимают ее необычайную красоту.

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

предпочтения определяются этической специализацией: Аристотель, Кант. Но, как ни странно, мне близки философы и совсем противоположного «лагеря»: тот же Ницше или наш Лев Шестов, которого люблю читать. Если говорить об убеждениях, я бы употребил слова «гуманизм», «свободомыслие», «ненасилие». Это те вещи, которые имеют для меня большое значение, и в которых я глубоко убежден.

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

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

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

— Я не считаю, что «борюсь с Ницше», и никогда так вопрос не акцентировал. Хотя, конечно, правда состоит в том, что когда Толстой формулировал свою философию непротивления, его линия и логика мысли противостояли линии и логике Ницше и воспринимались именно как противостоящие Ницше. А. Швейцер, например, пишет, что он излечился от Ницше благодаря Толстому. Так что в реальном опыте культуры эти две линии действительно воспринимались как полярные и исключаящие друг друга. Это факт. У Ницше масса суждений, которые могут коробить сторонников идеи ненасилия. Само учение Ницше, казалось бы, отрицает эту идею. Но мне представляется очень интересным всерьез поработать с Ницше, с его текстами именно в контексте ненасилия. В одном отношении Ницше очень близок к этому

идеалу. Что такое ницшеанский сверхчеловек? Это человек, который не признает над собой никакого насилия. Правда, он допускает насилие по отношению к другим. Этот вопрос подлежит отдельному обсуждению, и он не так прост.

У Гегеля есть замечательное выражение, что из природы нельзя вырваться без помощи насилия. Нельзя из природного состояния возвыситься до человеческого существования без помощи насилия, без многократного применения насилия: во время рождения, при воспитании детей, в отношениях с природой, — мы всюду совершаем насильственные акты, когда вырываемся из природы. Но что касается внеприродного, собственно человеческого, культурного существования, то здесь хотя порой и используется насилие, но оно ему чуждо.

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

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

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

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

— *Насколько тождественны, на Ваш взгляд, темы «ненасилия» и «любви»?*

— Они абсолютно тождественны.

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

— Это очень просто. Ненасилие есть та форма, в которой вы можете практиковать любовь в подлинном и адекватном виде, застраховав себя от всякого рода превращенных и извращенных форм любви. Как я могу вас любить? На каких основаниях? Как вы считаете правильным, или как я считаю правильным, или как Кант считал правильным? Руководствуясь своими чувствами и представлениями? Сколько людей было загублено на этом пути! Разве мало было и есть на свете матерей, которые губили и губят жизни своих детей во имя любви к ним? Разве мало на земле в прошлом и в настоящем религиозных фанатиков, обрекающих на смерть людей во имя спасения их душ? А политиков, ввергающих в несчастье народы во имя любви в Родине? Единственная реальная форма, в которой можно практиковать любовь к человеку без опасения, что она вырождается в свою противоположность, — это принципиальный отказ от совершения насилия по отношению к нему.

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

— В таком случае маргинальным является это отождествление любви и ненасилия. Сегодня многие говорят о любви. Но говорить и знать — не одно и то же. На мой взгляд, понятие

любви, будь то теоретические опыты или живая речь, является общим, неопределенным. Оно не имеет операционального характера. Ведь говорится о любви к животным, любви между мужчиной и женщиной, любви к друзьям, Родине, любви к Богу. Разве это одно и то же?

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

— Я что-то не узнаю свои слова. Ну, да ладно. Понятие «Бог» есть вещь сложная, я тут придерживаюсь толстовской негативной теологии, согласно которой мы можем в доказательных рассуждениях прийти к выводу, что Бог есть, но мы никогда не сможем сказать, что это такое. Постулат Бога нам нужен для обозначения предела того, что мы можем знать. И не более того. Уже из такого определения Бога следует то, что о нем самом мы ничего знать не можем. Но поскольку мы постулируем его как некую основу мира, то отсюда Толстой развивал очень логично свою логику ненасилия, взяв любовь в том виде, в котором она была явлена Иисусом: не как «я хочу», а как «ты хочешь». Вот логика любви, вот ее формула: «не как я хочу, а как ты хочешь». Так кто же может быть этим «ты», которому бы я мог отдаться безраздельно, целиком поставить себя на службу ему? Им не может быть мой сын, моя жена, некто Иванов. А вот если мы возьмем Бога, этот мыслимый предел, то он — может быть. Так что не как «я хочу», а как «хочет Бог». А мы же о Боге ничего не знаем... Мы не знаем, и знать не можем, чего от нас хочет Бог. Отсюда вытекает, что в нашей власти остается только первая часть формулы: не как я хочу. Не как я хочу — это уже позиция

ненасилия, отказа от насилия, ибо суть насилия кратко можно выразить формулой: «не как ты хочешь, а как я хочу».

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

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

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

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

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

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

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

— Он присутствует и присутствовал всегда (даже в курсе диалектического материализма). Еще в 1966/67 учебном году я читал лекции о Ницше в курсе философии для студентов факультета журналистики МГУ. Это было интересно и студентам, и мне лично. Что касается сегодня, то в связи с ренессансом Ницше на Западе, а также в связи с так называемым постмодернизмом в философии и культуре интерес к Ницше в России наблюдается повышенный. Издание полного собрания сочинений чего только стоит! К тому же Ницше из тех философов, у которых всегда были очень активные приверженцы: такие как Вы.

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

— Вы подняли важный вопрос методики исследовательской работы в области философии.

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

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

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

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

— *Есть все-таки что-то странное в том, чтобы принимать и Толстого, и Ницше.*

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

ПОНЯТИЕ МОРАЛИ*

Этика, как и философия в целом, существует в качественном многообразии учений, каждое из которых соразмерно другому по критерию истины и претендует на общезначимый статус. Это связано с тем, что она, исследуя мораль, в то же время преобразует ее. Так, например, мораль, понятая в гедонистической перспективе, и мораль, понятая в аскетической (кинической) перспективе, суть не только разные теоретические конструкции (образы) морали, но и разные ее состояния. Этика, будучи знанием о морали и в качестве знания о ней, является также частью (моментом) самой морали. Она потому и является нормативной наукой, что ее суждения не исчерпываются эпистемологическим содержанием; они имеют также морально (нравственно) обязывающий смысл.

Люди, отмечал еще Аристотель, изучают добродетель не для того, чтобы знать, что это такое, а для того, чтобы быть добродетельными [ЕМ, 11, 21103 b]. Именно в силу особого (участливо-

* Доклад на Секции философии, социологии, психологии и права Отделения общественных наук Российской академии наук. Опубликовано: Этическая мысль. М., 2003. Вып. 4. С. 3–13.

формирующего) отношения к морали как к своему предмету вопрос о том, что такое мораль, оказывается для философской этики одним из основных вопросов, требующих своего особого решения в рамках каждого теоретически цельного учения.

I

1. Актуальность темы доклада определяется не только этими общими соображениями. Она диктуется также современной духовной ситуацией в мире, которая в том, что касается морального сознания, характеризуется отсутствием общих идей, а в том, что касается этики, — отсутствием акцентированного интереса к ним. Свидетельство первого можно видеть, например, в нарастании духовно-разделяющих линий как между народами, обществами, цивилизациями, так и внутри них, в релятивировании традиционных ценностей, свидетельство второго — в слиянии теоретической этики с прикладной, резком ослаблении концептуальных философско-этических дискуссий, отказе от нравственного пафоса истины. В настоящее время не то что отсутствует общезначимое понятие морали, но по сути дела ставится под сомнение сама его возможность (как, впрочем, и потребность).

В самом общем (формально-функциональном) плане мораль можно определить как индивидуально ответственное поведение, рассмотренное в его зависимости от смысложизненных целей деятельности человека. Под смысложизненными целями имеются в виду цели, задающие направленность (вектор) сознательной жизнедеятельности индивида и выступающие для него в качестве ее ценностных оснований.

Подобно тому, как человек не может двигаться, чтобы это не было движением в определенном направлении, он также не может сознательно действовать, не задавая своим действиям определенный смысл. Понятая таким образом мораль может быть расчленена на совокупность добродетельных поступков и канон, в силу которого они признаются добродетельными. Это — две разнонаправленные части морали; одна из них берет индивида

в единичности и единственности его существования (в поступке), а другая — в родовом качестве, универсальности его бытия.

Принято считать, что этика главным образом или исключительно исследует канон (основоположения, принципы, правила) поведения. Ее интересует то, какое из возможных смысловых наполнений индивидуально-ответственного поведения является более истинным и потому предпочтительным; она интересуется тем, как поступают люди, когда имеют возможность поступать свободно, для того чтобы выяснить, как они должны поступать, чтобы эти поступки были действительно свободными, выражали подлинное (истинное) благо того, кто поступает. Ее определенность решающим образом обнаруживается в определенности предлагаемой ею нормативной программы. Подобно тому, как компас указывает направление, в котором должен был бы идти тот, кто хочет идти на север, но не содержит никаких сведений о дороге, которой ему надо идти, и способах ее преодоления, так этика говорит о том, каким признаком (признаками) должны были бы обладать поступки, чтобы они могли считаться моральными, но не касается их материального содержания ни в их общей (природной и социальной), ни в их частной (касающейся отдельного индивида и особенных обстоятельств его жизни) выраженности.

Этика, начиная с Нового времени, действительно интересовалась по преимуществу моральными нормами, законами, оставляя за пределами своего рассмотрения пестрый мир реальных поступков. Это можно считать особенностью этики в эту эпоху, но никак не ее родовым признаком или несомненным достоинством. К тому же следует признать, что ей ни в одном из вариантов не удавалось последовательно удержаться на такой позиции. Если брать теоретические опыты этики во всей их исторической полноте, то мы увидим, что этика не всегда ориентировалась на поиск всеобщих правил поведения. Не менее основательной была установка, отождествлявшая мораль с поступками. В целом в понимании морали существовали эти две важнейшие традиции, которые одновременно знаменуют собой две важнейшие эпохи в истории этики и морали. Одна связана с именем Аристо-

теля и является парадигмальной для Античности и Средневековья, другая связана с именем Канта и является парадигмальной для Нового времени.

2. Для Аристотеля мораль есть прежде всего и по преимуществу моральная (добродетельная) личность, которая формируется и реализуется в добродетельных поступках. Последние существуют только в привязке к конкретному индивиду и частным обстоятельствам, в которых он действует. Поэтому добродетельный поступок в своем конечном основании нельзя определить иначе, как поступок добродетельного человека. Он представляет собой предел индивидуально-ответственного существования; есть такое деяние, которое содержит свое оправдание и свою награду в самом себе; его нельзя считать средством для чего бы то ни было, он, будучи средством, является в то же время целью и тем самым выпадает (обрывает, завершает) целесообразную деятельность человека, составляя последний и высший ее смысл.

При таком взгляде на мораль возможности науки о ней ограничиваются ее эмпирическим описанием (упорядочением, систематизацией), а возможности целенаправленного воздействия на моральное поведение — ориентацией на преобладающие в обществе (привычные, образцовые) каноны. Понимание морали как моральной личности получает естественное дополнение в представлении о ней как сумме конкретных норм и поступков, следование которым и совершение которых считается моральным. Все те содержательные характеристики добродетели и добродетельных поступков, которые мы встречаем у Аристотеля, являются обобщением и идеализацией того, что считалось добродетельным в рамках полисного (еще точнее: полисно-аристократического) сознания применительно к отдельным сферам общественной жизни и типичным для них человеческим ситуациям.

Аристотелевская этика была адекватным обобщением моральной реальности на той стадии исторического развития, когда общественные отношения имели форму личных зависимостей. Эта стадия в социологии именуется традиционным, доиндустриальным обществом. Его характерная особенность заключается

в том, что несущей конструкцией, гарантией устойчивости социума в целом и его отдельных секторов были добродетельные индивиды, добродетельность которых поддерживалась сетью детализированных норм, опутывавших их поведение. Здесь этика дополняется по преимуществу обычаем.

3. Кант понимает под моралью закон, обладающий абсолютной необходимостью. Таковым является только чистая (добрая) воля, которая дана в форме безусловного долга, категорического императива. Моральное пространство индивидуально-ответственного поведения совпадает с автономией воли — всеобщим общезначимым законом, который разумная воля задает самой себе.

Есть только один моральный закон. Все прочие правила приобретают моральное качество только в той мере, в какой не противоречат ему, за этими пределами они существуют только в силу целесообразности. Соответственно есть только один моральный мотив — долг как уважение к моральному закону. Он не только отличается от других мотивов (склонностей), но и обнаруживает себя в акцентированном противостоянии им. Это значит, что не существует поступков, которые совершались бы только по мотиву долга, то есть собственно моральных поступков. Если для Аристотеля добродетельные поступки есть единственная форма бытия морали, которая тем самым выступает как конкретные обязанности перед конкретными индивидами в конкретных обстоятельствах, то для Канта мораль никогда не может воплотиться в материи живых поступков и представляет собой долг перед человечеством (долг человечности).

Кантовская этическая теория обобщает моральную ситуацию общества, в котором отношения людей приобрели «вещный характер» (К. Маркс). В социологических теориях эти общества именуется индустриальными, капиталистическими, экономическими. В них общественные отношения выступают как отношения столь больших масс людей, что они неизбежно оказываются а) безлично-анонимными и б) акцентированно-функциональными. Социум организуется таким образом, что его жизнеспособность не зависит от собственно моральных ка-

честв и решений составляющих его индивидов, общественно релевантное поведение которых гарантируется институциональными нормами. Здесь этика дополняется по преимуществу правом.

4. И Аристотель, и Кант исходят из единства человека и общества. Различие между ними в том, что первый рассматривает общество как развернутую, вынесенную вовне сущность человека, а второй видит в человеке чистое воплощение закономерной сущности общества. Соответственно аристотелевская этика есть этика поступка, а кантовская этика есть этика закона. Если исходить из того, что моральная практика как практика разумно (сознательно) деятельных существ складывается из поступков (действий) и правил (основоположений), по которым они совершаются, то Аристотель и Кант рассматривают ее в двух крайних точках, разрывая целое на части. Можно сказать так: в силлогизме поступка Аристотель акцентирует внимание исключительно на частном утверждении, в результате чего вывод оказывается безосновным (необоснованным). Кант — на общей посылке, из-за чего отсутствует сам вывод (поступок). И в том и в другом случае силлогизм поступка оказывается урезанным, неполным. Возникает вопрос: возможна ли этическая теория, в которой силлогизм поступка был бы представлен в логической полноте и которая органически соединила бы этику поступка с этикой закона, Аристотеля с Кантом?

5. Существенное уточнение в сформулированный вопрос вносит учение М. М. Бахтина о двух видах ответственности: специальной ответственности, которая касается содержания поступка, и нравственной ответственности, которая касается факта поступка. Специальная ответственность зависит от теоретического отношения к миру, воплощенного в знаниях, нормах, умениях и т. д. Нравственная ответственность определяется неповторимой единственностью жизни того, кто совершает поступок. Поступок становится поступком тогда, когда он рефлектирует себя в обе стороны и обретает единство двусторонней ответственности. Теоретическое отношение к миру не содержит в себе необходимости поступка: из того, что поступок возможен,

вовсе не вытекает, что я должен его совершить. В отличие от этого нравственно-практическое отношение к миру (сам факт поступка) выводит в область теоретически расчетливого отношения к нему: решение совершить тот или иной поступок ведет к обдумыванию того, как это сделать наилучшим образом. Следовательно, совмещение двух видов ответственности в едином акте поступка возможно только таким образом, что специальная ответственность оказывается вторичной по отношению к нравственной ответственности, становится приобщенным моментом последней.

6. Задача синтеза этики поступка Аристотеля с этикой закона Канта, конкретизированная в свете выводов Бахтина, выглядит следующим образом: что это за поступки, которые, будучи неповторимо единственными, являются одновременно закономерно всеобщими, или, говоря по-другому: как возможны абсолютные поступки? Ее решение составляет центральную теоретическую проблему современной этики и важнейшую моральную проблему современного человека.

II

Развитие этики после Канта существенным образом определялось критическим отношением к идее этического абсолютизма — от ее смягчения до полного и резкого отрицания. Против нее были высказаны следующие основательные возражения: а) абсолютная мораль предполагает абсолютного субъекта, имеющего право говорить от имени морали и признанного в этом качестве теми, к кому мораль обращена; б) если бы даже такой субъект существовал, она (абсолютная мораль) не могла бы быть эксплицирована ни в речи, ни тем более в материи практического действия, ибо и то и другое относительно, ограничено, тленно; в) реальные формы, в которых якобы манифестирует себя абсолютная мораль в культуре, на самом деле таковыми не являются и содержат в себе большую долю лицемерия, прикрывающего практический аморализм. Интересующая нас проблема возможности абсолютных моральных поступков требует такого

решения, которое учитывало бы и обоснованно снимало указанные возражения.

7. Мораль участвует в мотивации поступка особым образом. Она не располагается в одном ряду (одной плоскости) со всеми прочими мотивами (выгоды, престижа, приличия, мести и т. д.), укорененными в телесно-психическом строе индивида и обстоятельствах (как природных, так и социокультурных) его жизни и ответственными за конкретику поступков. Она находится над ними и за ними, образуя особый уровень мотивации, который можно квалифицировать как вторичный, третичный или еще более высокий (в зависимости от того, как считать), но в любом случае является последним. В сложной, иерархически организованной и последовательно расчлененной структуре поступка моральные категории и оценки представляют собой их высшую и окончательную санкцию.

Если все мотивы, за вычетом моральных, обозначить как прагматические, то можно утверждать, что совершаемые индивидами поступки всегда прагматичны — имеют вполне достаточные основания для того, чтобы состояться и помимо соображений доброй воли. Последние в этом смысле можно считать избыточными. Они не прибавляют ничего к материи поступка, его содержанию и форме, а санкционируют лишь само его право на бытие. Человек в этом случае действует так же, как Бог, который каждый день творения завершал обзором сделанного и констатацией того, что это хорошо, с тем лишь отличием, что он делает это не задним числом, а заранее. На человеческой «фабрике» по производству поступков мораль выполняет роль, сходную с той, которую выполняет отдел технического контроля (контроля качества) на обычной фабрике. Специфика морали в общей системе мотивации поведения состоит в том, что констатация моральной доброкачественности, ценности предстоящих поступков оказывается одновременно разрешением на существование. Говоря словами Бахтина, человека обязывает не содержание обязательства, а его подпись под ним. Мораль задает такой свойственный именно человеческим поступкам взгляд на мир, когда «быть» означает «быть моральным». Соответствие

возможных поступков моральному критерию устанавливается анализом того, могли ли бы они состояться исключительно (только) в силу моральных мотивов. В этом смысле моральные мотивы соразмерны всем прочим мотивам вместе взятым. Мораль вырывает морально замысленный поступок из реально-прагматического контекста и взвешивает его на идеальных весах добра и зла, бытия и небытия. Рассматривает его так, как если бы он зависел только от доброй воли самой личности.

8. Мораль выполняет свою мотивирующую роль с помощью мысленного (идеального) эксперимента. Его суть состоит в испытании возможности предстоящего поступка по моральным основаниям. Для этого в голове (мысленно) создаются вымышленные (идеализированные) ситуации, когда моральный мотив поступка оказывается его единственным мотивом. Они создаются путем мысленного отвлечения от прагматических мотивов, или, что еще лучше, противопоставления таким мотивам. Эксперименты такого типа хорошо описаны Кантом [см.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов. Разд. I]. Этический эксперимент может быть только мысленным, так как испытываемый на моральную доброкачественность поступок вырывается из реального мира и перемещается в идеальный (вымышленный) мир, где имеют место только моральные поступки. Такое перемещение возможно только в мысли и описывается оно языком сослагательного наклонения. В ходе мысленного этического эксперимента человек отвечает себе на следующие вопросы: совершил ли бы я данный поступок, если бы а) у меня не было в нем выгоды; б) он был мне невыгоден; в) он целиком зависел от меня?

9. Сослагательная модальность является типичной для морального мышления и языка. Моральные требования отличаются от других требований (норм права, обычая, религиозных заповедей и др.) не императивностью и не высшей (категорической) степенью императивности, а характером обоснования, осуществляемого в сослагательной модальности. Это подтверждается анализом формулировок морального закона у Канта и золотого правила нравственности.

Обоснование долга самого по себе (как необходимости поступать) не составляет сколько-нибудь серьезной теоретической и практической проблемы. Возникающие здесь трудности исчерпываются тем, что Бахтин обозначил понятием «не-алиби в бытии». Поскольку человек живет, он не может не действовать; по отношению к бытию у него нет алиби. Проблему составляет обоснование морального долга, поскольку он задает другой (не обязательный, идеальный) план бытия, в котором, в отличие от реального бытия, можно быть и можно не быть, и по отношению к которому мы все имеем алиби. Применительно к моральному бытию «не-алиби в бытии» перестает быть самоочевидной аксиомой и становится своего рода теоремой, которая требует доказательств и для доказательства которой требуется конструируемая мыслью искусственная среда различного рода предположений. Так золотое правило предписывает поступать по таким правилам и совершать такие поступки, которые учредил бы сам действующий индивид, если бы он был той высшей и единственной инстанцией, которой дано учреждать такие правила и поступки. И оно предлагает механизм (доказательство) для выяснения того, является ли таковым тот или иной конкретный поступок (правило): для этого индивид должен мысленно поменяться местами с другим (тем, на которого направлен поступок, является его адресатом, объектом) и ответить себе на вопрос — захотел ли бы он, чтобы тот, другой, совершил этот поступок по отношению к нему, то есть готов ли он обернуть готовый совершиться поступок на самого себя и стать его объектом. Именно эта сложная внутренняя работа, в ходе которой индивид выявляет полноту своего личностного участия в поступке, для чего идеализирует всю ситуацию (переводит ее в идеальное царство, испытывает на мыслимость в качестве идеала), а не итоговый вывод в виде краткого «поступай» или «не поступай» определяет моральный характер предписания.

То, что получило достаточно адекватное выражение в золотом правиле, свойственно всякой моральной оценке как основанию (мотиву) моральных поступков. Структура моральной оценки является сугубо сослагательной. Оценивая некий поступок

как добрый, мы характеризуем его в качестве такого поступка, который мог бы иметь место в мире, где совершаются только добрые поступки, получил бы положительную оценку того, кому дано судить, что есть добро, а что есть зло, непременно хотел бы совершить тот, кто выносит такую оценку. В живом повседневном языке моральная оценка часто выражается в изъявительном наклонении. Это является одной из причин, в силу которой этика недооценивает роль сослагательного наклонения в моральном языке. В действительности то, существование чего только возможно (мыслимо), и то, что реально существует, не корректно выражать в одних и тех же словах и языковых конструкциях. «В этой языковой двусмысленности мы имеем, следовательно, возможный источник ошибочных точек зрения на соотношение истин, касающихся действительности существования чего-то, и истин, касающихся оценок» [Мур Дж. Принципы этики. § 70].

10. Сослагательная модальность моральной оценки связана с тем, что моральный поступок есть самоценный поступок. Быть самоценным означает содержать свои цели в себе с полнотой и завершенностью, исключая вывод до уровня средства по отношению к чему бы то ни было. Моральный поступок есть поступок, который не может быть совершен для чего-то и оправдан какой-то иной целью, которая лежит за его пределами. Он выпадает из целе-средственной логики человеческой деятельности точно так же, как из причинно-следственной логики природы. Поэтому для того, чтобы адекватно оценить моральный поступок, его надо поместить в некую иную реальность, которая не подчиняется этим логикам, на что и направлена моральная оценка.

Хотя мораль, совпадающая с моральными поступками, и выпадает из целе-средственного типа связи, она тем не менее связана с ней. Ее место — в зазоре между целями и средствами, являющемся одновременно пространством свободы и риска. Мораль заполняет этот зазор таким образом, чтобы цели, с одной стороны, не потеряли всякую связь с реальностью, трансформировавшись в пустую фантазию или разрушительное сумасбродство, а с другой стороны, не растворились в ней, потеряв

свое качество сил, возвышающих человека над ограниченностью природного существования. Она является безусловным условием целе-средственной (сознательной) деятельности человека.

11. За сослагательными предложениями скрыты отрицательные индикативные утверждения («это было бы» означает, что фактически этого нет — так слова «я бы радовался» означают, что на самом деле я не радуюсь). Сослагательная модальность морального обязывания также означает, что фактическое содержание последнего заключается в отрицании. Мораль как специфический способ обязывания делает возможными разнообразные реальные обязанности и ответственна именно и только за их возможность, которую она задает через запрет на то, что ей противоречит. Моральное обязывание — не только условие возможности других обязанностей, но и их деятельное ограничение. Реальность (фактичность, предметность, бытийная укорененность) морали является негативной. Мораль говорит не о том, что делать (об этом говорят другие формы знания и практики), а о том, чего не делать. Не просто не делать, а никогда не делать.

Негативный поступок как поступок, который не совершается в силу сознательного решения не делать это, то есть в силу запрета, имеет ряд особенностей, по причине которых именно он становится преимущественным предметным наполнением морали.

Во-первых, негативный поступок, поскольку он заключается в запрете на переход желаний (мотивов) в действие, в полной мере подконтролен сознательной воле человека. Человек не может сделать так, чтобы он чего-то захотел или чего-то не захотел. Но он всегда может отказаться от того, чего он хочет, от определенных желаний. Если исходить из предложенного Дж. Муром разграничения идеальных правил и правил долга, то в строгом смысле слова только негативные поступки подходят под правило долга.

Во-вторых, негативный поступок может быть не только категорическим, но и общезначимым. Позитивный поступок, поскольку он в психологии конкретного индивида и частных обстоятельствах его жизни, по определению не может стать общезначимым.

Невозможно даже представить себе (не говоря уже о том, что это лишено смысла), чтобы все делали одно и то же. Другое дело — негативный поступок. Он представляет собой урезанный поступок в том смысле, что ограничивается всеобщим принципом (правилом, запретом). Здесь принцип поступка и сам поступок в своей непосредственности, частном выражении, индивидуализированности полностью совпадают. Негативный поступок может быть столь же общезначимым, сколь общезначим сам запрет. Поэтому в высшей степени реалистична картина, когда все люди не совершают каких-то поступков, относительно которых они пришли к выводу, что они не должны их совершать.

В-третьих, негативный поступок исключает опасность морализирующего самообмана. Людям свойственно думать о себе лучше, чем они есть на самом деле, выдавать свое зло за добро. В случае негативности поступка, не совершаемого в силу запрета, для этого отсутствуют психологические основания. Моральным мотивом негативного (запрещенного) поступка является сам запрет, и он адекватно обнаруживает себя в том, что поступок не состоялся. А в вопросе о том, состоялся ли запрещенный поступок или нет, обмануться невозможно. Поскольку нравственно запрещенный поступок есть поступок, который запрещен из-за того, что он является недостойным, то человек, оставаясь в логике морального сознания, не может гордиться тем, что он не сделал чего-то плохого.

Таким образом, если возможны абсолютные моральные поступки, то они возможны в качестве негативных поступков, задаваемых определенными запретами. Каковы эти поступки и запреты сегодня — таков вопрос, в который упираются дальнейшие исследования в области этики, в том числе и центральный для нее вопрос о понятии морали.

МОРАЛЬ КАК ПРЕДЕЛ РАЦИОНАЛЬНОСТИ*

Тема моего доклада: роль морали в обозначении пределов рациональности. При рассмотрении данного вопроса существенное значение имеет различие и взаимодействие между разумом в его теоретическом и практическом аспекте. С этого и начну.

1

Для того чтобы придать наглядность познающему разуму, обычно используется образ света. Как свет, распространяясь от своего источника, выделяет освещаемое пространство и тем самым отделяет себя от тьмы, так и познающий разум, схватывая мир в качестве своего предмета, одновременно ограничивает его, отделяет известное от неизвестного, отчленяет в конечном счете истину от заблуждения. Это означает, что разум сам обозначает и определяет свои пределы и они, эти пределы, ограничены только

* Текст доклада на ежегодной конференции Международного института философии, посвященной в 2011 г. теме «Рациональность и ее пределы» (Москва, сентябрь 2011 г.). Опубликовано: Вопросы философии. 2012. № 5.

возможностями самого разума, только знанием, которое он производит. Если бы разум был единственной способностью человека, то вопрос о его пределах, возможно, не вставал бы вовсе или, по крайней мере, не заключал бы в себе внутреннего драматизма. Он оставался бы сугубо эпистемологической задачей. Для самого разума вопрос о его пределах и возможностях решается так же легко и естественно, как, например, для солнца вопрос о силе его сияния. Данный вопрос обостряется и становится задачей постольку, поскольку нет возможности оставаться в пределах самого разума. Такой возможности нет не потому, что разум наталкивается на нечто непроницаемое для него, типа темной материи современных астрономов. Ее нет в силу того, что человек — существо не только разумное, но еще и живое. Более того, он является прежде всего и в первую очередь живым существом, а потом уже, во вторую очередь, разумным. Он разумен именно в качестве живого существа. Такова, на мой взгляд, основная причина, в силу которой вопрос о пределах разума превращается в проблему и приобретает драматический характер.

Жизненная активность в человеке протекает в форме целесообразной деятельности. Это означает, что она имеет осознанный характер, ее непременным, обязательным элементом является разум. Человек не только действует, но и осознает, что он действует, стремится дать себе отчет о причинах, в силу которых он действует так, как он действует. Прежде чем действовать и для того чтобы действовать, он принимает решение о действии. Именно решением и через решение разум подключается к жизненному процессу. И оно, решение о действии, становится пределом разума в его практическом применении. Если знание, характеризующее теоретическое применение разума, считать его верхним пределом, то решение, обозначающее включение знаний в жизненный процесс, практику, является его нижним пределом. Здесь, в данном пункте, на стадии решения о действии и в процессе этого решения разум встречается с иррациональными силами и отделяется от них. «Решение одним и тем же жестом связывает

и разделяет разум и безумие»*. Разум — не единственный источник активности человека, наряду с ним существует другой источник, человеческая биология, внутри себя дифференцированная, но единая в том отношении, что она отличается от разума и действует стихийно, со слепой настойчивостью, не выходя за рамки самого действия. В отличие от теоретического применения, от познания, где пределы разума определяются им самим, в практическом применении они задаются также извне и, как пишет Деррида, «силы безумия» неусыпно бдят вокруг *cogito*. Возникает вопрос: какова роль разума в реальном жизненном процессе человека?

Речь идет не о пропорции, не о количественном соотношении разумного (осознанного) начала и иррациональных (внерациональных) импульсов, ибо совершенно очевидно, что за исключением физиологических процессов организма, протекающих в автоматическом режиме, вся деятельность человека, в том числе и та, которая делает возможным поддержание самой физиологии, имеет осознанный характер, реализуется через санкционированные разумом решения. Биология человека действует через когнитологию. В количественном смысле участие разума в жизненном процессе человека является таким же полным (сто процентным), как и участие его внерациональных основ; сознания здесь столько же, сколько и живой материи. Проблемой является качественная роль сознания, разума. Человек, у которого отключен разум, просто не может существовать, а если разум поврежден в такой степени, что не способен принимать решения и индивид не сознает возможных последствий своих действий, то он лишается необходимого видового признака и не может самостоятельно функционировать в человеческом сообществе. Вопрос, следовательно, заключается в следующем: выполняет ли разум лишь вспомогательную роль, состоящую в том, что он только опосредует жизненный процесс, пропуская через голову то, что в случае других живых существ реализуется непосредственно, через врожденные способности, или он

* Деррида Ж. *Cogito* и история безумия // Голобородько Д. Б. Концепция разума в современной французской философии. М., 2011. С. 109.

призван управлять жизнедеятельностью в соответствии со своими суждениями, направлять ее к целям, которые он, разум, находит наилучшими? Проблемой является иерархия рациональных и иррациональных аспектов. Находится ли *cogito* на службе биологии, как она представлена в индивидуе, или ведет собственную игру, стремясь подчинить ее себе?

Если бы разум только опосредовал жизнедеятельность человека и его роль ограничивалась опережающим отражением и простым расчетом возможных следствий, то он был бы просто одной из природных способностей, отличающих человека от других живых существ не больше, чем последние отличаются друг от друга: разум был бы таким же приспособительным свойством человека, каким являются панцирь черепахи или длинная шея жирафа. Правда, как заметил еще Кант, в этом случае оставалось бы непонятным, зачем природе понадобился разум, ибо она могла достичь своих целей через инстинктивные механизмы — путем привычным и более надежным. Разум — больше, чем приспособительный механизм, обеспечивающий самосохранение человека как биологического вида, хотя, разумеется, он и выполняет эту функцию. Он представляет собой или, по крайней мере, претендует на то, чтобы считаться высшей способностью человека, которая призвана подчинить себе и преобразовать все другие способности. Его назначение состоит в том, чтобы придать бытию человека иной — надприродный, сверхприродный — смысл и саму эволюцию природы перевести из стихийной формы в сознательную. Практическое применение разума связано с теоретическим и его роль в принятии решения заключается в том, чтобы оно было принято на основе правильного суждения и ориентировано на такую цель, которая в совокупности возможных целей является наилучшей. Речь идет о том, чтобы сама цель соответствовала гносеологическим критериям — была несомненной в своей истинности, безусловно истинной.

Фундаментальный принцип разума, обосновывающий одновременно его верховную роль в жизнедеятельности человека, — это принцип единства истины и блага. Истина является

основой и движущей силой познания, благо является основой и движущей силой деятельности. Участие разума в принятии решения в конечном счете предназначено для того, чтобы реализовать принцип единства истины и блага, перевести истину во благо и направить деятельность на истинное благо. Его задача — говорить индивиду, что и как делать, чтобы его действия были осмысленными, вели по пути к истинному благу. Разумные действия — осмысленные действия.

2

Проблема заключается в том, чтобы практическое применение разума было продолжением и выражением его теоретического применения и чтобы решения применялись на основе знания, в соответствии с адекватно сформулированными целями, и тем самым жизненному процессу в человеке был придан разумный смысл*. Проблематизированная таким образом роль разума в деятельности разворачивается в подлинную драму человеческого существования.

Первый акт этой драмы состоит в том, что завязывается конфликт между инструментальным использованием разума в качестве расчетного механизма, призванного обслуживать витальные потребности и интересы индивида, и его ролью как смысловой основы деятельности. Конфликт этот неизбежен и неустраним. Так как желания и интересы индивида реализуются через посредство разума, то они стремятся использовать разум в своих целях, как если бы человеческие желания и интересы отличались от желаний и интересов животных только тем, что они осознаны. Поэтому разум как высшая инстанция, которая придает смысл человеческой жизнедеятельности, является

* Древние философы и вовсе воспринимали свои теоретические основоположения в нравственно обязывающем смысле. Гераклит связывал истину бытия с огненным логосом и потому, когда заболел водянкой, решил обмазать себя теплым навозом. Сократ считал, что лучше испытать несправедливость, чем совершить ее, и потому предпочел принять законно предписанный ему яд, чем спасти жизнь незаконным бегством. Эпикур понимал истинное благо как атаксию и потому старался избегать страданий и в целом жить незаметно.

одновременно обуздывающей инстанцией по отношению к желаниям и интересам, играет роль возницы, если воспользоваться известным образом Платона.

Греческие софисты первыми усмотрели отличие человеческой формы бытия от природных процессов в том, что она имеет осознанный и в силу этого произвольный характер, зависит от обдуманного выбора, решения самих действующих индивидов. И они же первыми использовали эту особенность для извлечения выгоды, обучая других тому, как можно с выгодой пользоваться искусством рассуждения. Позиция софистов встретила возражения со стороны Сократа, который полагал, что подлинная выгода, заключенная в разумном характере человеческой деятельности, состоит в том, чтобы строить ее разумно — на основе познания объективного смысла этой деятельности. По мнению Сократа, добродетель состоит не в том, чтобы выгадывать, а выгода состоит в том, чтобы быть добродетельным. Так завязался спор между платными учителями добродетели и бескорыстными искателями истинной добродетели — спор, который с тех пор многократно видоизменялся, конкретизировался, но никогда не прекращался и дошел до наших дней*. У познания и деятельности — разные хронотопы и разные масштабы. Это является еще одной причиной неизбежного и неустранимого конфликта между теоретическим применением разума, ориентированного на познание истины, и его практическим применением, связанным с осознанным принятием решения. Познание истины не ограничено ничем, кроме успехов в самом познании, оно не привязано жестко к предмету познания, ибо может само конструировать его, иметь дело с абстрактными объектами, оно может длиться бесконечно долго: существуют математические задачи, которые ждут своего решения столетиями и могут ждать еще неограниченное время.

Сказанное относится не только к естественному научному познанию, но и к познанию человека и прежде всего к познанию человека, споры о природе и предназначении которого тянутся ты-

* Разве трудно усмотреть генетическую связь с тем давним спором современных альтернатив, таких как расточительное потребительство и экологически сдержанный образ жизни, прикладное знание и фундаментальная наука, так называемый Болонский процесс и классическое образование?!

сячелетиями. Что касается практического применения разума, то оно определяется не наличием качественных знаний, которые могут быть интегрированы в процесс принятия решения, а непрерывностью жизненного процесса в индивидуе, протекающего в жестко заданных пространственных и временных координатах. Суждения разума включаются в процесс принятия решения так, как если бы они были правильными, независимо от того, являются ли они таковыми по эпистемологическим критериям или нет. Говоря по-другому, какое-то из суждений разума по вопросу, составляющему предмет решения, непременно должно быть признано правильным, даже если ни одному из них нельзя отдать преимущество по степени вероятности. Практическое применение разума является безотлагательным, оно ориентируется не на истину, а на цель деятельности*. Практическое применение разума, будучи относительно автономным от степени его истинности, оказывает обратное (как правило, сдерживающее, искажающее) воздействие на его теоретическое применение, поскольку и то, и другое суть два аспекта одного и того же живого разумного существа**. Существенно важно подчеркнуть, что решимость в осуществлении сделанного выбора не зависит прямо от степени его истинности. Если здесь и существует зависимость, то она скорее обратная. Как свидетельствует опыт, люди, придерживающиеся ложных и даже просто плохо продуманных воззрений, бывают более настойчивы в их отстаивании, словно желая твердостью воли компенсировать интеллектуальную ущербность своей позиции.

* Это та самая особенность, в силу которой Декарт был вынужден принять для себя временные правила морали, пока он не выведет истинные. «Чтобы не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывал меня к нерешительности в суждениях, и чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо, я составил себе наперед некоторые правила морали...» (*Декарт Р.* Рассуждения о методе. Ч. III // Декарт Р. Соч. : в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 263).

** Это хорошо видно на примере того же Декарта, который, разделяя мнение Галилея о движении Земли, тем не менее, руководствуясь своим временным правилом морали «повиноваться законам и обычаям своей страны», сделал для себя вывод не настаивать на истинности своих мнений «наперекор авторитету церкви».

Конечно, практический разум и теоретический разум, будучи двумя аспектами одного и того же живого существа, связаны между собой. Более того, они связаны таким образом, что одно невозможно без другого. Утверждение Фауста о том, что вначале было дело, можно было бы отвергнуть на том же основании, что дело не могло быть вначале, так как оно прежде должно было быть задумано, запечатлено в слове. Слово и дело закольцованы между собой, они опережают друг друга. И тем не менее слово и дело, рациональность, как она обнаруживает себя в познании, и рациональность, как она обнаруживает себя в деятельности, различаются между собой качественно, существенно. Они едины именно в этих различиях, взаимно отрицающих переходах. Основой и фокусом познания является истина. Основой и фокусом деятельности является цель. Истина говорит о том, что существует. Цель говорит о том, что еще будет. Истина объективна. Цель субъективна. Истина общезначима. Цель произвольна. Истину открывают. Цель избирают. Истину отражают. Цель проектируют. Познание и деятельность противоположно направлены, но у них есть точка схождения, перехода. Такой точкой является решение, которое уже не познание, но еще не цель.

Пределом разума в его практическом применении является разумность самой практики, воплощенная прежде всего в ее целях. При рассмотрении целей человеческой деятельности, определении меры их разумности решающим является вопрос о высшей, последней цели, которая является точкой отсчета, фокусом и критерием для всех остальных целей. Это — уже предметная область этики, для которой вопрос о высшем благе или добре был и остается самым главным. Тем самым можно сказать, что одним из пределов рациональности является этика.

3

Для понимания того, как этика связана с гносеологией, как знание о мире трансформируется в решение о деятельности, важное значение имеет принцип единства истины и добра. Принцип этот важен как для гносеологии, так и для этики.

Оппозиция истины и заблуждения не является сугубо эпистемологическим фактом. Она несет на себе несомненную аксиологическую нагрузку. Истина не просто говорит о том, что есть, что оно есть, и о том, чего нет, что его нет. А заблуждение — наоборот: о том, что есть, что его нет, и о том, чего нет, что оно есть. Русский философ Лев Шестов*, подчеркивая ущербность этически нейтральной гносеологии, возмущался тем, что для нее нет разницы между смертью Сократа и смертью бешеной собаки, что и то и другое является для нее равно несомненными утверждениями. Человек, считал Шестов, не может быть скован безличной истиной, и истина не может быть пределом человеческих стремлений. Шестов был прав в своей критике этически нейтральной гносеологии. Но был ли он прав, полагая, что европейская гносеология в своем мейнстриме является этически нейтральной? На самом деле она всегда исходила из того, что истина — это хорошо, а заблуждение — это плохо. Она всегда считала, что к тому, что является истиной, следует стремиться, а того, что является заблуждением, следует избегать. При таком понимании познание становится одновременно поиском того, что достойно избрания.

Аксиологическая основа европейской гносеологии обнаруживается в том, что она всегда озабочена вопросом об истине истин, об абсолютной истине, которая является абсолютной не только в смысле неизменности, равенства самой себе, но и с точки зрения человеческого стремления к ней, которая может стать надежной точкой для ориентации в мире. Философы, чтобы найти истину, искали одновременно умное место, в котором она обитает и в котором поэтому не убивают праведников. Гносеологические поиски всегда вдохновлялись моральным пафосом. Достаточно

* «Мы знаем из истории, что две с половиной тысячи лет назад в Афинах отравили Сократа. Homo qui sola ratione ducitur пред этим “фактом” пасует: он его не только принуждает, но и убеждает. И он не успокаивается до тех пор, пока разум ему не обеспечит, что никакая сила в мире этот факт не может уничтожить, т. е. пока он не усмотрит в нем элемент вечности или необходимости... Он взлетает в ту область, где обитает истина. И ему тогда уже все равно, что приносит с собой истина, — что отравили лучшего из людей или бешеную собаку». (Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж : YMCA-press, 1951.)

сослаться на два показательных эпизода из истории философии. В поэме Парменида границу между вечным царством истины и изменчивым миром мнений обозначает богиня Правды, и делает она это в назидательной речи, обращенной к юноше, который озабочен вопросом о достойной жизни. Знаменитый тезис «мыслить и быть — одно и то же» — это и истина, и божественный путь. Не менее знаменитое положение Декарта “*Cogito ergo sum*” также было связано с его нравственными поисками; оно явилось следствием его решения «изучить самого себя», чтобы, как он пишет, «выбрать путь, которым я должен следовать»*. Словом, программой гносеологии была не просто истина, а, если можно так выразиться, истинная истина — истина, которая обращивается для человека благом, становится благом, будучи избранной в качестве цели практической деятельности. Так выглядит принцип единства истины и добра, рассмотренный с точки зрения гносеологии.

В этике акценты меняются. Если в гносеологии идет поиск истины, которая является благом, то в этике идет поиск блага, которое является истинным. Человеческая деятельность нарастающе многообразна. Соответственно многообразны цели, которые люди преследуют. Как в природе ничего не происходит без причины, так в человеческой практике ничего не происходит без цели. И как причины сцепляются между собой, образуя закономерные целостности, так и цели стянуты в упорядоченные цепи. Мир целей организован таким образом, что он предполагает наличие последней цели. С этого положения, которым открывается «Никомахова этика» Аристотеля, собственно и начинается этика как наука. Аристотель рассуждает так: разные цели связаны между собой таким образом, что менее общие и важные цели подчиняются более общим и важным. То, что является целью, затем становится средством по отношению к другой цели, та, в свою очередь, оказывается средством по отношению к другой цели и т. д. В результате складывается иерархия целей, которая должна закончиться последней целью, ибо в противном случае образуется дурная бесконечность и не может быть запущен ме-

* Декарт Р. Указ. соч. Ч. I. С. 256.

ханизм целесообразной деятельности. Последняя цель характеризуется тем, что она является целью как таковой и никогда не может быть низведена до уровня средства. По отношению к ней уже невозможен вопрос «для чего?» Не она для чего-то, а напротив, все остальные цели — для нее. Она представляет собой цель целей, составляет конечную и всеобщую основу всех прочих целей. Последняя цель есть высшее благо, добро, то наилучшее, на что, в конечном счете, направлена человеческая деятельность. Высшее благо в качестве предмета этики претендует на то, чтобы быть истинным благом. Оно характеризуется теми же признаками абсолютности, безусловности, несомненности, ясности, самоочевидности, которыми описывается и истина истин гносеологии, составляющая основу познавательного образа мира.

Этика поэтому считается практической философией: она в сфере деятельности выполняет функцию, аналогичную той, которую теоретическая философия выполняет в области познания. Если теоретическая философия ищет истину, которая была бы добром, то практическая философия ищет добро, которое было бы истинным, понимая под этим добро в абсолютном, несомненном, безусловном значении данного понятия.

Идея высшего блага как абсолютного добра, завершенности всех желаний, той сверхцели, которая маячит за всеми прочими целями и придает им субъектное единство, делая их целями данного субъекта, не является выдумкой философов. Она выражает логику самой нравственности, ее место в сознании личности и общества. Как бы ни разнообразилось конкретное наполнение нравственных понятий (добра, совести, справедливости и др.), в разные эпохи и в разных культурах они имеют между собой то общее, что рассматривается как высшая санкция человеческой легитимности действий. Нравственная квалификация действий — это их последний суд. Последний суд и в глазах тех, кто совершает действия, и в глазах окружающих. Поэтому, между прочим, зло всегда облекается в личину добра, и еще не было на земле насильников, которые не боролись бы за справедливость, достоинство, веру. И по этой же причине не

нашлось таких радикальных критиков морали, которые, отрицая ее, не скатились бы сами на моральные позиции. Именно эта особенность нравственности, ее абсолютистские притязания доставляют этике наибольшие трудности. Ибо речь идет не просто о том, чтобы трансформировать знания в цели и включить их в решение, а о том, чтобы найти такие знания и трансформировать их в такие цели, которые имели бы абсолютный смысл, стали основополагающими для целесообразной деятельности как таковой. Невозможность устраниваться от этой задачи и ее невероятная сложность в значительной степени объясняют оппортунизм европейской этики, которая постоянно пыталась убежать от самой себя. Многие столетия она пыталась спрятаться за теологию. В Новое время она стремилась найти прибежище в науке, чаще всего в биологии, в социальном активизме, а то, случалось, и вовсе склонялась к суициду. Но лучшие ее страницы связаны со стремлением дать адекватный и прямой ответ на вызов нравственности, найти рациональное объяснение ее абсолютистских притязаний, а не интерпретировать их как иллюзию, обман и т. д. Я попытаюсь остановиться на нескольких, с моей точки зрения, наиболее важных ее страницах.

4

Первая из них, как уже упоминалось, связана с именем Аристотеля.

Аристотель получил в наследство этический рационализм Сократа, согласно которому добродетель есть знание. Сократ рассуждал так: все люди стремятся к добродетели, ибо добродетель, по общему признанию, представляет собой наилучшее для человека. И если, тем не менее, они таковыми не являются, то только потому, что не знают, в чем заключается добродетель, и следуют ложным суждениям. Они не могут сделать правильный выбор, потому что не знают, какой выбор является правильным. И Сократ наметил в качестве философской перспективы познание добродетели. Аристотель выдвинул против Сократа два возражения. Во-первых, добродетель не есть исключитель-

но род знания, в ней имеется также иррациональная составляющая*. Будучи качеством души, она возникает на стыке и в процессе взаимодействия обеих ее частей: разумной и неразумной. Добродетель представляет собой такое качество взаимодействия этих частей, когда разум господствует, а неразумная часть следует ее указаниям, подобно тому, как сын слушает отца. Во-вторых, и это, пожалуй, еще более важный момент, если бы даже добродетель была автономна от неразумных оснований души, то ее познание само по себе не могло бы сделать людей нравственно добродетельными**. В этике, согласно Аристотелю, нас интересует, не что такое добродетель вообще, а что такое добродетель в каждом конкретном случае. Этика имеет дело не с понятиями, а с поступками. Ее основная проблема — не что такое добродетель, а как стать добродетельным.

Аристотель, разумеется, не ставит под сомнение задачу познания добродетели. Значительная часть его этического исследования посвящена как раз ответу на вопрос о том, что такое нравственная добродетель. Однако особенность доступного нам знания в данном случае состоит в том, что оно обозначает истину «приблизительно и в общих чертах» [EN. 1094 в] и само по себе не может гарантировать совершение добродетельных поступков. Более того, определения добродетели фиксируют их неопределенность. Так, характеризуя добродетель как середину между двумя порочными крайностями, Аристотель подчеркивает, что она является разной для разных добродетелей и разной для разных индивидов. И нахождение середины в каждом случае — это особое искусство и индивидуальный акт***. Далее, другим важным

* «Отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет внеразумную часть души, а вместе с нею и страсть, и нрав» [ММ, 1182 а] (*Аристотель*. Сочинения : в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 297).

** «Сократ неправильно отождествлял добродетели с науками... В науках знание, в чем состоит наука, совпадает с владением ею. Кто знает врачебную науку, тот уже и врач; так же и с остальными науками. Но с добродетелями — иначе: если кто знает, в чем состоит справедливость, от этого он еще не стал сразу справедливым; то же и с другими добродетелями» [ММ, 1183 в] (*Аристотель*. Указ. соч. С. 300).

*** «Добродетель есть сознательно избираемый склад души, состоящий в обладании серединой относительно к нам» [EN, 1107 а, 1109 а] (*Аристотель*. Указ. соч. С. 87, 92).

признаком добродетельных поступков является их намеренный характер, заключающийся в том, что индивид руководствуется правильными суждениями. А это, в свою очередь, зависит от неразумной части души, от того, противостоят ли аффекты голосу разума или нет*.

Соответственно добродетель — не совокупность знаний, а определенный устой, навык, привычное состояние души, складывающееся в результате и в процессе совершения добродетельных поступков. Про добродетельные же поступки мы не можем сказать ничего сверх того, что это совершенные поступки, ценные сами по себе и совершаемые исключительно в силу того, что они добродетельны. Не существует каких-то общих, объективно удостоверяемых признаков, по наличию или отсутствию которых можно было бы сортировать поступки на добродетельные или порочные. Поступки всегда индивидуальны, так как совершаются в конкретных обстоятельствах и являются поступками конкретных индивидов. В поступках нет установленных правил. Мерой и правилом здесь является сам добродетельный человек. В итоге Аристотель приходит к выводу, что добродетельными являются поступки, которые совершает добродетельный человек. А добродетельным человеком является тот, кто совершает добродетельные поступки**.

Когда Аристотель говорит, что цель этики — «не познание, а поступки» [EN, 1095 a], то это означает, что в отличие от познания добродетель не отражает реальность, а создает, совершенствует ее. Она связана не со знаниями, которые говорят о том, что собой представляет мир, а с идеалом, который говорит о том, каким человек хочет его сделать. Добродетельные поступки, конечно, сопряжены со знаниями, которые необходимы, чтобы рас-

* «Согласно правильному рассуждению поступают тогда, когда в неразумная часть души не мешает энергиям ее разумной части» [MM, 1208 a] (*Аристотель*. Указ. соч. С. 360).

** «Поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто (просто) совершает такие (поступки), но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» [EN, 1105 b] (*Аристотель*. Указ. соч. С. 83).

считать их ход и возможные следствия. Но не они определяют их добродетельность. Последняя зависит от присущего индивиду сознания ценности добродетельного поведения, его глубинной установки на то, чтобы быть добродетельным*. Итак, этика имеет дело с добродетельными поступками. Поступки — это последняя данность, до которой доходит разум на пути движения к частному. Они представляют собой другую крайность по сравнению с первыми определениями, до которых доходит разум на пути к общему. Добродетельность поступков постигается уже чувством, но не обычным чувством, которым постигаются чувственные предметы, а особым чувством последних данностей**. Это чувство Аристотель тоже называет умом***. Это можно понять так, что, согласно Аристотелю, добродетельные поступки являются тем последним точечным пределом, до которого доходит разум в его практическом аспекте.

* Например, мужество может состоять в том, чтобы перед лицом опасности твердо стоять на своем месте. Иногда же, наоборот, мужество сопряжено с отступлением. Как же узнать, когда надо стоять на месте, а когда надо отходить, маневрировать? Для этого требуется, конечно, анализ конкретной ситуации, но не только. Ведь стоять твердо на месте можно в силу природной ярости. Маневрировать можно в силу опыта. Ни тот, ни другой способ действия нельзя назвать мужественным поступком, хотя в операционном смысле, по внешнему рисунку они с ним совпадают. Для этого им не хватает соответствующего намерения. Мужество предполагает, что человек стоит на месте, если надо стоять, отходит, если надо отходить, по той причине, что он действует безбоязненно, в силу сознания того, что быть мужественным само по себе нравственно прекрасно.

** «Что рассудительность же есть наука, (теперь) ясно, ведь она, как было сказано, имеет дело с последней данностью, потому что таково то, что осуществляется в поступке. Рассудительность, таким образом, противоположна уму, ибо ум имеет дело с (предельно общими) определениями, для которых невозможно суждение, (или обоснование), а рассудительность, напротив, — с последней данностью, для (постижения) которой существует не наука, а чувство, однако не чувство собственных (предметов чувственного восприятия), а такое, благодаря которому (в математике) мы чувствуем, что последнее (ограничение плоскости ломаной линией) — это треугольник, ибо здесь и придется остановиться. Но (хотя) по сравнению с рассудительностью это в большей степени чувство, оно представляет собой все-таки особый вид (чувства)» [EN, 1142 a] (Аристотель. Указ. соч. С. 182).

*** «И ум тоже имеет дело с последними данностями, (последними) в обе стороны, ибо и для первых определений, и для последних данностей существует ум» [EN, 1143 a] (Аристотель. Указ. соч. С. 185).

Аристотель в строгом смысле слова говорит не о добродетельных поступках, а о добродетельности поступков. У него нет особого класса добродетельных поступков, как, например, дела милосердия у христианских моралистов. Добродетельность — определенная качественная характеристика всех поступков. Добродетели и пороки имеют дело с одной и той же предметной средой, отличаясь между собой лишь степенью и качеством овладения ею: пороки представляют собой нарушение меры, недостаток или избыток в страстях и поступках, добродетель — совершенную середину. То, что определяет материю поступка, его успешность, и то, что определяет добродетельность поступка, отличаются между собой: «назначение (человека) выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели; ведь добродетель делает правильной цель, а рассудительность (делает правильным) средства для ее достижения» [EN, 1144 a]*. И успешность поступка, его технические характеристики, и нравственные качества поступка зависят от того, кто его совершает, но в разных отношениях и в разной степени: первое зависит от его знаний, изворотливости, везенья, второе — от добродетельного склада его души. И если успешность поступка имеет объективную основу и может быть внешне удостоверена, то добродетельность поступка порождается и удостоверяется самим субъектом. «Силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: “поскольку такая-то цель и есть наилучшее...””, но что есть (наилучшее), никому, кроме добродетельного, не видно...» [EN, 1144 a]**.

5

Следующая страница связана с именем Канта, который предложил принципиально другое по сравнению с Аристотелем понимание нравственности. Поступок как разумный акт может быть описан с помощью силлогизма, где общей посылкой является его основоположение (принцип), частной посылкой — особые

* Аристотель. Указ. соч. С. 187.

** Там же. С. 188.

обстоятельства, в которых он совершается, выводом — решение или сам поступок в узком смысле слова. Аристотель считал самым существенным в поступке особенные, частные обстоятельства; он дает их описание, выделяя тем самым отдельные добродетели. Его этика пытается охватить поступки в максимально возможной для нее конкретности. Кант же связывает нравственность не с особенной природой поступка, а с его общим основоположением. Моральная ценность поступка, считает он, зависит только от принципа воления.

Далее, если для Аристотеля добродетельность поступков реализуется через их конкретные предметно-обусловленные цели, а моральные мотивы — лишь совершенная форма состояния души, то для Канта моральные измерения поступков и их материя, этика и психология полностью разведены между собой. Они питаются из совершенно разных источников. Критикуя евдемонизм за то, что он сводит побудительные причины добродетелей и пороков к одному разряду, он противопоставляет моральный мотив всем прочим мотивам и соответственно разводит добродетели и пороки по разным предметным сферам.

Средоточием нравственности, по Канту, является нравственный закон, который от всех прочих законов отличается тем, что обладает абсолютной необходимостью и в этом смысле является законом как таковым, воплощает саму идею закона, состоящую в его всеобщности. И этот закон состоит в безусловном требовании к человеку руководствоваться в своих решениях такими субъективными основаниями, которые могли бы быть возведены во всеобщий закон. Речь идет о знаменитом категорическом императиве, который как раз представляет собой нравственный закон в том виде, в каком он дан человеку как несовершенному разумному существу.

Откуда возникает нравственный закон, как он может быть обоснован? Теоретический разум, поскольку он имеет дело с познанием, начинает с созерцания и приходит к основоположениям. Практический же разум, наоборот, начинает с основоположений, поскольку он имеет дело со способностью осуществлять предметы. И нравственный закон есть то основоположение,

которое человек как мыслящее существо находит в себе, в своей воле. Теоретическое применение разума наталкивается на непостижимые предметы и антиномии. В случае практического применения реальность чистого разума доказывается самим фактом того, что он стал практическим, то есть основоположением воли. Так как речь идет о безусловном практическом законе, то обоснование его необходимости означало бы указать условие, которое положено в его основание, но тогда закон уже не был бы безусловным. Чтобы объяснить, как возможен категорический императив, можно только выдвинуть в качестве предположения идею свободы и тем самым истолковать нравственность как причинность из свободы. Нравственность есть автономия воли — и это не только тезис философии, но и убеждение обыденного нравственного сознания. Однако уже следующий шаг, а именно объяснение того, как возникло само предположение о свободе, выводит нас за границы человеческого разума. Самое большее, до чего доходит разум при попытке понять свободу, — это тот же моральный закон, для объяснения которого и вводился постулат свободы. В работе «Основоположение к метафизике нравов» последний параграф называется «О крайней границе всякой практической философии». Границу эту Кант видит в том, что «объяснить... как чистый разум может быть практическим, — дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны»*.

На предельность нравственного закона мы наталкиваемся и при попытке ответить на вопрос, как он может быть реализован. Что касается действительности нравственного закона, то в этом отношении он оказывается неколебимой стеной, очерчивающей предел разумности человеческой воли во всех ее проявлениях. Он воплощается в мотиве долга, который санкционирует только те действия, которые не противоречат категорическому закону. Сам мотив заключается исключительно в уважении к нравственному закону и ничем иным он не может быть ограничен. По своей безусловности долг соразмерен нравственному закону.

* *Кант И.* Сочинения : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 308.

И только он является единственным моральным мотивом. Долг отличается от всех других мотивов и противостоит им всем, какими бы сильными, притягательными они ни были. Он противостоит склонностям вообще и в наиболее чистом виде может быть идентифицирован тогда, когда утверждает себя вопреки склонностям. Это не значит, что склонности в этике Канта находятся под моральным подозрением. Это лишь означает, что моральную санкцию они получают свыше, через сообразность, соответствие долгу. Долг является особым уровнем мотивации, который не соседствует с другими мотивами (максимами) поведения, а вышашается над ними и сопровождает их. Единственная его задача — установить, соответствуют ли намерения индивида и его решения нравственному закону. Другая особенность долга как мотива состоит в том, что он не может быть и, как правило, не бывает единственным мотивом. Возможно, говорит Кант, что в мире не было ни одного поступка, который был бы совершен исключительно ради долга. Долг остается долгом, не теряет в своей красоте и ценности, а может быть, даже приобретает от того, что он не доходит до поступка. Речь даже не о том, что нет особого класса поступков, который был бы предпочтителен по нравственному критерию. Такой класс поступков в логике этики Канта вообще невозможен. Но нет и отдельного примера, про который можно было бы с уверенностью сказать, что поступок мотивирован исключительно долгом*. Кант показал, что разум является чистым в качестве практического. Но остался ли он практическим, став чистым? Если этика Аристотеля, как мы видим, имеет дело с добродетельными поступками, но не находит их общих оснований, то этика Канта имеет своим содержанием нравственный закон и не доходит до поступков. Однако тайна человека как нравственного существа и его задача как мыслящего существа состоит в том, чтобы соединить поступок и закон.

* Вообще следует заметить, что этика Канта лишена каких-либо назидательных примеров, явленных образцов нравственного поведения. Она никого не отлучает от мотива долга, поскольку именно долг позволяет идентифицировать человека как разумное существо и воплощает его нравственное достоинство, но именно по этой причине она не допускает, чтобы кто-либо приватизировал его. Поэтому неудивительно, что у Канта мы не находим апелляции к достойным подражания примерам из реальной жизни, истории.

6

Наконец, еще одна важная страница в интересующей нас теме связана с именем русского мыслителя М. М. Бахтина.

Этика всегда связывала нравственность с индивидуально-ответственным поведением*. Она видела свою задачу в том, чтобы а) обозначить ту область деятельности, которая находится во власти действующего индивида, область его свободы и б) исследовать возможности ее наполнения нравственным содержанием. Бахтин также связывает нравственность с индивидуальной ответственностью, его своеобразие состоит в том, что он отождествляет эти понятия. Нравственность — не определенная характеристика индивидуально-ответственного существования, а само такое существование.

Когда мы говорим об акте деятельности, поступке, в нем надо различать два аспекта: само бытие акта, факт его совершения, и его содержание. Как факт деятельность замкнута на конкретного индивида, является выражением единственной неповторимости его жизни, своим содержанием она развернута в мир, зависит от него. Соответственно этим двум аспектам акта деятельности ответственность за него также является двусторонней: ответственность за его бытие и ответственность за его содержание. Первая ответственность является нравственной, она выражает нравственную сущность человека, вторую ответственность Бахтин называет специальной, она характеризует знания и умения человека. Область специальной ответственности Бахтин называет теоретическим миром, понимая под ним все то, что придает деятельности рационально-осмысленный вид, направляет ее по продуманному, целесообразному руслу.

* Так, Аристотель считал, что от человека, его решения зависят его поступки. От него же зависит, будут ли эти поступки добродетельными или порочными. Задача этики состоит в том, чтобы исследовать, при каких условиях они становятся добродетельными. Канта также интересует область ответственного существования человека. Он считает, что во власти человека находятся только принципы волеия. Человека можно принудить совершить тот или иной поступок, но его нельзя принудить избрать ту или иную цель. Отсюда — задача найти принцип воли, который был бы нравственным законом и обладал абсолютной необходимостью.

Самым важным является не выделение двух аспектов действия и двух видов ответственности, а раскрытие характера их связи, единого плана самого действия как рефлексированного в обе стороны. Исходным, базовым, основным, с точки зрения Бахтина, является сам факт действия или нравственная ответственность. Специальная ответственность вторична, является следствием, приобщенным моментом. Действие становится поступком не в силу того, что оно закономерно, обосновано и так далее, а в силу того, что оно является способом существования, формой участия в бытии того индивида, который совершил эти действия. Место морали там, где все зависит от решения индивида, от его решимости взять на себя риск поступка. Поступок есть форма нравственной ответственности потому, что он не может быть совершен никем, кроме того, кто его совершает, ибо в той точке бытия, в которой имеет место поступок, находится только он.

Решение совершить поступок не зависит от его содержания. Или, как говорит Бахтин, из теоретического мира не существует перехода в мир поступка, из специальной ответственности нельзя вывести нравственную ответственность. Одно дело, какие возможны действия, как они классифицируются по разным критериям, и совсем другое дело, на какие действия решается тот или иной индивид. Из расписания движения поездов нельзя узнать, куда мне ехать и должен ли я куда-нибудь ехать. Из «есть» не следует «должно». Какие совершить действия, куда ехать — это исключительно мое решение, факт моего индивидуального бытия, факт самого бытия в моем индивидуальном выражении. Автономность нравственной ответственности, ее первичность по отношению к специальной ответственности Бахтин выразил в следующем афористическом высказывании: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним». От специальной ответственности перехода к нравственной ответственности не существует. Но обратный переход возможен и обязателен. Нравственная ответственность получает продолжение в специальной ответственности. После того, как принято решение о поступке, дальнейшие действия определяются уже

его содержанием. Когда человек решил, куда ему ехать, он обращается к расписанию поездов и, оставаясь нравственной личностью, становится одновременно пассажиром.

В мире, который является предметом специальной ответственности, — мире познания, общих определений, эстетических образов, общественных норм, властных распоряжений, научных моделей и тому подобного — индивид функционирует как один из многих, как экземпляр серии, как ученый, гражданин, коллега, отдыхающий, зритель, спортсмен и т. д. Он входит в него в отвлеченном единстве, но не в единственности. Человек предстает в своей конкретной единственности благодаря тому, что он включен в бытие, находится там и тогда, где никто и никогда не может находиться, поскольку это место и это время уже заняты. Единственность наличия бытия (Бахтин вводит для этого термин «не-алиби» в бытии) обязывает. Обязывает выбирать, совершать поступок, быть ответственным. Нравственная ответственность — ответственность, от которой нельзя уклониться, ибо человек не может не поступать, и это ответственность, в рамках которой индивид отвечает своим существованием, его качеством и смыслом. Конечно, индивид может пытаться уклониться от того, чтобы принимать решения, как тот лукавый раб из евангельской притчи, который закопал свой талант в землю вместо того, чтобы рискнуть пустить его в оборот, но это уклонение тоже будет решением, только плохим.

Говоря о том, как единственность поступка связана с его единством, как нравственная ответственность за факт поступка связана с его содержанием, Бахтин формулирует следующий тезис-афоризм: «Поступок в его целостности более чем рационален — он ответствен»*. Ответственность, которая совпадает с нравственностью, не является внерациональной, иррациональной, антирациональной. Она более чем рациональна. Она рациональна особой рациональностью — рациональностью самого бытия. Поступок можно только участно пережить, его можно увидеть только изнутри, ибо тот, кто совершает поступок, на-

* Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. 1984. М., 1986. С. 83.

ходится внутри него и поступок есть то, что происходит именно с ним. Взгляд изнутри, когда субъект видит в поступке не то, что он сделал, а самого себя, является единственно возможной точкой зрения на поступок. Поступок совершается раз и навсегда, его нельзя обернуть назад и в этом смысле он безысходен. Ошибку, которую сделал один специалист, может исправить другой. Но дурной поступок, который совершил Иван, Петр уже исправить не может. Любовь, которая связывает меня с одним человеком, не может меня связывать с другим. Поступок впечатывается в бытие личности, становится элементом самой личности. Как факт бытия он абсолютен. Про него нельзя сказать, что он истинен или ложен, его нельзя познать, исследовать, ибо до этого и для этого его надо совершить*.

Таким образом, поступок, по Бахтину, не является результатом знаний и умений, не поддается обобщению, позволяющему поместить его в какой-либо серийный ряд. Он не может быть рационально взвешенным решением**. Поступок выражает,

* Центральную идею Бахтина о поступке как нравственном бытии личности можно наглядно проиллюстрировать, взяв за основу известное высказывание Аристотеля о том, что человек является началом поступка, как отец началом ребенка. Во-первых, ребенок есть поступок отца. Он представляет собой изменение в самом бытии, бытии отца и бытии в целом. Такова природа всякого поступка, он меняет саму жизнь того, кто поступает. Во-вторых, поступок есть нечто столь же серьезное, неотвратимое, роковое, вечное и беспокойное, как ребенок. Человек не может отказаться от поступка, отделить себя от него, как отец не может отделить себя от сына, ибо даже, например, отказавшись от него, он оказывается привязан к нему более глубоко и трагично, чем до того, как он отказался. В-третьих, основанием (причиной) поступка, без которого никогда не состоялся бы сам поступок в его единственности, является совершивший его индивид, как и решающей причиной ребенка является его отец. Как отец не может сказать, что не только он виновен в появлении ребенка, так и нравственный субъект не может сказать, что не только он виновен в совершении поступка. Они не могут этого сказать, если будут смотреть на поступок изнутри.

** Эта мысль о морали как таком пределе рациональности, который представляет собой переход в сверхрациональную сферу, высказывалась и до Бахтина философами, которые связывали мораль с разумной сущностью человека, хотя они и не придавали ей концептуального значения. Мы уже ссылались на высказывание Аристотеля, называвшего добродетельность поступка последней данностью, которая постигается не наукой, а чувством, притом особого рода чувством, аналогичным математическому чувству. Интересным в этом плане является также следующее рассуждение Канта. Если бы, говорит Кант,

воплощает, впечатывает в бытие саму личность. Он более чем рационален, так как рациональность является одним из моментов личности, хотя сам этот момент в процессе совершения поступка не выявлен в качестве причины. Поступок настолько не рационален, насколько бытие предшествует познанию и насколько бытие в единственности своего проявления не может быть предметом знания. Для того чтобы сформулировать самое простое предложение «Жучка есть собака», надо иметь, во-первых, Жучку и, во-вторых, хотя бы еще одну собаку, например Шарика.

Возникает вопрос: как быть с нравственными понятиями, нормами, этическими знаниями, для чего-то же они существуют? Согласно Бахтину, они относятся к миру теории, входят в сферу специальной ответственности. Это значит, что непосредственно они не участвуют в производстве поступка. Как из понятия вещи нельзя вывести бытие вещи, так из нравственной нормы нельзя вывести поступок. Нравственные знания и навыки, как и любые другие знания и навыки, подключаются к поступку *post factum*, уже после того, как он состоялся. Все происходит так, как во время первого творения: Бог сначала создает небо, землю, свет и только потом видит, что это хорошо. Бог творил по Бахтину. Или Бахтин воспроизвел логику Творения.

Бахтин не рассматривает вопрос о роли моральной рациональности. Исходя из того, что она является вторичным, приобщенным моментом по отношению к поступку, можно предположить: ее задача заключается в том, чтобы вписать поступок в моральные представления и самого действующего индивида, и окружающих. общества, прежде всего оценить его по критерию добра и зла.(что-то пропущено?) Подобно тому, как индивид мобилизует специальные знания и навыки, чтобы поступок был наиболее эффективным, так он мобилизует этические знания

мы могли проследить все внешние и внутренние побудительные силы человека, то это позволило бы предсказать его будущее поведение с точностью лунных и солнечных затмений. Но если бы мы обладали аналогичной способностью интеллектуального созерцания, то в поисках корней нравственного закона мы бы пришли к «спонтанности субъекта как вещи самой по себе» (Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. Т. 4 (1). С. 42).

и навыки, чтобы поступок хорошо выглядел в его собственных глазах и глазах окружающих. Родитель, решивший отшлепать своего непослушного сына (а решение это он принимает на свой страх и риск, ибо никакая педагогика и психология не могут ему сказать, стоит ли ему это делать или нет, и принимает он его, совсем не ведая, что из этого получится), должен уже после этого решить, как ему это лучше сделать (чем воспользоваться, по какому месту шлепнуть и т. д.), а также представить в своих глазах и в глазах окружающих как благо для сына. Оставляя в стороне анализ роли моральной теории (понятий и норм морального сознания в его повседневном варианте, а также этических знаний), констатируя лишь, что роль эта является противоречивой, часто деструктивной по отношению к самой морали, следует отметить один момент, который является исключительно важным в плане рассматриваемой нами темы.

7

Нравственные нормы, составляющие основу нравственного сознания, подразделяются на предписания, говорящие о том, что надо (должно, достойно) делать, и запреты, говорящие о том, чего делать не надо. Между ними есть одно существенное различие. Тезис, согласно которому из моральной нормы нельзя вывести моральный поступок, относится в строгом смысле слова только к нормам-предписаниям. Из требования любить ближнего не ясно, что делать прохожему, у которого нищий просит подаяние. Из требования любить родину нельзя заключить, стоит ли государству обзаводиться атомным оружием или нет. Обязанность заботиться о детях не дает ответ на вопрос, стоит ли быть по отношению к ним строгим или нет. И так применительно к любому предписанию, которое имеет моральный статус: оно оказывается слишком абстрактным для того, чтобы быть достаточным основанием для конкретного действия. Иное дело — нормы-запреты. Они имеют прямое действие и в своем практическом применении однозначны. Одним из устоев Пифагорейского союза было требование не есть бобовых. Они его свято соблюдали и вопроса

о том, что и как надо делать правоверному пифагорейцу, чтобы следовать этому запрету, не возникло. То же самое относится ко всем нравственно санкционированным запретам, в том числе и к таким фундаментальным и широким в своем охвате, как «Не убий» и «Не лги». Соблюдение последних, каким бы трудным оно ни было, имеет две особенности: а) оно легко, со 100%-ной надежностью удостоверяется и б) целиком, тоже на 100 % зависит от воли, решимости личности следовать им. В этом смысле нравственные запреты обладают той безусловностью, абсолютностью, которая является идентифицирующим признаком нравственности. Они представляют собой то самое знание добродетели, которое искал Сократ и сам факт наличия которого гарантировал добродетельность личности. Ведь, если человек убежден в нравственной сущности запрета, если он знает, что его надо безусловно соблюдать, то ничто, никакие внешние обстоятельства, точно так же, как и никакие собственные аффекты, не могут помешать ему следовать им. Следование нравственным запретам является одновременно чистым случаем долга, ибо им следует не тот, кто вообще не делает того, что предписано не делать соответствующим запретом, а тот, кто не делает этого в ситуации соблазна, вопреки желаниям и обстоятельствам. Здесь мы имеем дело также с несомненным случаем индивидуальной нравственной ответственности, так как решимость следовать запретам является единственным, достаточным и исчерпывающим условием следования им.

Запреты, рассмотренные в их нравственно обязывающем значении, позволяют конкретизировать идею о нравственности как пределе рациональности. Нравственность, как уже подчеркивалось, связана с ситуациями выбора, ход и исход которых не поддается рационально взвешенному расчету. Она представляет собой готовность личности принять на себя риск неопределенности, броситься в пучину незнания. Нравственное решение совпадает с решимостью действовать в соответствии с собственным решением только потому, что оно является собственным, игнорируя все предостерегающие голоса благоразумия. При этом оно является вполне осознанным, но осознанным каким-то особым

сознанием, которое Аристотель называл «оком души», Кант — «спонтанностью вещи самой по себе», Бахтин — «нудительной обязательностью». Нравственные запреты суть именно такого рода решения. Они выражают решимость личности, принявшей их и идентифицирующей себя с ними, не совершать определенных поступков во что бы это ей не стало. Не делая этого (не поддаваясь искушению мести, лжи и т. д.), она, конечно, знает, чего она не делает. Но она не делает этого не потому, что знает, — напротив: она знает, потому что решила не делать. Нравственные запреты не могут быть обоснованы, иначе они не были бы нравственными. Пифагорейцы не могли сказать, почему нельзя есть бобовых, моралисты не могут ответить на вопрос, почему не надо никогда убивать и лгать, по крайней мере, они не могут сделать этого на эпистемологически приемлемом уровне; и мы знаем, что многие в древности не соглашались с пифагорейцами и ели бобовые за милую душу, точно так же многие в наши дни не соглашались с моралистами и доказывают, что в каких-то случаях убивать и лгать не только можно, но и необходимо. Однако и пифагорейцы, и моралисты принимают свои запреты, как если бы они были не просто истинами, а истинами истин, первыми, священными истинами. Их решимость следовать запретам — не следствие истинности последних, напротив, истинность запретов — следствие их решимости безусловно следовать им.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРИКЛАДНОЙ ЭТИКЕ*

Вопрос о том, что такое прикладная этика, обычно обсуждается в ее сопоставлении с теоретической этикой. Такой ход мыслей сам по себе является естественным, ибо задается видовым определением «прикладная». И его, по крайней мере в качестве исходного пункта рассуждений, следует признать вполне правомерным. Однако при осмыслении вопроса о структуре этического знания, соотношении в ней теоретического и прикладного уровней, следует иметь в виду, что этика изначально и по сути является практической наукой. Она имеет дело с практикой, является моментом последней, а именно, ее содержанием является не то, что существует, а то, что может и должно существовать благодаря нам, нашим поступкам, поведению, нашим ответственным и сознательным усилиям. С этикой мы имеем дело не тогда, когда мы хотим что-то узнать, а тогда, когда мы хотим что-то сделать — хотим стать лучше. Этика сверх того, что она есть

* Опубликовано: Общепрофессиональная этика / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова // Ведомости НИИПЭ. Тюмень, 2004. Вып. 25. С. 148–149.

наука практическая, является также наукой философской, так как она рассматривает поступки, поведение человека с точки зрения их основополагающих принципов, общего смысла жизни. Наконец, она есть точка, в которой философия соединяется с практикой. Ее поэтому справедливо называют практической философией. Это значит, что философия свой взгляд на мир доводит до формулирования программы жизни и через них, через этико-нормативные программы и модели поведения, непосредственно внедряется в практику, становится интересной и нужной людям. Например, характеризуя те или иные поведенческие установки, мы говорим о стоическом отношении к трудностям, утилитарном подходе к жизни. Откуда взялись такие определения? Из соответствующих этических идеалов, которые складывались в одном случае в рамках стоической философии, в другом — в философии утилитаризма.

Этика в собственном смысле слова есть учение о том, как поступать, вести себя, как и для чего жить. Поступок как основополагающая единица этически санкционируемого сознательно, индивидуально-ответственного существования может быть представлен в виде силлогизма. В нем в качестве общей посылки выступают норма, правило, основоположение, заключенный в поступке целевой смысл, в качестве частной посылки — особенные условия, в которых он совершается, а в качестве вывода — принимаемое действующим индивидом решение или сам поступок в строгом смысле слова. В зависимости от того, как составлялись акценты в поступке — силлогизме, складывались различные исторические разновидности этики. В древности преимущественное внимание уделялось особенным, частным обстоятельствам поступков, что получило отражение в аристотелевской версии практической философии как учении о добродетелях. В Новое время преимущественное внимание (и в историческом опыте, и в теории) уделялось общим нормам, правилам, которым подчиняются поступки. Кульминацией такого понимания стала практическая философия Канта с ее сосредоточенностью на основном нравственном законе, универсальной этической формуле поведения. Прикладная этика акцентирует

внимание на поступке как индивидуализированном, каждый раз единственным акте.

Прикладную этику поступок интересует не с точки зрения его универсальной основы, которая задается общими моральными принципами, и не с точки зрения частных обстоятельств, которые фиксируются в привычных для соответствующих ситуаций поведенческих схемах, а с точки зрения его индивидуального облика, который принципиально не поддается расчету. О том, что нравственный поступок не может быть предварительно просчитан в своих возможных следствиях, и что он совершается в силу решения совершить его, что он всегда представляет собой опыт над тем, кто его совершает, было известно давно. Однако этот аспект поступка никогда до прикладной этики не становился предметом концентрированной общественной воли и целенаправленных интеллектуальных усилий. Можно поэтому предположить, что с прикладной этикой начинается новый этап этики, понятой в качестве практической философии.

Рассматривая прикладную этику в самом общем и кратком энциклопедически-словарном варианте, можно сказать, что это — область знания и поведения, предметом которой являются практические моральные проблемы, имеющие пограничный и открытый характер. Показательные примеры таких проблем — смертная казнь, эвтаназия, трансплантация органов, продажа оружия и др. Они являются пограничными, так как касаются фундаментальных моральных принципов, ценности самой жизни, и открытыми, так как имеют форму дилеммы, каждое из взаимоисключающих решений которой поддается моральной аргументации. Более конкретно этико-прикладные проблемы характеризуются следующими признаками.

1) Они возникают в публичных сферах жизни, предполагающих и требующих кодифицированного (юридического, административного, профессионального) регулирования и контроля, в зонах институционального поведения, где поступки по определению имеют осознанный и общественно вменяемый характер. Это такие проблемы, судьба которых решающим образом зависит от сознательно выраженной воли общества, воплощен-

ной в соответствующей институциональной организации жизни. Например, в результате смертной казни погибает значительно меньше людей, чем от семейных ссор и уличных драк, тем не менее именно она, а не семейные ссоры и уличные драки, является предметом прикладной этики, так как в этом случае речь идет о сознательной, дефинитивно выраженной воле общества, целенаправленном акте государства.

2) Для решения этих проблем недостаточно одной доброй воли, нравственной решимости, плюс к этому требуется еще профессиональная строгость суждений. Здесь моральная обоснованность выбора теснейшим образом сопряжена с адекватным знанием предмета выбора. Нельзя, например, выработать нравственно взвешенное отношение к трансплантации органов без ответа на вопрос о медицинских критериях человеческой жизни.

3) По вопросу их нравственной квалификации среди специалистов и в общественном мнении господствуют противоположные по существу, но соразмерные по удельному весу и общественному статусу позиции. Так, точки зрения в пользу эвтаназии и против нее одинаково апеллируют к этической категории милосердия, претендуют на истинность и легальность.

4) Они не могут быть решены в рамках казуистического метода, хотя и имеют казусный характер; они являются открытыми не потому, что не найдено логически безупречного обоснования, а потому, что не имеют его, они всегда единичны и требуют каждый раз частных, одноразовых решений. Здесь уместна аналогия с юридической практикой, где самые совершенные законы не освобождают от суда, призванного специально удостоверять, конкретно исследовать каждый случай их нарушения.

5) Способ принятия решений здесь также (продолжая аналогию с судом) является публичным, процессуально оформленным, чаще всего он осуществляется через особые этические комитеты, в которых представлена вся совокупность относящихся к делу интересов и компетенций. В случае этико-прикладных проблем как бы выносятся наружу тот выявленный еще Аристотелем внутривличностный механизм рационального взвешивания

и борьбы мотивов, который предшествует принятию нравственно вменяемого решения. Правда, одновременно с этим размывается (деперсонализируется) ответственность за решение, и оно отчасти теряет нравственное качество.

Характеристика проблем прикладной этики как открытых вызывает неслучайную ассоциацию с открытым обществом. Эти проблемы конституируются и получают адекватное выражение в открытом обществе, поскольку ему свойственны мировоззренческий плюрализм, веротерпимость. Они являются открытыми именно в масштабе общества; отдельные индивиды или группы людей, как правило, имеют относительно этих проблем совершенно определенные и однозначные суждения. Другая специфическая черта открытого общества как наиболее благоприятной среды для развития прикладной этики состоит в том, что оно гарантирует и постоянно расширяет права человека, с акцентированным пристрастием оберегая их в тех случаях, когда индивид принадлежит к разного рода меньшинствам. В данном случае существенно важно то, что каждая личность сама по себе, без опосредствующих связей с особыми общностями (сословием, этногруппой, профессией и т. д.) и независимо от своей полезности, признается самоценной, пользуется в этом качестве определенными общественными и государственными гарантиями. Еще одним фактором, способствующим прикладной этике, является необычайный прогресс познания, проникающий в интимные, личностно-образующие глубины жизни, а также развитие универсальных и дорогостоящих техник и технологий, каждый случай применения которых становится общественно значимым событием, сопряженным с большим риском (генная инженерия, использование атомной энергии и т. п.).

Моральные вопросы, имеющие этико-прикладной характер, возникают в разнообразных сферах практической деятельности. Соответственно прикладная этика существует как собирательное обозначение совокупности многих конкретных прикладных этик — биоэтики, экологической этики, этики хозяйствования, политической этики, этики науки и др. Наиболее развитой из них, на примере которой по преимуществу и строятся обобщен-

ния о прикладной этике, является биоэтика (биомедицинская этика). Вопрос о научном и практическом статусе конкретных видов прикладной этики не имеет на сегодняшний день однозначного решения. Очевидно, что они не являются частями, разделами этики как науки о морали, они в такой же и даже, быть может, в большей мере принадлежат соответствующим специальным областям знания: биомедицинская этика — биологии и медицине, этика науки — науковедению и т. д. Прикладная этика представляет собой новую, внутри себя многообразную область знания и общественной практики, возникающую на стыке этики и других конкретных форм научно-практической деятельности.

Вопрос о предмете прикладной этики, ее соотношении с этикой в традиционном значении термина остается предметом споров среди специалистов. Различные мнения об этом могут быть сгруппированы в четыре позиции: прикладная этика является приложением этической теории к практике и восходит своими истоками к античной древности; представляет собой новейший вариант профессиональной этики; выступает как совокупность особого рода практических моральных вопросов современности; может быть интерпретирована как новая стадия развития этики, характеризующаяся тем, что теория морали прямо смыкается с нравственной практикой общества. Несомненным, однако, является то, что прикладная этика — одна из самых активных точек роста этических знаний и накопления морального опыта.

Мне ближе четвертая из обозначенных выше позиций, согласно которой прикладная этика — не часть этики, касающаяся ее «приложения», а особая ее стадия. Если исходить из уже упоминавшейся и широко принятой в литературе сопряженности между этической теорией и прикладной этикой, то вторую можно считать приложением первой не больше, чем первую — выражением и продолжением второй. Профессорами В. И. Бакштановским и Ю. В. Согомоновым в рамках развиваемой ими концепции прикладной этики высказана мысль, что прикладную этику не совсем корректно сопоставлять с теоретической этикой, так как в ней также есть своя теория. Они считают

предпочтительным сопоставлять ее с фундаментальным знанием, которое, для того чтобы стать прикладным, должно быть определенным образом трансформировано. Такой поворот мысли мне представляется в высшей степени интересным; он позволяет точнее, чем это обычно принято, обозначить специфику прикладной этики. Прежде чем высказать по этому вопросу несколько более конкретных соображений, необходимо сделать ряд уточнений, касающихся самих терминов.

Мораль, как всем хорошо известно, трудно определить; она до такой степени не поддается логически строгому структурированию, что некоторые авторы видят в этом даже ее специфику: мол, именно многозначность морали, ее способность быть интерпретированной на разный лад определяет ее особое место в культуре как некоего сцепляющего начала, общей точки отсчета, к которой могут апеллировать люди независимо от содержательного различия их целей. Эта не уместяющаяся в принятые рамки диффузность данного феномена усиливается наличием двух, а в случае русской культуры — трех терминов для его обозначения: «этика», «мораль», «нравственность». Усилия философов развести их хотя бы таким образом, чтобы термин «этика» закрепить за наукой (исследовательской традицией), а термины «мораль» и «нравственность» — за той реальностью, которая составляет ее предмет, разбиваются о своевольную стихию человеческой практики, которая не желает в данном случае ни отрывать действие от размышления, ни тем более отдавать последнее на откуп ученому сословию. Прекрасное свидетельство и оправданность этого — прикладная этика, где термин «этика» имеет смысл, приближающийся к моральной теории, но в первую очередь употребляется для обозначения определенного фрагмента самой моральной реальности. Прикладная этика представляет собой не вторичную рефлекссию, а первичный моральный опыт — сознательный, осознанный, даже теоретически насыщенный, но тем не менее первичный опыт, который уже потом, после того, как он дан, становится предметом философских и иных специализированных обобщений. Поэтому, когда Бакштановский и Согомонов говорят об этико-прикладном *знании*

в его соотнесенности с фундаментальным *знанием*, то надо полагать, что они имеют в виду разные уровни самого морального сознания. В частности, под фундаментальным знанием в этом случае подразумеваются не философские концепты, а основоположения (принципы) самой морали — то, что составляет общую посылку в силлогизме поступка. Речь, следовательно, идет о соотношении, связи конкретных моральных решений с общими моральными принципами. Прикладная этика представляет собой особый тип или, если рассуждать в историческом разрезе, особую стадию такой связи. Что представляет собой этот тип (стадия) связи?

Я попытаюсь высказать несколько не всегда акцентируемых в нашей литературе соображений по этому вопросу через сопоставление прикладной этики (на примере биоэтики) с профессиональной этикой (на примере этики врача). В понимании профессиональной этики среди специалистов тоже нет единства мнений. Делая и в этом случае необходимые для ответственного рассуждения оговорки, также будем рассматривать профессиональную этику в сопряжении с общей моралью (фундаментальными принципами морали). Профессиональная этика представляет собой конкретизацию общей морали применительно к специфике профессии и занимается главным образом нормами, правилами поведения. В ней можно зафиксировать по крайней мере два признака, которые, разумеется, не являются исчерпывающими, но тем не менее вполне специфичны для нее и, самое главное, бесспорны в своей очевидности. Профессиональная этика, во-первых, учреждает соответствующую профессию в качестве нормозадающей этической инстанции и, во-вторых, описывает те исключения (отступления) от общих моральных принципов, которые диктуются логикой профессии и в конкретном профессиональном контексте воспринимаются не как отступления, а как адекватное выражение духа самих этих принципов.

Особое место морали в человеческой культуре как ее исходной основы и высшего критерия оценки среди всего прочего обнаруживается также в способе, каким она в ней явлена и аргументирована. Считается, что моральные принципы представляют собой

изначально-безусловное воплощение правды жизни. Их происхождение чаще всего окутано легендами, свидетельствующими об их единственности и бесспорности. В этом отношении самой показательной является иудео-христианская версия, согласно которой моральные заповеди даны самим Богом. Врачебная этика направлена на то, чтобы правду и таинство морали, заключенный в ней высший смысл перенести на врачебную деятельность. Врачебная деятельность возвышается до уровня миссии, служения; речь идет не просто о том, что от врача требуются самоотверженность и другие моральные качества, а самой его деятельности придается нравственный статус, как если бы это была не просто профессиональная работа, а еще и некое священнодействие. Она сама по себе рассматривается в качестве нравственно ценной. Врачебная этика исходит из презумпции, согласно которой адекватное поведение в рамках врачебной деятельности не может не быть нравственным. Отсюда — претензия на особый статус, что выражается в профессионально-сословном корпоративизме по отношению ко всему обществу и в патернализме по отношению к больным. Отсюда — клятва, призванная зафиксировать и одновременно придать этой деятельности святость. Не случайными внешними факторами, а существом дела определяется тот факт, что клятва Гиппократова, являющаяся источником и нормативным ядром врачебной этики, начинается словами «клянусь врачом Аполлоном, Асклепием, Гигиеей и Панакеей, а также всеми богами и богинями...» И если в современных клятвах врачей нет таких или аналогичных ссылок, то это говорит только о том, что они в этом пункте не соответствуют понятию клятвы.

Этическая институционализация врачебной деятельности не ограничивается тем, что в ее рамках конкретизируются общие моральные принципы, как, например, в той же клятве Гиппократова, устанавливающей запрет не вообще на прелюбодеяние, а на прелюбодеяние с больными. Она доходит до того, что санкционируются отступления от общих принципов, если это признается целесообразным с традиционной точки зрения. В этом смысле врачебная деятельность — не просто посредствующее

звено между общей моралью и конкретными решениями. Она оказывается уже источником морали. Врачебная этика до недавнего времени исходила из того, что врач должен скрывать смертельный диагноз от больного, оправдывая это интересами последнего. Данное отступление от принципа «не лги» явно не ставило под сомнение его безусловность вообще, но тем не менее по сути было таковым. Здесь речь идет не просто о некоей особенности профессионального этоса, а об особом образе самой морали. Требование «не лги» представляет собой такой моральный принцип, который в известном смысле тождествен самой морали. Обосновывая право отступления от него и делегируя это право врачу, врачебная этика соединяет мораль и профессию (врачебную деятельность) столь полно, что последняя не только воплощает мораль, но еще и порождает ее.

Прикладная этика в отличие от профессиональной занимается общезначимыми проблемами (а не профессиональным поведением) и рассматривает конкретные моральные ситуации (а не нормы). Рассматривая биоэтику в качестве ее типичного случая, следует сказать, что последняя а) отменяет нравственную автономию профессии в пользу автономии личности — освобождает больного от этически аргументированного патернализма врача, вообще лишает деятельность последнего особого возвышающего ее ореола, а тем самым и каких-либо особых оснований, дающих моральное преимущество; б) доводит автономию личности до пределов, которые не снились самому Канту, до права принимать решения относительно жизни и смерти (правда, пока своей собственной).

В рамках биоэтики отношения больного и врача трансформируются в отношения личности и общества. Благодаря принципу информированного согласия человек в ситуации болезни становится таким же полномочным субъектом ответственного выбора, как и в других ситуациях морально значимых решений, а врач оказывается ассистентом, мнение которого является одним из оснований его выбора. Врачебная деятельность в рамках биоэтики уже не замыкается корпоративно-профессиональными интересами, а рассматривается в широком контексте экономических

и общественных отношений, в рамках прямых социальных обязанностей государства перед гражданами. Врачебная этика в ее традиционно-профессиональном варианте была нацелена на то, чтобы обозначить исключения из общей морали, которые обусловлены своеобразием профессии и оправданы в ее рамках. Биоэтика в отличие от нее элиминирует специфику ситуации болезни таким образом, чтобы она даже в своих крайних проявлениях, которые по преимуществу и интересуют биоэтику, не препятствовала индивиду оставаться нравственно-автономным субъектом.

Моисей, первый и великий учитель морали, резюмируя переданные через него народу Израиля заповеди Бога, говорил: «Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» [Втор. 30, 15]. Прикладная этика признает тождество жизни и добра, смерти и зла. Но она считает (и, пожалуй, на концептуальном и общественно признанном уровне впервые считает), что эта абсолютная граница не предзадана и устанавливать ее для себя — суверенное право каждой личности. Именно так можно интерпретировать развернувшиеся в рамках биоэтической практики и теории дискуссии об эвтаназии, границе жизни и смерти, аборте и т. д. В них релятивируется норма «Не убий», являющаяся прямым нормативно конкретизированным синонимом морали. Теперь уже не эта норма является нравственной границей, а решение личности относительно нее. Отступление от нее допускались и раньше, но именно как отступления, которые к тому же интерпретировались как вынужденное зло. Здесь же, в рамках биоэтики, в частности в случае эвтаназии, речь идет о том, что может быть нравственно санкционировано само решение индивида об убийстве (правда, только применительно к самому себе, но ведь все моральные решения имеют ту особенность, что они обращены на того, кто принимает эти решения, что в них и через них индивид ставит на кон самого себя). Тем самым вековечный спор между этическим абсолютизмом (универсализмом) и этическим релятивизмом, который в другой формулировке выступает как дилемма: «Человек для морали или мораль для человека», решается в рамках биоэтики в пользу второго.

Высказанные выше соображения при всей их краткости и фрагментарности позволяют заключить, что прикладная этика находится на основной линии эволюции моральной практики и этической теории. Если даже предположение о том, что она представляет собой современную форму этики, является преувеличением, то одно тем не менее несомненно: она заслуживает более пристального внимания и более почетного места, чем ей отводится в современных систематизациях этики, в которых она, как правило, загнана в конец, в последние главы.

ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА — РАЗВЕ ОНА САМА НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ПРАКТИКОЙ?*

1. Вопрос о каналах и способах связи прикладной этики с практикой не является очевидным в своей правомерности. Он требовал бы объяснения и обоснования даже применительно к философской этике. В самом деле, что мог и должен был бы обозначать вопрос о формах (каналах и способах) связи философской этики с практикой, если она сама есть практическая философия, то есть форма связи философии с практикой? Этика есть категория практики. Она есть таковая в той мере, в какой цель деятельности является существенным элементом самой деятельности. Ведь этика исследует высшую цель, смысловую основу человеческой деятельности, чтобы определить ее истинный ценностный порядок и те поступки индивидов, которые этот порядок реализуют. Она говорит человеку не о том, что существует в мире и в чем он зависит от мира, а о том, в чем мир зависит от него и что он должен делать, чтобы придать своему существованию совершенный смысл. В чем состоит этот со-

* Опубликовано: Прикладная этика: КВД практической / под ред. В. И. Бахштановского, Н. Н. Карнаухова // Ведомости НИИПЭ. Тюмень, 2008. Вып. 32. С. 124–135.

вершенный смысл и что надо делать человеку, чтобы стремиться к нему — такова предметная область этики.

Философия вся нацелена на этику — вырабатывает каноны разума и постигает законы природы для того, чтобы выработать программу достойного способа существования. Этика выступает как та форма (канал и способ), в которой философский разум обретает действенность, становится житнетворящей силой, непосредственно переходит в практику. Неслучайно древние рассматривали этику в качестве сердцевины, души философии, если ее всю уподобить человеческому организму.

2. Существует широко распространенное мнение, которое недостойно даже называться ложным, ибо оно настолько поверхностно, исходящее из того, что мысль — не поступок, что можно усвоить программу, но не следовать ей. Словом, утверждается: знать этику и быть этичным — не одно и то же.

Разумеется, мысль и поступок — не одно и то же. В том смысле не одно и то же, что человек может думать одно, а делать другое. Но совсем не в том смысле, будто могут существовать моральные мысли, которые не трансформируются в поступки, или быть поступки, которые не заключают в себе определенную этическую целезаданность. Нельзя забывать: человек действует сознательно в том простом, очевидном, бесспорном смысле, что его действия всегда проходят через голову, опосредованы решениями, которые он принимает. И это в полной мере относится к этическим (моральным) поступкам — они опосредованы соответствующими этическими знаниями и решениями. Весь вопрос в том, что считать этическим знанием — то, которое он реализует своим образом жизни и которое вычитывается из упорядоченного ряда его поступков, или то, которое находится на кончике его языка и не столько задает смысл и направление его поведению, сколько дает его превратное толкование. Ответ на этот вопрос дал еще Сократ, сказав, что добродетель есть знание — положение, которое, будучи краеугольным камнем его учения, является в то же время несомненной этической истиной.

Фактическое знание и этическое знание — разные вещи. Первое фиксирует то, что есть, второе говорит о том, что должно

быть. Первое существует в соотнесенности с реалиями, описанием которых оно является, и достойно называться знанием только в том случае, если соответствует этим реалиям. Второе существует в соотнесенности с человеческими решениями, которые за ним следуют, и достойно называться знанием только в том случае, если эти решения адекватны ему. К слову сказать, известная шутка об орнитологах, которые не летают, призванная оправдать моралистов, которые ведут себя противоположно тому, чему они учат, свидетельствует о том, что не учитывается эта принципиальная разница между знанием естественнонаучным и этическим. В случае этики знать и действовать (или мыслить и быть, если перефразировать знаменитое положение Парменида) есть одно и то же. Выражая эту мысль другими словами: этические утверждения имеют нравственно обязывающий смысл — в противном случае они не являются этическими утверждениями.

3. Этика, понятая как практическая философия, — не философия практики, а практика философии, то есть не философствование по поводу практики, а сама практика в ее философской заданности. Такое понимание этики качественно расширяет ее предметное поле, включая в нее не только то, что традиционно считается моралью — осмысление и выстраивание человеком себя в координатах добра и зла, но и саму деятельность в ее аксиологически взвешенной содержательной определенности. В этику входит не только то, что и как делает индивид, но и ради чего он это делает — она рассматривает личную перспективу индивида в контексте перспективы мира. Философ, для того чтобы решить, что и как ему делать, должен ответить на вопрос, как устроен мир, куда и зачем он движется. Ему важно не просто взять под контроль свою жизнь (это может делать также злодей), но и направить ее в русло, совпадающее с благим смыслом мироздания, усиливающее, умножающее этот смысл. Невозможно понять философский пафос этики, если не видеть в нем кульминацию этического пафоса философии. Данное утверждение совершенно очевидно в случае первых философов (Гераклита, Парменида и др.), в учениях которых принцип бытия

и познания был одновременно принципом долженствования. Оно сохраняет силу и тогда, когда философия расчленяется на различные, достаточно обособленные и самостоятельные части (аспекты): физику, логику, этику. Этика Платона в обоих ее вариантах — и индивидуальном, и социальном — является выражением, продолжением его теории идей, более того: она есть героическая борьба за идеальный мир, за то, чтобы из пещерной тьмы приблизиться к солнечному свету. Этические учения Эпикура или стоиков соотнесены с их физическими учениями настолько прямо и конкретно, что в этом отношении они скорее ближе к первым натурфилософам, чем к Платону и Аристотелю. Связь онтологии, гносеологии и этики — вещь несомненная, и прослеживается на примере едва ли не всех великих философов и философских систем. Она очевидна тогда, когда речь идет о зависимости этики от онтологии и гносеологии. Она менее очевидна, но тем не менее вполне доказуема, когда речь идет о зависимости онтологии и гносеологии от этики.

Из всего сказанного вытекает, что философская этика включает в себя в качестве общей части представление об образе жизни (способе деятельности), который является оптимальным с точки зрения философски санкционированной модели мира. Для того чтобы сказать, что должен делать человек, надо знать, каким должен быть мир в его идеальной явленности. Среди причин и мотивов, которые порождают философию, существенным является глубинное недовольство человека собой и своим местом в мире. Из него, из этого недовольства вырастает идеальная модель мира, которая мыслится одновременно в качестве разумного человеческого существования и в свете которой философия осуществляет сравнительно-критический анализ образов жизни (способов деятельности), взяв за критерий их общие смысловые основания.

Связь конструируемых философией идеальных моделей мира и этически предпочтительных способов деятельности выпукло обнаруживается тогда, когда речь идет о больших философско-культурных эпохах: Античности, Средневековье, Новом времени. В Античности философия рассматривала саму себя

как высшую сферу человеческого бытия. Соответственно из трех основных практиковавшихся образов жизни — чувственного, направленного на удовольствия; граждански-активного, направленного на благо полиса; и теоретического, направленного на созерцание вечного, — она выделяла последнюю как высшую, отдавая второе по значению место гражданской активности. В Средние века философия существует в паре с теологией и вместе с последней переносит искомое человеком идеальное состояние в потусторонний мир. Свое деятельное воплощение такая установка находит в христианской отрешенности от мира. В Новое время философия вступает в союз с наукой и связывает свои идеальные устремления с невиданными возможностями, которые таит в себе научно-технический прогресс. Она делает ставку на деятельный миропреобразующий способ деятельности.

4. Прикладная этика, если брать это понятие в том специфическом содержании, которое отличает его от понятий профессиональной этики и повседневных нравов и которое фиксирует то новое, что рождается в моральном опыте нашего времени, может быть интерпретирована как современная стадия (форма) этики. Речь идет не о том, что этика дополняется прикладной частью наподобие того, как фундаментальные науки трансформируются в технологические проекты, а о том, что сама этика становится прикладной. Наиболее показательными для прикладной этики, составляющими ее собственную предметность, являются открытые проблемы морали — проблемы, характеризующиеся рядом черт, важнейшей из которых является отсутствие единых нормативных оснований, говоря точнее, даже признание отсутствия единых нормативных оснований в качестве нормы (эвтаназия, смертная казнь и др.). Такая версия прикладной этики могла бы показаться надуманной, да и кажется таковой в том случае, если традиционную философскую этику понимать исключительно как область знания, теоретическую науку. Но она выглядит совершенно иначе, а именно, более обоснованно и убедительно, если видеть в этике практическую философию, понятую в качестве философской практики. В этом случае приклад-

ная этика выступает качественно новой стадией философской (философски опосредованной) практики.

5. Особенность этики как философской практики заключалась в том, что она вырабатывалась философами для самих себя и испытывалась опытом их собственной жизни. При этом философы исходили из представлений о предназначении и возможностях человека, целях и путях его совершенного существования. Они искали такую практику, которая была бы не просто наилучшей для данного единичного индивида в данных конкретных условиях его жизни, а которая была бы таковой с точки зрения законов мироздания и природы человека и в этом смысле имела бы всеобщий универсальный смысл. Они стремились поднять свою индивидуальную жизнь до родовой сущности человека. Когда Сократ настойчиво, даже мучительно ищет ответ на вопрос, что такое добродетель, он ищет его, разумеется, для себя лично, но не в том, в чем он отличается от Критона, Алкивиада или любого другого индивида, а в том, в чем он был схож с ними, он ищет его для себя как существа, обладающего разумом и живущего в полисе. Поэтому-то, между прочим, он отказывается от возможности спасти свою жизнь подготовленным ему друзьями бегством из тюрьмы, хотя в перспективе его личного существования как индивида это было бы, разумеется, лучше. Однако такой способ действия был неприемлем в оптике поведения ответственного гражданина полиса.

Философы идут от общего к частному, трансформируют общее в требования к индивиду — в качества, которые он в себе должен выработать, и правила, которыми он должен в своем поведении руководствоваться. Античность выработала канон, состоящий из четырех основных добродетелей — умеренности, мужества, мудрости и справедливости, а в качестве его персонафицированного воплощения выдвинула культивировавшийся самими философами идеал мудреца. Средневековье сделало акцент на христианских добродетелях любви, веры и надежды, а их образцовым воплощением считало смиренную жизнь монаха. Новое время от этики добродетелей перешло к этике правил, организовав последние вокруг принципа честности, а в качестве

этического идеала выставило деятельное миропреобразующее существование: Робинзон Крузо — литературный герой, ставший в общественном сознании более реальной фигурой, чем многие реальные лица, и Наполеон — историческое лицо, ставшее более действенным культурным символом, чем многие феномены, специально предназначенные к символической роли, могут быть названы в качестве образцов новоевропейской этики. Конечно, отмеченные характеристики рассматривают основные этико-культурные эпохи в предельно обобщенном виде с неизбежным в таких случаях упрощением и даже огрублением. Тем не менее они иллюстрируют две основные характерные особенности моральной практики, состоящие в том, что она а) сосредоточена на мотивах (качествах и правилах) поведения личности и б) рассматривает их в перспективе родовых характеристик человека.

6. Принципиальная новизна прикладной этики как формы практики состоит в следующем. Во-первых, акцентированным предметом ответственного суждения являются не мотивы, моральные качества и правила, а решения или, что одно и то же, поступки (я исхожу из понимания, согласно которому решения входят в поступок и совпадают с ним в той части, в какой последний зависит от того, кто принимает решения, являясь его поступком).

Во-вторых, субъектом прикладной этики выступают не просто отдельные индивиды, стремящиеся к совершенству, а образуемые ими коммуникативные ситуации. Здесь они принимают решения и ставят на кон не самих себя, а прежде всего других, связанность с которыми составляет основу их бытия. В этом смысле изменение характера ответственности в современном мире, которое исследовали, в частности, К.-О. Апель, Г. Йонас, отражает предметную специфику прикладной этики.

Особенность проблемной ситуации, с которой имеет дело прикладная этика, состоит в том, что она не может быть решена по модели золотого правила нравственности. Золотое правило предполагает автономных субъектов и предлагает мысленный эксперимент (воображаемый обмен диспозициями с тем, на кого

направлен поступок), который призван помочь индивиду выявить моральную добротность его собственного предстоящего поступка. Оно предполагает, что другой существует отдельно от меня и является таким же моральным субъектом, как и я. В проблемных ситуациях прикладной этики другой не существует отдельно от меня, ни я, ни он не можем принять решение каждый за себя. Здесь, решая что-то, я обязательно решаю за другого. Часто же я решаю за такого другого, который сам не способен принимать решение. К примеру, в тех случаях, когда предстоит принимать решение относительно допустимости эвтаназии по отношению к человеку, который находится в коматозном состоянии, невозможно поставить себя на его место, чтобы выяснить, каковыми я хотел бы видеть действия по отношению ко мне, окажись в такой ситуации я сам — это невозможно сделать по той причине, что тот находится в состоянии, когда он не может ни хотеть, ни рассуждать об этом. Сказанное, разумеется, относится также и даже в первую очередь к тем ситуациям, когда приходится принимать решения по отношению к субъектам, которые не по случаю, а изначально не являются дееспособными в человеческом смысле субъектами, как, например, в экологической этике, в техносфере. (Замечу в скобках, что это — очень важный момент, на который, кажется, исследователи обращают мало внимания: появление прикладной этики совпадает по времени и связано по существу с расширением сферы моральных обязанностей и ответственности за пределы межчеловеческих отношений).

В-третьих, логика прикладной этики заключается в движении от частного к общему, а не от общего к частному, как это было по традиционным философско-этическим канонам. Так как речь идет о поступках, которые всегда единственны, и о коммуникативных ситуациях, которые не уместаются в зону ответственного поведения личности, то прикладная этика занята не общими, а конкретными, единичными и единственными решениями. Здесь не ситуация подводится под правила, а правило выводится из ситуации. Это значит, например, что ситуация эвтаназии не имеет общего решения. В общем плане аргументы «за»

и аргументы «против» по степени обоснованности и аксиологическому весу оказываются как минимум сопоставимыми. В индивидуальных случаях они могут склонять как в ту, так и в другую сторону, хотя бы уже по той существенной причине, что диаметрально различным может быть мнение человека (пациента), оказавшегося в ситуации эвтаназии. Здесь нет общего решения, которое было бы этически правильным. Этически правильным будет любое из возможных решений, если оно принято правильно — с полным уважением к достоинству и правам того, кого оно касается.

7. Таким образом, прикладная этика представляет собой этику на такой стадии, когда она сливается с живой практикой. Это уже не философская практика, а сама реальная жизнь в практически неисчерпаемом и, самое главное, открытом, постоянно обновляющемся многообразии предметных содержаний и человеческих форм. Это — своего рода моральный дизайн повседневности. Может возникнуть вопрос, почему в таком случае мы продолжаем называть ее этикой. Прикладная этика, будучи практикой моральной жизни, остается в то же время теорией морали, но только особого рода. Здесь мы имеем дело с теоретизированием, вписанным в саму реальность, — оно осуществляется в терминах жизни теми, кто непосредственно вовлечен в жизненный процесс. Я бы сказал, что прикладная этика есть этика, которая перестала быть делом специалистов и специальных опытов и стала одним из моментов в многообразии факторов и аспектов общественной жизнедеятельности человека. Она обозначает новый, только складывающийся уровень моральной культуры человека и общества.

К такому выводу склоняют следующие тенденции в общественной морали.

А. Осуществляется переход от стихийных, бессистемных форм и механизмов поддержания моральной атмосферы и отношений к сознательно регулируемым и упорядоченным. Традиция все более заменяется сознательным решением, обычай — рациональной организацией. Моральные кодексы конкретных коллективов, этические комиссии, гуманитарные экспертизы

технологий и тому подобное — все это свидетельство того, что формирование и поддержание моральной культуры приобретает характер целерациональной деятельности, складывается в самостоятельную инфраструктуру.

В. Субъектность моральных решений от отдельных индивидов переходит к сообществам людей в рамках определенных локальностей (организаций, коммун и т. п.). При этом существенно важно следующее отличие: если индивиды как моральные субъекты действуют от имени всеобщего (общества, человечества), то сообщества выступают в своей единичности. Сообщества в данном случае ведут себя так, как если бы они были индивидами, оставаясь в пределах своей компетенции и ответственности, принимают решения, которые касаются самого сообщества и являются вполне подконтрольными ему.

С. Предмет морального решения смещается с внутреннего устройства души на внешнее облагораживание поведения и среды. Недавно я прочитал заметку американского бизнесмена, который, приехав в Россию, столкнулся с привычными нравами: дорожный патруль вымогал деньги, купил минеральную воду — поддельная, пошел в ресторан — обсчитали и так далее, и никак не мог понять, где же знаменитые «широкая душа», «щедрость» и «высокая духовность». Его недоумение — маленькая иллюстрация двух различных оптик на нравственную реальность.

Эти тенденции в общественной нравственности хотя и не исчерпывают происходящих в ней существенных изменений, тем не менее дают представление о новом качестве моральной культуры, которое образует специфическую предметность прикладной этики.

8. Рассмотрение прикладной этики как качественно новой стадии этики актуализирует проблему ее преемственной связи с предыдущими стадиями. Преемственная связь в данном случае, поскольку речь идет о разных стадиях одного и того же процесса, означает, что прикладная этика не может отбросить основополагающие принципы классической философской этики. Напротив, она должна вобрать их в себя, стать их продолжением.

Речь идет о таких основополагающих этических принципах, как универсальность (абсолютность) морального закона и автономия воли (они известны как кантианские принципы, так как получили наиболее последовательное выражение в этике Канта, хотя в действительности являются опознавательными знаками всей этической классики и санкционированного ею образа морали; их воплощенным единством является, в частности, золотое правило). На первый взгляд кажется, что нет ничего более далекого от прикладной этики, чем эти принципы. Так ли это на самом деле? Не претендуя на полный ответ, выскажу одну существенно важную мысль в связи с этим.

Вопрос о том, может ли, и если да, то в какой форме, прикладная этика интегрировать в свое содержание идеи моральной автономии и безусловности всеобщности морального требования, есть вопрос о том, могут ли эти идеи быть переформулированы на языке прикладной этики. Говоря по-другому: могут ли они быть истолкованы как такие поведенческие установки, которые находят прямое выражение в поступках? Да, могут, но только в том случае, если они приобретают форму запретов, то есть в концептуальных рамках негативной этики.

Запрет может быть универсальным, безусловным, поскольку он коренится в разуме человека, а не в особенных обстоятельствах его жизни, становится поведенческой установкой в силу решения. Он опирается на автономию воли, поскольку противостоит тем волевым импульсам, которые имеют внешнее (гетерономное) происхождение. Поэтому абсолютная мораль может приобрести реальность только в форме запретов. Она не может сказать человеку, что делать. Но она может ему сказать, чего не делать. Этический и нравственный опыт человечества говорит по крайней мере о двух таких взаимосвязанных запретах: «не убий» и «не лги». Гуманистическая этика не может выразить свое содержание таким образом, чтобы оно прямо сопрягалось с вполне конкретными позитивными действиями индивидов. Она говорит о любви и честности как важнейших основоположениях морали, но при этом остается открытым вопрос о том, какие конкретные поступки надо совершать в тех или иных ситуаци-

ях, чтобы следовать этим принципам. К примеру, кто демонстрирует любовь к ребенку — мать, которая потакает капризам ребенка или которая, напротив, воспитывает его в строгости, кто демонстрирует честность по отношению к другу — тот, кто рассказывает всем о каком-то неблагоприятном поступке последнего, или тот, кто этого не делает. Однако гуманистическая этика может запечатлеть свое содержание в запретах, которые в практическом применении совершенно однозначны. Из запретов «не убий» и «не лги» прямо вытекает, чего не следует делать. Здесь не может быть двусмысленности. Тем самым абсолютная мораль, оставаясь всеобщей и автономной, выступает уже не в форме моральных добродетелей и правил, а в форме поступков.

При таком толковании моральная программа абсолютной этики оказывается однопорядковой с прикладной этикой в том исключительно важном и решающем аспекте, что она выступает как этика поступков. Она не только состыковывается с прикладной этикой, делая ее возможной, но и становится ее непременным условием. Абсолютные запреты очерчивают (притом очерчивают предметно, практически) пространство прикладной этики, открывают для нее простор во всем неисчерпаемом многообразии воплощений. Это означает, что этически заранее санкционируются все решения за исключением безусловных запретов на насилие и ложь, и вопрос об их нравственной приемлемости во всей конкретике определяется теми, кого они касаются, в соответствии с канонами и стилистикой прикладной этики.

III. О ПРАВАХ И ПРАВСТВЕННОСТИ

О СТРАНЕ, ЭГОИЗМЕ, БОГАТЫХ И БЕДНЫХ И О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ*

М. АБДУЛХАБИРОВ: — В книге «Этика: новые старые проблемы. К 60-летию А. А. Гусейнова» (М., 1999) говорится: «Творчество А. А. Гусейнова многие годы было одним из определяющих моментов в развитии советской, а потом и российской и “возругроссийской” этики; оно и остается таковым». Вероятно, уже можно говорить о философской школе и научных концепциях академика Гусейнова?

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Я специализируюсь в области истории и теории этики. Среди своих трудов, пожалуй, отметил бы «Золотое правило нравственности», «Введение в этику», «Великие моралисты», «Античная этика». Вообще, что касается моих достижений, то лучше обратиться к соответствующим справочным и аналитическим изданиям. Но сколько бы много я ни сделал, это ничтожно мало по сравнению с достижениями великих философов. Я всего лишь исследователь философии. Свою миссию вижу

* Беседа с доктором медицины Магомедом Абдулхабириевым. Опубликовано: Дагестан. Экономика — политика — культура. 2006. № 3. С. 28–33.

в том, чтобы поддерживать философский статус этики и этический пафос философии. Убежден: назначение философии — не только исследовать, как правильно мыслить, но и пытаться понять, как достойно жить.

А школа? Мной подготовлено более сорока кандидатов и докторов наук. Отношения со студентами, аспирантами, младшими коллегами, слава Богу, складывались в целом гармонично. Можно ли это назвать школой? Не знаю. Избегаю называть кого-либо своими учениками. Это им принадлежат право и привилегия считать или не считать меня своим учителем. Когда говорят о школе Гусейнова, хотя, может быть, это и чрезмерно, но приятно. Во всяком случае горжусь, что ряд выдающихся профессоров, делающих погоду в отечественной этике, прошли под моим руководством путь от специализирующегося на кафедре этики МГУ студента до доктора наук.

— *Существуют ли сегодня философские обобщения экономического и психологического разлома, происходящего в России в постсоветские годы? Не реализуется ли сегодня концепция «Человек человеку — волк»?*

— Очень большой вопрос. И очень ответственный. Мне кажется, мы еще не понимаем всей фундаментальности того поворота в истории России, разумеется, и Дагестана, который произошел на рубеже 1990-х годов. «Человек человеку — волк» — так говорят многие. Мы словно оказались в социальных джунглях. Но надо задуматься вот еще над чем: ухудшение качества жизни, падение уровня стабильности произошло в результате того, что Россия вернулась на тот общецивилизационный путь развития, по которому идут народы Европы и Америки. Следовательно, все дело в выборе, который сделала страна. Пусть в России это происходит в свойственной ей манере — с крайностями, непомерными ожиданиями и так далее, но она все делала так: и империю создавала, и социализм строила.

Когда речь идет об историческом развитии, решающее значение имеет все же не то, как это делается, а то, что делается.

Говорят, что Горбачев что-то не то сделал, Ельцин ошибался, а теперь надежды связывают с Путиным. Государственные способности первого лица имеют значение, как имеет значение то, кто сидит за рулем машины. Однако более существенно другое — куда едет машина. Если она летит в пропасть, то, может быть, лучше, чтобы водитель был плохим и свернул с дороги.. В вашем вопросе скользит ностальгия по советской эпохе. Она понятна, особенно в душе дагестанца, ибо советские годы были в экономике Дагестана успешными. Воспоминания, однако, мешают нам трезво осознавать: та эпоха прошла безвозвратно. Советская «Атлантида» ушла под воду. И мы там, где находятся все народы, — в суровой реальности, где бал правит частный интерес и где каждый за себя. Это и есть нормальное состояние социума. Советский строй был исключением: для одних — счастливым, для других — трагическим, но, тем не менее, исключением. А проблемы, с которыми мы столкнулись, — не только наши проблемы, просто у нас они имеют безобразную форму. Это проблемы, перед которыми оказалась вся новоевропейская цивилизация. Чтобы понять их, действительно необходим философский взгляд на вещи.

— *Бытует суждение, что к жизни нужно относиться философски. Не аналогия ли оно поговорке: «Моя хата с краю»? Не прививается ли равнодушие ко всему, в том числе и мерзкому?*

— Вы берете только один аспект философского отношения к жизни. Оно не ограничивается способностью спокойно воспринимать удары судьбы. Философия не чужда страстей, только они иного рода. Она задает другой порядок ценностей, чем тот, которым руководствуются люди в повседневности. Философия утверждает приоритет духовных ценностей перед материальными, напоминая людям о том, что их особое положение среди живых существ определяется не физической силой, не инстинктами, а разумом. Она исходит из того, что как бы ни были важны чувственные удовольствия, деньги, власть, тем не менее

есть вещи поважнее. Философия буквально означает любовь к мудрости. Это не только значение слова, но и живой смысл понятия.

— *Научно-технические достижения с каждым годом поражают новые высоты, но как достигать до человеческого разума, побуждая его только к добрым деяниям и тормозя тягу к злодеяниям?*

— Это основной вызов, перед которым оказалось человечество. Современное общество западного типа, как его ни называть: капиталистическим, индустриальным, буржуазным, демократическим — складывалось и развивалось с убеждением, что на основе прогресса науки и техники будет достигнуто материальное изобилие, которое приведет к братству и счастью людей.

Сегодня можно сказать: первая часть формулы осуществилась, вторая — нет. Научно-технические достижения превзошли все фантазии, средний житель современного города имеет уровень комфорта, которого не имели средневековые короли. Однако это не привело к общественной гармонии. Земной рай, который предполагала новоевропейская цивилизация, не состоялся.

Более того, человечество оказалось перед глобальными вызовами, которые угрожают самому его существованию. Проблема проблем заключается в том, чтобы найти новые формы общежития, чтобы совместную жизнь построить на более совершенных основаниях. Мало изменяться внешним условиям, надо меняться самому человеку. Как и в каком направлении? Пока ответа нет. Ни в жизни, ни в философии.

Лично я об этом рассуждаю так. Некогда существовала религиозная утопия. Она сыграла свою роль. На смену ей пришла научно-техническая утопия. Она также исчерпала себя. Это не значит, что религия, а тем более научно-технический прогресс стали излишними. Речь о другом: они перестали быть фокусом человеческих чаяний, не могут уже выступать в качестве вдохновляющей основы деятельности людей. Человечество

нуждается в новой утопии, новых идеалах. На мой взгляд, это будет утопия и идеал ненасилия. Другого я не вижу.

— *Каковы взаимоотношения философии и религии? Что у них общего? Что различного?*

— Для ответа нужна не одна такая беседа. И все равно ответа не найти. Есть вопросы, ценность которых в том и состоит, что человек постоянно задается ими. Именно с ними имеют дело религия и философия, и это их объединяет. Английский философ Бертран Рассел назвал философию ничейной землей, расположенной между религией и наукой. Это точный образ. Могу предложить другую аналогию. Религия имеет дело с потусторонним миром, вещает из тьмы, из ночи. Наука имеет дело с посюсторонним миром, говорит только о том, что хорошо видно при свете дня. А философия находится в сумеречной зоне, где ночь переходит в день, а день — в ночь. Отношения между религией и наукой исторически менялись, складывались по-разному в разных духовно-интеллектуальных традициях. Например, в Европе иначе, чем на мусульманском Востоке. Но в целом, конечно, философия ближе к науке. В своих суждениях она опирается на логику и факты. Философия отличается от науки тем, что ее нельзя считать только родом знания. Философия больше, чем род знания. Она еще образ жизни.

— *Но жизненные ситуации у людей разные, начиная с невероятного разрыва между богатыми и бедными. Стресс стал постоянным спутником большинства. Немалое число психически здоровых людей покушаются на свою жизнь. Как убедить их, что «и это пройдет»? Существует ли философия оптимизма?*

— Вы задали три разных вопроса.

О богатых и бедных. Они разнятся по возможностям, психологии, манерам, но существенной разницы в философии их жизни нет. Их связывает нечто принципиально общее: и те и другие

высоко ценят материальные блага. Одни довольны тем, что имеют их в большом количестве, другие страдают из-за того, что им не хватает их. Богатые и бедные — как бы два конца одной нити. Они взаимно питают друг друга. Сейчас выдвинут лозунг борьбы с бедностью.

Трудно придумать что-либо более убогое в интеллектуальном отношении. Кого считать бедным? В любом ауле вы найдете людей, которые слывут за богатых. Но если сравнить их с махачкалинскими миллионерами, то они будут считаться бедными. А если махачкалинских миллионеров сравнить с московскими олигархами, то они также перейдут в разряд бедных. Где есть богатые, там обязательно будут бедные. Наша беда не в том, что есть богатые и бедные, а в том, что критерий, по которому люди ранжируются на богатых и бедных, стал основным в оценке человека.

При советском строе тоже были богатые и бедные, но не это определяло общественное положение человека. Когда в 1956 году я приехал поступать на философский факультет МГУ, у меня в кармане было 200 руб., столько же стоил плацкартный билет от Дербента до Москвы. Но это не помешало мне стать студентом первого университета страны. Когда учился, тоже вечно не хватало денег, а все равно не чувствовал себя бедным. И окружающие, думаю, не считали меня бедным. Просто в те годы на первом месте были другие ценности.

На мой взгляд, счастливы те люди, народы и общества, которые не заиклены на том, кто является богатым, а кто — бедным. Хочу быть правильно понятым: тот разрыв в уровне доходов, который у нас возник, является скандальным и чудовищным — нищета, в которой оказалось большинство наших граждан, является позорной. И с этим ни в коем случае нельзя мириться. Мне, например, глубоко противно видеть демонстративную и наглую роскошь новоявленных богачей и в Москве, и в Дагестане. Моя мысль состоит в следующем: оскорбительный разрыв между богатыми и бедными нельзя преодолеть до тех пор, пока люди молятся на деньги, а общество деньгами измеряет ценность человека.

Самоубийство — очень сложная вещь. Здесь много аспектов — от медицинских до религиозных. В разное время и в различных культурах к самоубийству относились по-разному. Существует много теорий. В контексте нашего разговора особенно важны два момента. Как акт индивидуального поведения самоубийство объясняется утерей смысла жизни. В социологическом плане оно зависит от меры сплоченности общества, ему способствует дезинтеграция.

В современной России, к сожалению, уровень числа самоубийств очень высок, что свидетельствует о растерянности людей и кризисном состоянии общества. Человек не может быть один, это противоестественно, но он не может находиться и в зависимости от других, чувство личностной автономии — одно из самых глубоких. Как соединить одно с другим, как сделать так, чтобы находиться и порознь, и рядом, оставаться самостоятельным и быть вместе, чтобы служить другим, но не прислуживать им, — вот искусство жизни. Ему надо учиться, и вряд ли существуют другие общие антисуицидальные правила. Для конкретного случая имеются конкретные рецепты.

Существует ли философия оптимизма? Отвечу, что философия не может быть иной. Вообще, взгляд на мир с точки зрения жизни всегда является оптимистическим. Сама жизнь есть форма природного космического оптимизма. Не только жизнь. Разум тоже. Когда человек мыслит, он уже вступает на поле оптимизма. Немецкий философ XIX века Артур Шопенгауэр обосновывал пессимистический взгляд на мир. Однако он не смог быть до конца последовательным. Например, осуждая самоубийство, полагал, что оно является демонстрацией жизненной воли. Самоубийство нельзя обосновать как разумный, нравственно достойный выбор. Если бы нашелся философ, который стал доказывать противное, то любой мог спросить его: почему он сам не воспользуется такой возможностью? Оптимизм и пессимизм — соотносимые понятия, одно не существует без другого. Тем не менее они не соразмерны. Жизнь, а тем более жизнь в разумной форме, свидетельствует об асимметрии в сторону оптимизма.

— *Изучают ли философы феномен физической, нравственной, интеллектуальной, профессиональной или иной смерти человека? Как готовиться к неминуемой смерти, как прожить последние годы, дни, минуты?*

— Да, философия этим занимается. Она учит не бояться смерти. И нашла много аргументов, почему не следует ее бояться. Самый остроумный из них состоит в том, что мы с ней никогда не встречаемся: когда мы есть — нет смерти, когда есть смерть — нет нас. Согласно знаменитому определению Платона подлинный философ занят только одним — умиранием и смертью.

Смысл утверждения состоит в том, что самым ценным в человеческой жизни является то, что не умирает вместе с ней. Мысль о бессмертии, быть может, самая великая и, несомненно, самая дерзкая, которая когда-либо приходила в голову человека, из нее, как из семени, «выросли» философия, религия, вся культура. Человек смертен. Это жесткий, абсолютно непререкаемый факт. С ним ничего нельзя поделать. Жизнь индивида может быть чуть короче, чуть длиннее, но в любом случае она имеет конец, который является для него категорически неприемлемым.

Но все ли уходит вместе с бренным телом, нет ли в человеке, в его жизни чего-то такого, что не подвержено тлену? И если есть, то как сосредоточить, сфокусировать усилия именно на этом, на том, что не умирает, что бессмертно? Этот вопрос составляет сердцевину философии. Философы смотрят на человека в другой перспективе, чем врачи. Вы занимаетесь телом. Мы занимаемся духом. Ваша забота — поддерживать и продлевать здоровье. Наша забота — совершенствовать душу, укреплять дух. Между нами есть еще одно, значительно более важное отличие. Вы, врачи, предостерегаете против самолечения. Мы, философы, напротив, говорим, что духовное совершенствование человека может осуществляться только в форме самосовершенствования.

— *Человеку свойственно размышлять о смысле жизни. В чем он?*

— Давайте проанализируем этот вопрос. Он встает перед мыслящим существом. Растения и животные не могут задаваться таким вопросом, они вообще не задаются вопросами. Мысль выводит человека за рамки его индивидуальных границ, бренного существования вообще. Вопрос о смысле жизни есть вопрос, содержание которого не кончается вместе с самой жизнью. Мы отделяем в ней бренное от вечного, отождествляя первое с телесным, а второе — с духовным. Мы хотим знать правильный порядок их соотношения. Что является более важным — телесные потребности, удовлетворение которых неизбежно сталкивает индивида с другими людьми, или духовные потребности, которые соединяют индивида с ними?

Когда человек строит себе дворец, он обносит его высоким забором, чтобы скрыть от чужих глаз, заводит злых собак, охрану, чтобы никто не мог проникнуть в него. В этом случае он закрывается от людей. Когда же человек пишет стихи, он стремится прочитать их другим. Он открывается людям. Следовательно, вопрос о смысле жизни есть вопрос о том, для кого и для чего живет человек? Для себя, для того, чтобы растолкать других и захватить больше материальных благ? Или для других, для того, чтобы то бессмертное начало, которое есть в нем, соединить с бессмертным началом в других людях? Ответ очевиден.

Он очевиден не только для философов. Он очевиден для всех. Разве мы не слышим этот ответ в словах простых людей, когда они, удивляясь ненасытности так называемых новых русских, недоумевают: «Зачем им столько всего: машин, домов, денег, разве все это унесешь с собой в могилу?» В самом деле, зачем все это в размерах, превышающих разумные пределы здоровой обеспеченной жизни для себя и своих близких? Совершенно бессмысленно. И глупо.

Чтобы подчеркнуть, что в данном рассуждении я не морализирую, а выражаю некую понятную всем истину, могу предложить такой мысленный эксперимент. Пусть каждый ответит себе на вопрос, когда он больше человек: тогда ли, когда он сосредоточен на себе и своих материальных благах (что-то покупает, продает, убирает комнату, ходит в баню, прячет деньги и т. п.),

или тогда, когда он занят деяниями другого рода: поет песню с друзьями и для друзей, спорит с соседом о политике, думает о смысле жизни, читает книгу о далеких странах и т. д. Речь идет не о противопоставлении тела и души, материального и духовного, а о об их соотношении, о правильном порядке. Тело — для души, материальное — для духовного. Но не наоборот.

— *Ваш прогноз на будущее человечества? Победит эгоизм или возобладает философия разумной достаточности? Достигло ли человечество понимания уникальности, бесценности, неповторимости Земли, человека, жизни?*

— Нет, не достигло. Как и отдельные люди, которые живут так, словно у них не одна жизнь, и тратят ее впустую, на ничтожные вещи, так и все человечество живет крайне беспечно, не понимая того, что будущее ему никто не гарантировал. В Библии и Коране есть представление о конце света, последнем дне. Это великое предостережение, смысл которого во всей глубине еще не понят. Он состоит в том, что люди неразумностью своего поведения несут гибель себе и миру, в котором живут.

— *Что можно сказать об общественно-политической ситуации в Дагестане с философской точки зрения?*

— С этой точки зрения ничего нельзя сказать. Это конкретный вопрос. Он вне моей компетенции.

— *Но у вас, наверное, есть свое мнение?*

— Вот именно: мнение. И только. И мое мнение имеет не больше веса, чем мнение любого другого дагестанца. В самом общем виде могу сказать, что склоняюсь к пессимистическим выводам. Из чего исхожу? Считаю, что есть по крайней мере три основных фактора, которые определяют настоящее и будущее Дагестана.

Первый фактор — геополитический. Дагестан, как известно, находится в опасной сейсмической зоне. Но не только. Он

находится также в исторически опасной зоне. Много ли было мировых катастроф и завоеваний, которые обошли Дагестан стороной?! Его особенность заключается в том, что в силу своего места на карте мира Дагестан не может оставаться в стороне от геополитических интересов. И в то же время в силу своих небольших размеров не может в этой игре быть самостоятельной величиной. Для него очень важно иметь союзника, и не просто союзника, а надежного и сильного. Дагестану в этом отношении повезло: последние полтора столетия показали и доказали, что он обрел такого союзника в лице России. Дагестанцы понимают и ценят это. Они свободны от необоснованных амбиций, не претендуют на особый статус в регионе, не поддались искушению спекулировать на слабостях России, возникших в связи с крахом Советского государства.

Второй фактор — природный. Имею в виду прежде всего экологию и демографию, вернее — их соотношение. Дагестан — красивая страна, но бедная и маленькая. Если рассматривать Дагестан как экологическую нишу, среду человеческого обитания, то его возможности, конечно, ограничены. Складывается впечатление, что они уже достигли предела. Если исходить из привычных форм быта и хозяйственной жизни, то не думаю, что экология Дагестана может выдержать намного больше населения, чем сегодня. Ситуация кажется тупиковой. И это является колоссальным вызовом дагестанским народам, подлинным испытанием всех, прежде всего интеллектуальных, возможностей. Какие пути развития являются оптимальными — вопрос открытый.

Есть народы, которые в значительной (превалирующей) своей части живут вне пределов исторической родины, хотя и сохраняют с ней связь. В качестве примера можно назвать армян, евреев. Может, и дагестанцев ждет такая же участь? Есть еще одна (более предпочтительная!) линия преодоления противоречия между экологией и демографией — переход к высоким технологиям со всеми связанными с этим изменениями в экономике, нравах, ценностных представлениях, словом, во всем образе жизни.

В этом случае нам надо культивировать не свою экзотичность, расписные кинжалы и бурки, а свою современность, делать ставку на образованность, знания, профессионализм, интеллектуальное развитие. Я не против ансамбля «Лезгинка», даже отчасти переживаю, что, будучи лезгином, не умею танцевать этот замечательный танец. Тем не менее я мечтал бы, чтобы Дагестан мог гордиться также своим университетом.

Третий фактор — социальный. Этической основой общественной жизни является справедливость. Именно мерой справедливости в решающей степени определяется прочность государственно-политического строя, да и социума в целом. У дагестанских народов, на мой взгляд, высоко развито чувство справедливости. Возможно, это связано с этническим многообразием, а также с исторической необходимостью противостоять многообразным завоевателям. И то и другое требовало внутреннего сплочения, которого невозможно добиться без справедливого распределения выгод и тягот совместной жизни.

Как бы то ни было, одно несомненно: историческое пробуждение дагестанских народов, освоение ими современных форм цивилизованной жизни в последние два столетия было прямо связано с борьбой за более высокие идеалы справедливой жизни.

Что мы имеем сейчас? Не берусь определять сложившийся в последнее десятилетие строй жизни и не хочу пользоваться публицистическими оценками. Хочу сказать лишь одно: этот строй жизни люди в подавляющем большинстве воспринимают как унижительный для себя, несправедливый. Справедливость, конечно, допускает и предполагает неравенство, связанное с богатством, социальным положением, почестями и т. д. Однако это должно быть такое неравенство, которое принимается, одобряется людьми, в том числе и прежде всего теми, кто находится в середине и внизу социальной лестницы.

Не может быть прочным и процветающим общество, в котором богатство и социальный статус обеспечиваются силой, криминальными методами. У меня сложилось впечатление, что разрыв между богатыми и бедными в Дагестане такой же, как и в России в целом. В Дагестане он имеет даже более демонстративную,

вопиющую форму. Такое положение дел бесперспективно и для России в целом, а для Дагестана оно просто губительно. Если в этом направлении не произойдет кардинальных изменений, то Дагестан обречен на деградацию, в лучшем случае — на прозябание в форме этнографической экзотики.

— *Как вы восприняли изменения в руководстве Дагестана? Президентом Дагестана стал философ. Кажется, Платон считал, что править государством должны философы...*

— Да, у Платона есть такая мысль. Однако ее следует рассматривать в рамках его учения об идеальном государстве. Вырванная из этого контекста, она лишается смысла. Утверждать в общем виде, что правителями в государстве должны быть философы, так же ошибочно, как утверждать, что они не должны быть правителями.

Вопрос о том, кому быть президентом той или иной республики, министром или даже ректором какого-то университета и так далее, не может решаться по какой-то общей схеме. Это всякий раз конкретный и единственный выбор, правильность которого заранее никогда нельзя полностью просчитать и который поэтому всегда содержит элемент случайности и риска. Например, я тоже имею отношение к философии. Но если бы я вдруг стал президентом Дагестана, то это было бы плохо — и для меня, и для дела. А то, что президентом Дагестана стал Муху Гимбатович Алиев, — это, на мой взгляд, хорошо. И не потому хорошо, что он является доктором философских наук, имеет опыт работы и т. д. Это хорошо потому, что он — Муху Гимбатович Алиев.

Мы с ним учились в одной школе, в Избербаше, и жили в интернате горцев. Он учился хорошо, был отличником. И уже этим выделялся среди остальных. В те годы он был организованным, сдержанным, скромным. И еще очень точным в отношениях с окружающими. В последнее время мы после большого перерыва общались с ним уже как коллеги, он готовил и защищал докторскую диссертацию в Институте философии Российской академии наук. И надо сказать, что в своих личностных качествах

Муху Гимбатович остался таким же, каким я его знал по интернату. Над диссертацией он трудился добросовестно, неспешно. И написал очень хорошую работу. Это интеллеktуал, человек духовного склада. Муху Гимбатович любит читать книги. Я считаю нашей общей удачей, что он стал Президентом Дагестана.

— Говорят, что он больше теоретик, человек мягкий, и это может помешать ему.

— Во-первых, мягкие, интеллигентные люди часто бывают намного тверже, последовательнее людей резких и грубых. Во-вторых, я думаю, Муху Гимбатович человек достаточно практичный, знающий правила и тонкости карьерного роста и руководящей работы. Иначе он и не занял бы этот пост. Если в наши дни человек не наживает миллионы, не строит дворцы и не обзаводится охранниками, чтобы защитить имущество, то это не всегда потому, что он не умеет этого делать. Хвала Аллаху, у нас еще есть люди, которые не хотят этого делать. Я уверен: Муху Гимбатович будет работать на благо Дагестана. Будет дорожить своей репутацией некоррупцированного, некланового политика. Но, как говорится, один в поле не воин. Ему надо помогать.

НИЧЕГО, КРОМЕ ЯРОСТИ И ГОРДОСТИ*

Оставь нас, гордый человек!

А. С. Пушкин

«Ярость и гордость» — так называется текст госпожи Орианы Фаллачи, написанный ею под непосредственным впечатлением и в ответ на террористические акты 11 сентября 2001 года. Текст, который русскими издателями охарактеризован как «жесткий антиисламский памфлет». Названия бывают разные. Одни мало что говорят о самом тексте и предназначены только для того, чтобы просто обозначить его. Вторые вводят в заблуждение относительно содержания текста. Третьи выражают основную тему, общую направленность текста. Однако бывают редкие случаи, когда название не только точно, но еще и столь полно, исчерпывающе выражает смысл и содержание текста, что последний оказывается просто излишним. Случай с г-жой Фаллачи является именно таким.

В ее тексте нет ничего, равным счетом ничего стоящего, кроме ярости и гордости. Он и родил-

* Опубликовано: Восточный свет. Приложение к газете «Татарский мир». 2005. № 5–6.

ся в некоем угаре («...за те две-три недели, когда я не ела, не спала, держалась на кофе, гнала сон сигаретами и слова водопадом лились на бумагу. Исправлений почти нет»)*. Это не рассказ, не размышление, не описание. Это — вопль. Автор не говорит, а кричит, не кричит, а орет о том, что чувствует, что разрывает и радуется ее сердце, что приводит ее в бешенство и наполняет восторгом. Только ярость и гордость! И то и другое — таких невероятных размеров и форм, что остается только удивляться, как они не разорвали в клочья ее саму. Поэтому, говоря о тексте г-жи Фаллачи и о самой г-же Фаллачи, поскольку текст есть лишь выражение ее убеждений, пытаюсь понять их общественное значение и место в фейерверке современных идейных манифестаций, достаточно сказать, против чего и кого направлена их ярость, что и кто вызывает их гордость.

* * *

Ярость г-жи Фаллачи имеет две совершенно четкие, без каких-либо двусмысленностей обозначенные цели.

Во-первых, это мусульманство и мусульмане. Не те или иные наиболее фанатичные, воинственные ветви или интерпретации мусульманства, не те или иные теократические режимы, не те или иные мусульмански мотивированные террористические группы и воины Аллаха, а мусульманство как таковое, весь исламский мир, все люди, которые идентифицируют себя в качестве мусульман, все, как она любит выражаться, «дети Аллаха». «Бен Ладен — верхушка айсберга. Это макушка горы, уходящей основанием в бездну» [24], той горы, что «за 1400 лет не двинулась, не стронулась из пропасти своей слепоты» [25] и что задавила собой все исламские страны, из которых ни одна, как она утверждает, не управляется внецерковным правительством [105].

Во-вторых, это те силы и люди в западном мире, которые терпимо относятся к мусульманству и мусульманам, заигрывают

* Фаллачи О. Ярость и гордость. М., 2004. С. 21. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте в виде указания страниц.

с ними и, что особенно, с ее точки зрения, возмутительно, даже кощунствуют, будто они — ровня Западу. Она имеет много оснований и поводов упрекать премьер-министра Италии Берлускони и за отсутствие ума и вкуса, и за фривольность, и за многое другое, но она набрасывается на него только за главную вину, по сравнению с которой меркнет все прочее, — за то, высказавшись однажды («хотя и грубо, и неадекватно») об исламе и Западе в том же духе, в каком рассуждает г-жа Фаллачи, он не стал настаивать на своей позиции, а отступил: «Вы заговорили о неудачном выражении, о случайной ошибке, вы сразу же принесли извинения сынам Аллаха, затем проглотили публичные оскорбления их отказа и смиренно приняли лицемерные выговоры ваших европейских коллег с брюзжанием Блэра в придачу» [143]. Она с почтением относится к Папе Римскому, но и его упрекает за двойную игру и потерю достоинства, за то, что он просил «сынов Аллаха простить крестовые походы» [66]. Г-жа Фаллачи недовольна даже Джорджем Бушем, который, желая успокоить мусульман США, вынужден говорить, что «ислам проповедует мир, братство и справедливость» [77].

Она особенно возмущена не лицами, а народами и странами, прежде всего родной Италией — нерадивой, бесхребетной, трусливой, глупой. И не только ею, а всей Европой. «Послушайте, англичане, французы, бельгийцы, голландцы, немцы, австрийцы, венгры, скандинавы, испанцы, португальцы, греки!.. Ваши страны не лучше Италии... Одинаковое невежество и слабость руководителей на благо мусульманскому вторжению. Та же мода, точнее мистификация, “политическая корректность”, также на благо мусульманскому вторжению» [155].

Неверно думать, что г-жа Фаллачи вообще презирает расслабленность, беспечность и культивирует ярость. Ее отношение к мусульманам не является просто выражением прирожденной ярости. Скорее, наоборот, сама ярость в ее случае есть следствие ислама, она рассматривается как единственно адекватная реакция именно на ислам. Когда речь идет не о мусульманах и не об отношении к мусульманам, она бывает мягкой и сентиментальной. Она приводит слова далай-ламы, который на ее вопрос:

«Ваше сиятельство, Вы способны простить своих врагов?» ответил: «Я не считал и не считаю маоистов врагами! У меня нет врагов! Буддист не может иметь врагов!» Услышав это, г-жа Фаллачи, как она пишет о себе, «потеряла свою обычную беспристрастность, я, можно сказать, почти влюбилась в этого юного монаха» [102]. В ее сердце может найти отзвук даже идеал ненасилия. Но только не тогда, когда речь идет о мусульманстве и мусульманине. Чем же досадили ей последние?

Я не знаю, можно ли дать точный ответ на этот вопрос и в рамках какого психоаналитического исследования его следует искать. Чужая душа — действительно потемки. И не следует заполнять ее оскорбительными предположениями, как это делает не названный по имени, но легко узнаваемый марокканский писатель, будто в случае г-жи Фаллачи все объясняется ее уничительным опытом в общении с арабскими мужчинами (на что, кстати сказать, она ответила вполне адекватно, заявив, что у нее слишком хороший вкус, чтобы иметь дело с ними). Я думаю, что в данном случае более правильно исходить из предположения, что ярость г-жи Фаллачи является вполне искренней и в объяснении ее психологических причин не выходит за рамки того, о чем она сама в связи с этим говорит.

А говорит она, если быть предельно кратким, следующее: ислам изначально и глубоко враждебен демократическим ценностям, кроме того, он крайне агрессивен и в рамках уже начатого им обратного крестового похода хочет завоевать Запад (это «неподвижная гора», которая «не открыла своих дверей перед завоеваниями цивилизации, знать ничего не желала о свободе, демократии и прогрессе» [24]; мусульмане отталкивают «своим ретроградным невежеством, своим ретроградным фанатизмом, своей ретроградской религией» [124]; «для них Запад — это мир, который исламу следует завоевать и поработить» [23]).

В доказательство, если здесь вообще можно вести речь о доказательствах, она ссылается на много чудовищных историй из исламского мира, которые приводят в содрогание всякого, в ком полностью не убиты человеческие чувства, и цитирует весьма агрессивные высказывания мусульманских авторитетов типа

Усамы бен Ладена. Не имеет смысла рассматривать факты, о которых она говорит. Будем считать, что они все достоверны. Более того, она, наверное, могла бы привести намного больше таких фактов, еще долго говорить об отрезанных головах, униженных женщинах, оскверненных святынях, воинственных высказываниях. И гнев, с которым она обо всем этом говорит, является понятным, оправданным, законным. Я лично полностью присоединяюсь к ее ярости; события 11 сентября и меня привели в оцепенение и ужас. Но разве все это доказывает то, что она хочет доказать?!

При другом взгляде на мусульманский мир и мусульман можно подобрать прямо противоположный ряд фактов и свидетельств. Книга, составленная из них, наверняка была бы намного толще и уж во всяком случае не тоньше той, которая направлена против ислама. И у самой г-жи Фаллачи, позиция которой даже не «пахнет» объективностью, ярость которой, как она сама признается, исключает какую бы ни было беспристрастность и велит ей «отвечать им и плевать в лицо» [45], и которая собственно только и ищет события и лица, в которые следует плевать, даже у нее можно найти утверждения, невольно свидетельствующие против ее же позиции.

Вот она передает печальную и трагичную историю известного пакистанского политика Али Бхутто, которого насильно женили в 13 лет. Она завершает этот эпизод словами самого Бхутто: «Презренная вещь — многоженство. Презренная вещь — брак по сговору. Ни одна религия не является такой деспотичной, как моя». Разве критика мусульманином Бхутто архаично-реакционных нравов, насаждаемых мусульманской религией, не является маленьким аргументом в пользу самого исламского мира, его способности к обновлению?!

Показательна другая миниатюра [91–92]. В 1980 году женская парикмахерская ее знакомого Башира в Тегеране была закрыта властями. Г-жа Фаллачи упростила Башира открыть парикмахерскую на полчаса, чтобы помыть ей голову («Пожалуйста, Башир, ...в моем номере нет горячей воды»). Башир не хотел, боялся («трясся, как мокрый пес»), повторял: «Мадам,

мадам! Вы не понимаете того риска, которому мы подвергаемся», но все-таки сделал то, о чем его просила великая Фаллачи («он был моим поклонником, имел в доме все мои книги, переведенные на фарси»). Восемь месяцев спустя, вернувшись в Тегеран, г-жа Фаллачи узнала, что кто-то донес на бедного Башира и тот сидит в тюрьме по обвинению в непристойном поведении. Запрет на женские парикмахерские — дикость. Такова истина, которую хочет нам внушить г-жа Фаллачи. И с ней трудно не согласиться. Но поступок бедного Башира, который заплатил своей свободой за Ваше удовольствие не мыть голову холодной водой, г-жа Фаллачи, разве не свидетельствует о таких качествах мусульманина, в наличии которых Вы им хотите отказать? И еще вопрос: кто в этой истории выглядит более пристойно — он, который пошел на риск быть посаженным в тюрьму, или Вы, которая подвергла его этому риску и даже в полной мере не осознала того, что сделала («Я вдруг с содроганием вспоминаю то зло, которое в 1980 году я невольно причинила парикмахеру в Тегеране», — почему же «невольно», ведь Башир так просил Вас не делать этого)?

Решительно не соглашаясь с теми, кто ставит на один уровень культуру Запада и мусульманскую культуру, «словно две параллельные действительности», перечислив многие выдающиеся достижения Запада от Гомера до открытия генома, от важная г-жа Фаллачи задается вопросом: «Скажите мне, какие завоевания принадлежат другой культуре, культуре фанатиков с бородой, чадрой и паранджой?» [75]. И отвечает: «Как ни крути, единственное, что я нахожу в той культуре, так это Пророк с его Священной книгой, ужасно нелепой... Я нахожу у них только Аверроэса с его неоспоримыми заслугами ученого (комментарии к Аристотелю и т. д.), Омара Хайяма с его прекрасной поэзией... плюс несколько красивых мечетей» [75]. Чуть дальше этот ряд она дополняет новым способом записи чисел, а чуть раньше называла «Тысячу и одну ночь». И все. Оставим в стороне вопрос о том, что любой человек с кругозором только пожмет плечами по поводу этого воинствующего дилетантизма, что многие выдающиеся деятели Запада находили и находят

в мусульманской культуре много сверх того, о чем упоминает г-жа Фаллачи. Возьмем только то, что называет она. Будем считать этот список исчерпывающим. Как ни скромны эти достижения, но разве даже они не достаточны, г-жа Фаллачи, чтобы не считать мусульманство сплошным злом и не доводить Вашу ярость до испепеляющих размеров?!

Как бы там ни было, все то, что говорит г-жа Фаллачи об исламе и его представителях, не доказывает того, что она хочет доказать. Тот набор чудовищных историй из современного опыта мусульманского мира, которыми она насытила свой памфлет, не является, к сожалению, чем-то уникальным. Нечто подобное, включая и идею священной войны (разве объявленная Бушем под лозунгом борьбы добра и зла война так называемому международному терроризму, в ходе которой он конвертировал силу Америки в право наносить удары по территории 60 и более государств, не является священной войной?!), можно найти в любой, в том числе и христианско-западной культуре. Остается только надеяться, что журналисты и писатели мусульманского мира будут более благоразумны, более ответственны, более проникательны и не позволят себе по отношению к западной культуре того, что г-жа Фаллачи позволила по отношению к культуре мусульманской, что они не будут озабочены вопросом, можно ли ставить «Тысячу и одну ночь» в ряд с «Энеидой» Вергилия и не будут тратить время и силы на установление того, в какой культуре было и есть больше подлостей.

Вообще следует отметить исключительно важный методологический принцип, нарушение которого очень часто становится гносеологической причиной невольных искажений и сознательных фальсификаций социального познания. Жизнь общества, в особенности на современном этапе, рассмотренная в культурно-цивилизационном масштабе, столь разнообразна, сложна, противоречива, состоит из такой массы событий, индивидов, обстоятельств, что всегда можно подобрать любое количество фактов для доказательства любой идеи. А если эти факты рассматривать на таком уровне конкретности, который поддается журналистскому наблюдению и описанию, то открыва-

ющийся для идейной фантазии простор является поистине неограниченным.

В ярости против европейских и американских сестер и братьев, в особенности против итальянских соотечественниц и соотечественников, г-жа Фаллачи говорит много нелицеприятных вещей. Из ее книги можно узнать очень много грустного и страшного о западном мире. Из нее мы узнаем (здесь я буду большей частью цитировать): что церковь дала «инквизицию, мучила и пытала, сжигала на костре... Церковь чуть не убила Галилео Галилея, унизила его, принудила предать самого себя и свои знания» [73–74]; что в недавней истории Запада была война, «в которой итальянцы и французы, итальянцы и англичане, итальянцы и греки, итальянцы и финны, итальянцы и русские, итальянцы и немцы, немцы и французы, и англичане, и поляки, и голландцы, и датчане, и финны, и русские, и так далее безжалостно убивали друг друга» [157]; что после войны они объединились в «финансовый клуб» под гордым названием Европейский Союз, где верховодят «кретины» и «глупые клоуны» [155–156]; что в США, этом законодателе современной моды по части образа жизни, мы наблюдаем «постоянное воспевание насилия и жестокости, ...грязную, чрезмерную демонстрацию секса, надоедливое обожествление гомосексуализма, несдержанный и безграничный гедонизм» [126]; что в Европе, в частности в Италии, вместо образованных молодых людей мы имеем ослов с университетской ученой степенью [151], «они употребляют жуткий синтаксис, путают Муссолини с Росселини, которого считают только мужем Ингрид Бергман. Путают Чайковского с Троцким, Наполеона со знаменитым коньяком... Зато они знают, как напичкаться наркотиками, как прожигать субботние вечера на дискотеках, как носить джинсы, стоимость которых превышает месячную зарплату рабочего» [149]; что на жуткое варварство 11 сентября в Европе многие отреагировали злорадными словами: «Хорошо, так американцам и надо» [16].

Если даже эту далеко не полную выборку из текста г-жи Фаллачи, фиксирующую лишь некоторые деструктивные аспекты духовного состояния современного Запада, насытить

впечатляющими конкретными примерами в ее духе, наподобие случая с трусливым и лживым американским лейтенантом [137], и если далее, совершив интеллектуальное сальто-мортале, обозначить причинно-следственную связь этих фактов с фундаментальными ценностными основами Запада — идеалами демократии и свободы, то мы получим такую картину западной культуры, право на существование которой не смогут оправдать никакие ссылки на Гомера, Архимеда, Канта и выдающиеся технологические достижения. И эта картина мало чем будет отличаться (а если и будет, то не обязательно в лучшую сторону) от образа мусульманского мира, созданного гневным воображением г-жи Фаллачи.

* * *

Теперь о гордости. Уже из сказанного выше понятно, чем гордится г-жа Фаллачи. Она гордится западной цивилизацией с ее духом свободы, независимости, культом разума, деятельно-активным отношением к жизни, ее великими достижениями в области мысли, науки, искусств, демократии, технологий. Гордится своей Италией (именно своей Италией, Италией Мадзини, Гарибальди и многих других великих мужей, резко отделяя и противопоставляя ее десяткам других Италий — Италий идейных флюгеров, политиканствующих клоунов, футбольных фанатов, коммунистов, предателей и т. д.). Гордится Америкой, образцом патриотизма, решительности духа и военной собранности, Америкой великих отцов-основателей, Америкой, которую она называет своим мужем и любовником, помещая ее в своем ценностном ряду на второе место после матери-Италии, гордится своим отцом-антифашистом, мужественной матерью, дядей-журналистом. Эти «гордости» она декларирует. Есть еще одна гордость, которая открыто не провозглашается, но присутствует во всем, что она пишет и как она пишет. Это сама знаменитая журналистка и писательница г-жа Фаллачи. В ее тексте, о чем бы ни говорилось, речь идет о ней самой, что, вообще-то говоря, вполне естественно для исключительно пристрастного и субъективного текста.

Всякий, кто внимательно прочтет текст, получит достаточно конкретное представление о г-же Фаллачи. Он узнает о ее возрасте, предках, занятиях, памятных встречах, трех ее квартирах, узнает, что в 14 лет она вступила в Сопротивление под партизанской кличкой Эмилия. Что она живет в изгнании, ибо «жить в Италии, где идеалы выброшены на помойку, стало слишком трудно, горько» [9]. Что Бостонский университет десятилетиями собирает и хранит ее книги. Что она могла бы легко получить гражданство США по квоте знаменитостей, но не стала этого делать, ибо она — итальянка не только по факту, но и по выбору. Что один из президентов Италии хотел дать ей аристократический сан, чему она решительно воспротивилась, ибо не хотела оказаться в сомнительной компании. Что она сама переводит свои произведения на английский и французский языки. Что она брала интервью у Хомейни, Голды Меир, Ясира Арафата, Али Бхутто, короля Иордании Хусейна, далай-ламы. Что она «не боялась ни физических и моральных угроз, ни преследований, ни клеветы» [37], что она ведет «очень суровую и интеллектуально богатую жизнь» [38]. Что она «никогда не писала ради денег... да, никто и никогда не сможет заставить... писать ради жалких денег», что она отказалась от «очень-очень-очень щедрой платы» [42, 43], которую могла бы получить за этот текст*. Что она «взыскательный писатель», «маньяк ритма (для фраз), мелодии (для страниц), звука (для слов)» и для нее «форма... важна так же, как и суть, содержание» [19]. Что ее совесть чиста (на негласный вопрос, что дает ей право писать так, как она пишет, быть столь яростной и гордой, г-жа Фаллачи отвечает: «Моя чистая совесть и мой возраст» [159]).

На самом деле надо думать, г-жа Фаллачи намного совершеннее, чем это можно заключить на основе приведенных выше

* Читая это место, я никак не мог освободиться от одного литературного воспоминания. В свое время епископ Брамхол, желая опровергнуть утверждение Томаса Гоббса об отсутствии свободы воли, сослался на то, что он, епископ Брамхол, пишет свой трактат вполне свободно, не принуждаемый никакой необходимостью. На это Гоббс ответил так: «Аргумент епископа можно принять только в том случае, если он докажет, что перед тем, как он написал это, не было необходимости в том, чтобы он позже на это ссылался» (См.: Гоббс Т. О свободе и необходимости // Гоббс Т. Избр. произведения. М., 1995. Т. 1. С. 524).

вынужденных признаний, сделанных ею, как выясняется, в рамках скромного, сдержанного отношения к себе: «Я — человек, который не хвалит никогда и никого, начиная с себя» [57]. Она просто совершенна. И, собственно говоря, она не может быть иной, ибо в противном случае ее речи, в особенности их пафос, потеряли бы какую бы то ни было убедительность. Г-жа Фаллачи на вопрос своего библиографа профессора Г. Готлиба о том, как обозначить жанр книги «Ярость и гордость», ответила: «Проповедь». Раз есть проповедь, то за ней в конечном счете должен стоять пророк. Она сама и выступает в роли такого пророка — пророка Запада, западной культуры. Пророка и воина одновременно. Раньше были другие пророки: Гомер, отцы-основатели США, Гарибальди, ее воевавший с австрийцами прапрадед Джобатта и др. А теперь она — Ориана Фаллачи. Как и всякий пророк, она преисполнена сознанием своей миссии и сознанием абсолютности изрекаемой истины. Ее гордость собой есть персонифицированная гордость западной культуры своей исключительностью, единственностью. Такая гордость не может не оборачиваться яростью и не питаться ею.

* * *

Ярость г-жи Фаллачи является гордой, а ее гордость — яростной. Соединенные вместе, ее ярость и гордость оборачиваются тотальной агрессивностью. Именно в этом заключена общественная опасность позиции г-жи Фаллачи. Вопрос не в том, что она не любит мусульманство и мусульман (а почему она должна любить его и их?), и не в том, что она открыто говорит о своей нелюбви (а почему бы ей не говорить об этом?!), и не в том, что она выражает эту нелюбовь в резких, грубых, оскорбительных речах и поступках (а как еще она должна выразить ее?!). Вопрос в том, что она поднимает свою нелюбовь к мусульманству и мусульманам на метафизическую высоту и отказывает последним в праве на существование, объявляет им свой джихад («что до меня, войну вы получите и война будет. До последней капли крови» [33]). Прощение и политкорректность, как признается г-жа

Фаллачи, не входят в число ее добродетелей. Это само по себе не беда. Беда приходит тогда, когда она усматривает добродетельность именно в том, чтобы быть свободной от этих добродетелей. Она не говорит: «Я не способна прощать, и сожалею об этом» или: «Я не прощаю, Вы прощайте». Нет, она говорит, что не должно прощать, что прощение доведет нас до гибели.

Надо убить прежде, чем убьют тебя, — вот что она говорит. Ее текст — это боевой снаряд. От американских бомб, которые падают на головы мусульман, и от фугасов, которыми мусульмане взрывают американские бронетранспортеры, он отличается тем, что способен подорвать всю планету. Взгляд на мир и жизненная позиция г-жи Фаллачи есть прямой путь к всеобщей гибели, Апокалипсису.

Прежде чем говорить о том, почему это так, заметим, что в агрессивности своих устремлений г-жа Фаллачи оказывается на таком же уровне идейного и психологического развития, на каком находятся те, против кого она объявила войну. Скажем, тот же Усама бен Ладен, в особенности Усама бен Ладен и прежде всего он. Г-жа Фаллачи приводит его слова: «По существу, это религиозная война, и те, кто отрицает это, лгут» [23]. Сама г-жа Фаллачи говорит то же самое и гордится тем, что делает это уже 20 лет: «Конфликт между нами и ими не только военный. О, нет. Это религиозный и культурный конфликт» [26]. Правда, она может утешать себя тем, что отвечает на агрессивность. Ведь и Усама бен Ладен утверждает, что он воюет против новых крестоносцев, которые не дают мусульманам жить по своим законам. Г-жа Фаллачи — флорентийка, и если, говорит она, что-то случится с дорогими ее сердцу памятниками, колокольной Джотто, флорентийской библиотекой Лауренциана, флорентийской Академической галереей и многими другими сокровищами, хоть с одним из них, то она сама обещает стать «святым воином» («Я сама стану убийцей» [33]). Г-н Усама бен Ладен может назвать свои сокровища (хотя бы знаменитый Багдадский музей), с которыми уже что-то стало, он может сказать, что американцы бомбили священные места, описанные как рай. Борьба насилий, идет ли она в головах или в жизни, всегда есть

клубок, где причины и следствия меняются таким образом, что теряются все концы. Для Вас, г-жа Фаллачи, Усама бен Ладен — не только цель борьбы, но и аргумент, и ее обоснование. Вы, Ваша позиция, в свою очередь, также являетесь аргументом для него. Вы взаимно питаете друг друга. Те воинственные мусульмане, которые угрожают г-же Фаллачи за книгу «Ярость и гордость», просто недалекие люди. Они должны были бы охранять ее, а ее книгу дать каждому мусульманину и приговаривать: «Вы не верите нам, когда мы говорим о новых крестоносцах, так читайте, что пишут о нас они, лучшая из них, их интеллектуальная совесть. Она недовольна даже Папой Римским за то, что он попросил прощения у нас за крестовые походы». Вот что они должны были бы делать, будь они столь же умны и последовательны, как г-жа Фаллачи.

Я не хочу оскорблять г-жу Фаллачи утверждением, что она не лучше г-на Усамы бен Ладена. Лучше, намного лучше, во всем лучше! Кроме одного — в ярости и гордости, в силе, масштабе и хладнокровной последовательности этих страстей они соразмерны друг другу. Известна легенда о встрече Александра Македонского с философом-киником Диогеном, когда на вопрос первого о том, что бы он мог сделать для бедного философа, последний попросил завоевателя мира отойти в сторону и не загроживать ему солнце. Менее известно ее продолжение. Оно состоит в следующем. Великий полководец сказал, что если бы он не был Александром, то он хотел бы стать Диогеном. Диоген же в свою очередь заметил, что не уверен в том, нуждается ли мир в двух Диогенах, но он знает определенно, что мир погиб бы между двух Александров. Так вот, г-жа Фаллачи и г-н Усама, вы и есть два современных Александра, которые ведут мир к гибели. И было бы хорошо для всех нас — и для мусульман, и для немусульман, — если бы вы отошли в сторону и не загроживали вашей яростью и гордостью наше общее солнце. Задача мусульман состоит в том, чтобы бороться со своим Усамой, а задача западных людей — в том, чтобы бороться со своей Фаллачи. Так как я вырос в мусульманской семье, ношу мусульманское имя, но принадлежу к западному миру, разделяю

идеалы европейского Просвещения, то я говорю: чума на оба ваших дома!

Общий пафос и буквальный смысл проповеди г-жи Фаллачи заключается в том, чтобы разбудить спящих, призвать Запад, прежде всего Европу, к священной войне, хотя, правда, и без уверенности в успехе, в чем, будем надеяться, она окажется совершенно права («нельзя претендовать на то, что мои ярость и гордость вдруг разбудят спящих... На самом деле я не знаю, проснутся ли они вообще когда-нибудь» [35]). Соответствующие высказывания уже приводились выше. Еще одна вариация на ту же тему, непосредственно адресованная премьеру-министру Англии Тони Блэру, который (даже он!), с точки зрения г-жи Фаллачи, не до конца последователен в начавшейся борьбе с исламским терроризмом: «Но если вы играете в затасканные игры дипломатии и тактичности, если вы отделяете бен ладенов от мира, к которому они принадлежат, если вы заявляете, что ваша цивилизация ровня той, что навязывает чадру и паранджу, то вы ничем не лучше итальянских “стрекоз”» [144]. Итак, конфликт культур, война цивилизаций. К миру, к которому принадлежат бен ладены, к исламскому миру, надо относиться так же, как к самим бен ладенам. В этой позиции г-жи Фаллачи и рассуждениях, которые скрыты за ней, есть, по крайней мере, две кардинальные ошибки.

Первая состоит в том, что она не проводит различий между удельным весом культур с точки зрения их достижений и их нравственно-метафизическим статусом. Очень трудно сравнивать культуры между собой с точки зрения их вклада в общую сокровищницу человеческих завоеваний, а тогда, когда речь о таких больших культурных континентах, как христианско-европейский и мусульманский миры, то такое сравнение вообще невозможно. Нет таких критериев и методик. Тем не менее достаточно очевидно, что достижения неодинаковы, может быть, даже существенно неодинаковы. Из этого, однако, вовсе не следует, будто культуры можно разделить на первосортные, второсортные, третьесортные и т. д. Успехи культур и достоинство культур — разные вещи. Здесь вполне уместна аналогия

с положением человека в демократическом обществе. Люди различаются, резко различаются между собой с точки зрения их реального положения, возможностей, успехов. Тем не менее они равны между собой в том отношении, что все обладают неотъемлемыми правами, «к числу которых относится право на жизнь, на свободу и на стремление к счастью», если цитировать американскую Декларацию независимости, что и делала г-жа Фаллачи. Точно таким же должен быть подход и к разным культурам. Впрочем, сама г-жа Фаллачи в одном случае показывает прекрасный образец такого подхода — тогда, когда она критикует, в свойственной ей решительной манере отвергает объединенную Европу за то, что та игнорирует итальянский язык и наносит ущерб национальному своеобразию Италии.

Вторая фундаментальная ошибка заключается в предположении, будто религиозно-культурно мотивированные конфликты можно решить посредством насилия. Г-жа Фаллачи в связи с конфликтом культур проговаривает и другой рецепт: «В этом мире есть место для всех. В собственных домах, в собственных странах люди пусть делают то, что хотят» [78]. Но она на нем не настаивает, и это вполне благоразумно. Современный мир есть глобализирующийся мир, в котором культуры и цивилизации соприкасаются, оказавшись в одном «котле». Если бы удалось разойтись по своим домам, то и проблемы бы не было. Кроме того, самой неугомной в наши дни была и остается западная культура; именно с нее, с ее авантюрного духа, поисков новых земель, великих открытий и великих завоеваний началась современная эпоха. Когда г-жа Фаллачи пишет: «Они хотят подменить мою культуру своей культурой» [78], «они всегда будут требовать, лезть в наши дела и распоряжаться нами» [81], то ей с той стороны вполне резонно могли бы ответить: «Эх, чья бы корова мычала...»

Она через десяток страниц отказывается от своих слов, что «в этом мире есть место для каждого» [92]: «Я была не права. Совершенно не права. Потому что забыла, что свобода, отделенная от справедливости, это лишь половина свободы и что защищать только свою свободу — значит оскорблять справедливость»

[92–93]. Это, по-видимому, надо понимать так: если по критерию свободы мусульманскому миру можно было бы разрешить жить своей жизнью, то по критерию справедливости — никогда.

Назвав слово «справедливость», г-жа Фаллачи коснулась самой сути дела. Она права, сто, тысячу раз права: конфликт, о котором идет речь, который маркируется как конфликт культур, есть ценностный конфликт — такой конфликт, где расхождение сторон доходит до различного, противоположного понимания того, что есть справедливость, что есть добро и зло. Как выходить из такого рода конфликтов — вот ключевой вопрос, ключевой и с теоретической точки зрения, и с точки зрения практических решений. На первый взгляд кажется, что единственно возможным ответом на него является вывод о том, что в борьбе за справедливость, нравственные идеалы надо идти до конца, до смертельной схватки. Именно к такому выводу приходит г-жа Фаллачи, когда твердит западному миру, что он должен мобилизоваться на собственный джихад, если не хочет отказаться от своей культурной идентичности. Однако особенность, я бы даже сказал: трагика морально-мотивированного конфликта, уходящего корнями в ценностные основы культурно-исторического существования, состоит в следующем. С одной стороны, он прямо подводит к насильственной борьбе. В самом деле, какие могут быть компромиссы, половинчатые решения там, где добро как добро сталкивается со злом, — здесь остается только одно: прочертить ось зла, что г-жа Фаллачи и делает вместе с Джорджем Бушем. В то же время такого рода конфликты в принципе не имеют насильственного решения. Никто никаким насилием не может отнять у человека, а тем более у большой культуры, организующей жизнь огромных масс людей в огромном числе поколений, право судить о том, что есть добро и что есть зло, так же как и решимость защищать это право. Выше уже приводились слова г-жи Фаллачи о ее готовности к войне «до последней капли крови» [33]. На другой стороне тоже есть свои Фаллачи. Те мусульманские смертники, которые спешат в рай, бросая себя в бой как орудие против, как они считают, новых крестоносцев, разве они действуют не по той же модели?! Вопрос о роли

насилия в преодолении конфликтов, касающихся территорий, экономических интересов и других конкретных вопросов, подлежит обсуждению. Что касается конфликтов, где на кону стоят вопросы смысла жизни, то насилие является абсолютно непригодным средством. Об этом свидетельствуют и логика, и весь опыт истории.

Ошибочно мнение, будто моральная мотивация насилия является его оправданием. В действительности мораль прямо противоположна насилию, и если она используется в качестве мотива насилия, то не иначе как подвергшись предварительно глубокому искажению. Более того, сама апелляция к морали для обоснования насильственных, агрессивных действий есть безошибочный показатель такого искажения. Именно эта мысль пронизывает моральную версию человеческой истории, которую мы находим в Библии. Эта великая книга, как известно, начинается с рассказа о грехопадении человека, решившего, что различие добра и зла — не экзистенциальная граница жизни и смерти, о чем по-отцовски заботливо сообщил ему Бог, а всего лишь заповедь, относительно которой он сам вправе иметь суждение. Завершается она Апокалипсисом, полной гибелью тех, кто когда-то надменно согрешил, гибелью, которая наступает в результате смертельной схватки сил, выстроившихся по линиям правды и неправды, добра и зла. Разве можно более ясно выразить мысль, что губительная первопричина несчастий людей заключена в их стремлении узурпировать право судить, что есть добро и зло? Что люди никогда так далеко не отклоняются от понимания действительного различия между добром и злом, как тогда, когда они узурпируют это право. И что, наконец, они никогда так полно не проникают в жизнетворный смысл различия между добром и злом, как тогда, когда они отказываются от этого права, когда никто из них не считает себя настолько безгрешным, чтобы забрасывать камнями других. Такова истина, которую принес людям «революционер по имени Иисус» [73]. Он же мусульманский пророк Иса, завершивший свою знаменитую Нагорную проповедь недвусмысленным призывом: «Любите врагов ваших».

* * *

«Я знаю: у зла нет паспорта» [137], — говорит г-жа Фаллачи, с чем можно полностью согласиться. Однако, прочитав ее книгу, я не очень уверен, что у зла нет имени. Один из отрицательных героев г-жи Фаллачи — Ясир Арафат, который имел несчастье когда-то дать ей интервью. Характеризуя свое отношение к нему, она подчеркивает (и не один раз), что от него летели брызги зловонной слюны. Говоря о Мао Цзедуне (со слов далай-ламы), она также отмечает, что у того плохо пахло изо рта. Я хочу думать, что уста г-жи Фаллачи, когда она произносила свои яростные и гордые речи, благоухали. Готов даже поверить, что мощи ее будут нетленны. Но сами ее речи смердят. И это намного хуже, потому что тело бrenно, а слово вечно. Телу свойственно нести в себе смерть. А речь человеческая придумана для того, чтобы преодолевать смерть. Да, г-жа журналистка и писательница, великая Фаллачи, не для того придумана речь, чтобы звать к бою, для этого достаточно звериного рева. Речь придумана для того, чтобы собирать людей на симпозиум.

ДВАДЦАТЬ ЛЕТ СПУСТЯ: «ГДЕ СТОЛ БЫЛ ЯСТВ, ТАМ ГРОБ СТОИТ»*

Прежде чем высказать свои суждения о моральной ситуации в стране, хотел бы приветствовать замысел «Самотлорского практикума-2». Хочу также высказать несколько предварительных замечаний, призванных уточнить предмет суждений и их статус.

В выражении «моральная ситуация в стране» смущает слово «ситуация». Можно подумать, что речь идет о кратковременном (ситуативном) всплеске моральных настроений, связанных с теми или иными общезначимыми, но каждый раз конкретными общественными событиями (типа крупных терактов, громких спортивных побед, масштабных катастроф, больших политических кампаний и т. п.). На такое толкование наталкивает и сопоставление с периодом перестройки. Тогда действительно речь шла о ситуации, хотя, правда, и длительной; перестройка заявлялась и воспринималась как однократное

* Опубликовано: Вестник Научно-исследовательского института прикладной экологии (НИИПЭ) / ред. В. И. Бакштановский, Н. Н. Карнаухова. Тюмень, 2006. Вып. 29 : Этический консилуум. С. 24–38.

общее историческое усилие народа, направленное на обновление общественного строя. Перестройка мыслилась чем-то наподобие евроремонта нашей старой социалистической квартиры. В настоящее время нет такого концентрированного общественного напряжения, которое соединяло бы большинство граждан в неких общих нравственно окрашенных ожиданиях и действиях. Поэтому речь следует вести не о моральной ситуации в стране. Более обобщенные и эпические формулировки типа «моральное состояние общества», «состояние общественной морали» были бы, на мой взгляд, более точными и адекватными замыслу проекта.

Вопрос о том, что такое общественная мораль (то есть мораль общества в отличие от индивидуальной морали, морали личности) и как ее идентифицировать, является отнюдь не простым и совсем не очевидным. Насколько я могу судить, на современном уровне общественнознания можно выделить два параметра, позволяющих составить более или менее строгое, ответственное представление о морали как интегральной характеристике общества и осуществлять по этому критерию сравнение разных обществ или разных стадий одного и того же общества. Такими параметрами являются: основная направленность, характер практикуемых в обществе моральных мотивов, а также их удельный вес в общей системе мотивации поведения.

Характер моральных мотивов воплощается в иерархии целей деятельности, превалирующих жизненных ценностях. На основе этого можно говорить о различных качественных состояниях общественной морали, ее социально-исторической специфике. Существуют по крайней мере два больших исторических типа нравственности, задающих определенную направленность общественным нравам и соответствующий стиль публичного поведения, — аристократический и мещанский (это не единственные их обозначения, но самые распространенные и адекватные). Они представляют собой две конкурирующие моральные доминанты, представленные в каждом развитом социально дифференцированном обществе. Историческое качество общественной морали определяется тем, какая из них

занимает господствующее положение и задает тон общественного поведения.

Аристократический и мещанский типы морали имеют много разновидностей, отклонений, промежуточных состояний (так, разновидностью аристократической морали была рыцарская мораль, ее ответвлением — мораль богемы; разновидностью мещанской морали является крестьянская мораль, ее ответвлением — пуританская мораль; в качестве примера их переплетения можно назвать моральные практики разного рода нуворишей). Аристократическая мораль ориентирована, если можно так выразиться, на сверхдобродетели; широту и предельность замыслов; мужество; щедрость, переходящую в великолепие; честолюбие, переходящее в величавость; самоутверждение личности в своем безусловном достоинстве; демонстративность поведения. Мещанская мораль, напротив, ориентирована на усредненность, сдержанность притязаний; приземленность целей; умеренность; бережливость; трудолюбие; выгоду; настороженную скрытность поведения; справедливость. Эта полярность, заложенная в самих истоках европейской цивилизации в форме жизненных программ Гомера и Гесиода, пронизывала и составляла внутренний нерв всей истории ее нравственного развития.

На непосредственно интуитивном уровне различие между благородной широтой аристократического стиля и унижительной мелочностью мещанского стиля улавливается и фиксируется в отношениях между людьми сравнительно легко. Значительно труднее выразить это различие на понятийном уровне, в строгой и доказательной форме. Здесь дело обстоит так же, как и со многими другими моральными феноменами (добро, зло, совесть и др.), которые каждый знает, чувствует, легко и едва ли не безошибочно фиксирует, но которые, тем не менее, с трудом поддаются определению. Проверенным способом идентификации аристократической и мещанской морали является выделение присущих им личностных образцов, существующих в многообразии легендарных, живых, литературных, нормативных воплощений (здесь можно сослаться на исследования Марины Оссовской «Рыцарь и буржуа» (М., 1988)).

Вторым поддающимся доказательному описанию параметром общественной морали является удельный вес моральных мотивов в общей системе мотивации поведения индивидов. Этот показатель находится в обратной зависимости к тому, что принято квалифицировать как отклоняющееся поведение. Действительность моральных мотивов можно проверять на отклонениях, нарушениях (вопрос о том, почему именно на них, мы оставляем в стороне, хотя сам по себе он интересен и для понимания существа морали очень важен): их удельный вес в мотивации поведения тем выше, чем ниже показатели нравственных деструкций. Каждому обществу свойственна своя мера распушенности, имеются в виду отступления от провозглашенных еще кодексом Моисея общепризнанных моральных заповедей. Хотя отдельные действия индивидов свободны и непредсказуемы, тем не менее эти же действия, рассмотренные в совокупности, сложенные в массовое поведение, образуют устойчивые, упорядоченные ряды, как если бы речь шла о природных процессах. Это хорошо показал Э. Дюркгейм в своем знаменитом исследовании самоубийства. Самоубийство, если взглянуть на него изнутри индивидуального сознания, является произвольным актом. Это такое действие, которое, быть может, более, чем какое-либо другое, опирается на решение совершить его, воплощает в себе «самость» индивида. И в то же время оказывается, что число самоубийств в том или ином обществе — устойчивая, постоянная величина, более устойчивая, постоянная, чем колебания климата.

Общественная мораль — социологическая величина, в обоих вышеотмеченных измерениях она обнаруживается в массовом поведении как суммарный результат разнообразных, неисчислимых сил и действий, не поддающихся в своей совокупности сознательному контролю. Она в своем конкретном выражении поддается и подлежит изучению по преимуществу социологическими методами. Экспертные суждения о ней, даже если речь, как в моем случае, идет об экспертах, представляющих философскую этику, могут иметь только статус точки зрения, мнения. Эти суждения, претендующие на то, чтобы создать

объективную картину морального состояния нашего общества, в действительности входят в эту картину в качестве одного из ее фрагментов.

1) Вопрос: «Сохраняются ли сегодня, через 20 лет после перестройки, основания для идентификации современной ситуации как ситуации морального выбора?» Если сегодня оценивать моральное состояние российского общества в терминах морального выбора и по этому критерию сопоставлять его с тем, что мы имели 20 лет назад, то следует заметить, что оно является существенно иным. Тогда была перестройка, страна находилась в переходном состоянии. И, как мы теперь уже достоверно знаем, общество переходило из одного социального качества в другое. Сейчас идет развитие на новой (не в смысле лучшей, а в смысле другой) основе. Бурный водоворот событий конца 1980-х — начала 1990-х годов, особенно головокружительный на последней стадии разрушения старых государственных структур, сменился сравнительно спокойным и стабильным существованием в совершенно изменившейся социальной среде.

Мораль имеет свою логику и инерцию развития, в силу которой она, в особенности тогда, когда речь идет о моральном выборе, остается независимой от других факторов, внешних условий жизни (вспомним замечательное обобщение Аристотеля о том, что добродетельным является тот, кто умеет быть добродетельным не вообще, а при тех конкретных обстоятельствах, каковы бы они ни были, в которых он оказался). Тем не менее она вписана в общий поток исторического развития и отражает его перипетии. В частности, переходные отрезки, прежде всего те из них, которые протекают скачкообразно, резко меняют моральную картину общества. В такие периоды многократно возрастают моральные нагрузки на людей и роль моральных мотивов в общественном поведении. Это происходит потому, что ослабевают мотивирующая роль всех прочих институтов и внешних факторов, регулирующих поведение. Переходные состояния общества вполне можно считать ситуациями морального выбора. Вместе с тем они являются исключительно важными и, быть может, самыми точными индикаторами морального состояния

старого общества, прежде всего тех сил, которые выступают его разрушителями. Ситуация выбора есть всегда ситуация вызова. Переходные состояния характеризуются резким возрастанием возможностей и расширением диапазона выбора поступков и линий поведений, и так как в эти эпохи ослабевает сдерживающая роль административных, правовых и других гетерономных механизмов, то решающее значение приобретает устойчивость ценностных предпочтений и внутренних ограничений поведения индивидов. В эти периоды наблюдается рост криминальных и других морально-деструктивных форм поведения, происходит то, что можно назвать одичанием населения. Весь вопрос в том, насколько сильным является это одичание. Можно вывести даже такое правило: показателем нравственного уровня старого общества является мера его нравственного падения в период ломки и перехода к другому качественному состоянию.

Перестройка, несомненно, была ситуацией морального выбора. Рубеж 1990-х годов — конца XX века в том, что касается общественных нравов, отмечен всплеском криминальных форм поведения, проявлениями моральной вседозволенности. Однако сама степень падения, морального одичания общества была очевидно и принципиально ниже, чем в аналогичные периоды предшествующей истории России (например, в период Гражданской войны начала XX в.). Что касается морального состояния современной России, то оно является вполне устоявшимся во всех отношениях, в том числе и в своих моральных деструкциях, и нет никаких оснований специально выделять его как ситуацию морального выбора. Разве что можно так квалифицировать всякое сложно организованное общество, предлагающее разнообразный «веер» поведенческих возможностей.

Моральный выбор — индивидуальный и автономный акт. Тем не менее он всегда совершается в определенных условиях, которые не могут не оказывать на него влияние. Возникает вопрос: можно ли по этому признаку характеризовать социумы в целом? По всей вероятности, разные общества и страны различаются между собой с точки зрения возможностей и востребованности моральных решений. Наиболее важную роль при этом играют

два фактора: вариативность индивидуальных решений, а также степень зависимости делового и публичного поведения от моральных качеств индивидов. Например, современные общества по обоим критериям существенно отличаются от традиционных: вариативность индивидуальных решений в них многократно выше, а зависимость публичного и делового поведения от личных моральных качеств намного ниже. Сегодня в российском обществе по сравнению с советским неизмеримо больше как диапазон вариативности поведения, так и востребованность моральных решений. Для более конкретных суждений по данному вопросу требуются специальные и отнюдь не тривиальные исследования.

Например, широко признанной и замечательной особенностью русской ментальности является ее моральная окрашенность, которая имеет самые разнообразные проявления (обилие моральной и эмоционально насыщенной лексики в языке и публичной речи, милосердное отношение к падшим и даже преступникам, морализм философского мышления и художественного творчества и др.). Однако мало задумываться над тем, что эта особенность связана и в известном смысле является оборотной стороной природного, материального и социального неблагополучия жизни.

Приведу еще один пример сложной зависимости морального выбора от внешних условий, в которых он совершается. Известно, что эффективность правового регулирования в обществе в большой степени зависит от неотвратимости наказания (прежде всего от неотвратимости, а не от строгости). Но возникает вопрос: способствует ли неотвратимость наказания, которая отвращает от преступных действий и переводит легальность поведения на автоматизм, сопоставимый с автоматизмом природных процессов, активизации моральных мотивов или, напротив, притупляет их?! Словом, признавая индивидуализированность поведения благом, отмечая, что с точки зрения возможностей индивидуального морального выбора современное российское общество продвинулось намного вперед по сравнению с советским и досоветским периодами ее истории, и фиксируя в нем

высокую востребованность моральных решений, мы должны видеть оборотную сторону этих процессов, их противоречивость. Во многом познании много печали — говорил в свое время мудрый Соломон. Подражая ему, можно сказать: где много возможностей, там много соблазнов.

2) Вопрос: «Можно ли трактовать современную ситуацию в нашем обществе как ситуацию *переходную* с точки зрения самоопределения общества по отношению не просто к морали вообще, но к одной из исторически конкретных нормативно-ценностных систем?» Ответить на второй вопрос, с одной стороны, представляется достаточно легко и очевидно. Разумеется, речь надо вести не просто о переходе к «морали вообще», словно мы прежде находились в аморальном или доморальном состоянии, а к «одной из исторически конкретных нормативно-ценностных систем». И если исходить из принятого в социологической литературе деления последних на феодальную (традиционную), буржуазную (либерально-демократическую) и социалистическую (в другой терминологии: тоталитарную), то, несомненно, что Россия предпочла буржуазно-нормативную ценностную систему. С другой стороны, такую констатацию нельзя признать удовлетворительной, ибо создается впечатление, что люди не очень рады выбору, который они сами сделали, как если бы они запутались в закоулках истории и забрели не туда, куда хотели. Разочарование в либерально-демократических ценностях стало доминантой общественных настроений (достаточно упомянуть вывод Всемирного русского собора о необходимости ограничить права человека служением добру, из чего вытекает, что сами по себе права человека добром не признаются или что, по крайней мере в условиях России и для России, возможна более совершенная и адекватная конкретизация идеала добра, чем либерально-демократическая практика прав человека). На мой взгляд, требуется переосмыслить, составить более конкретное представление о моральных основах современного общества западного типа, чтобы выяснить, почему это общество не получает моральной санкции (по крайней мере, безусловной) в российском общественном сознании.

Пытаясь 20 лет назад диагностировать направление нравственных изменений советского общества, начатых перестройкой, я писал в «Самотлорском практикуме»: «Общее направление, исторический вектор происходящих в этой области бурных, порой драматичных изменений можно определить как движение от жесткой нормативности к большой свободе индивидуального выбора, от общинно-экстенсивных к личностно-автономным формам поведения... Мы совершаем один из последних, решающих скачков в сторону личностной автономии, имея перед собой опыт развитого буржуазного индивидуализма, нравственно разрушительные следствия которого если не перевешивают, то вполне соразмерны его позитивным сторонам. Задача поэтому состоит в том, чтобы, двигаясь в сторону личностной автономии, не деградировать в буржуазность, мещанство, индивидуализм. Способностью двигаться в этом никем еще не изведанном направлении как раз будет определяться нравственный потенциал, а в известном смысле и историческое оправдание перестройки».

Прошедшие годы показали, что мы не смогли «перехитрить» историю и воспринять несомненные достоинства буржуазной цивилизации, отбросив столь же несомненные ее недостатки. Исторические результаты перестройки опрокинули замыслы ее участников, в значительной части оказались прямо противоположными ей. Это относится также и даже в первую очередь к нравственным ожиданиям, которые с ней связывались. Как говорится, жизнь все расставила на свои места. Оказалось, что личностная автономия какими-то не всегда видимыми, но очень прочными нитями связана с частно-собственническим индивидуализмом, а экономические успехи и благополучие буржуазного общества — с буржуазностью.

Мораль буржуазного общества обычно обозначается как автономно-индивидуалистическая в отличие от общинно-коллективистской морали традиционного общества. Понятие индивидуализма (ему в данном случае не придается никакого оценочного смысла; речь идет только о том, что индивид берет на себя всю ответственность моральных решений и что автономия личности

занимает исключительно высокое место в системе общественных приоритетов) действительно выражает специфику буржуазной морали, но не исчерпывает ее. Необходимо его дополнить, более строго и точно обозначив саму форму индивидуализма, которая соответствует буржуазной эпохе и выражает ее дух. Выше уже говорилось о противостоянии аристократизма и мещанства. Подчеркивалось также, что социально-историческая целостность общественных нравов определяется тем, какая из этих двух доминант является господствующей и задает общий нравственный тон эпохе.

В возникновении капитализма огромную роль сыграла мещанская мораль в форме протестантского этоса. Именно победа протестантского этоса с его духом служения, трудолюбия и бережливости над аристократическим этосом, культивировавшим своеволие, праздность и расточительность, стала жаром, разогревшим «топку» капиталистического локомотива. Это важное открытие Макса Вебера часто и совершенно необоснованно истолковывается таким образом, будто мещанский этос непременно побеждает по мере того, как возникает историческая необходимость перехода к капиталистическим формам хозяйствования, или (что является несколько измененной формулировкой той же мысли) будто перестройка экономики на капиталистически-рыночных основаниях непременно приводит к господству мещанской морали. На самом деле ни того, ни другого не происходит. Победа протестантского этоса в ряде стран имела собственные, до конца не проясненные причины и не была вызвана собственно хозяйственными, экономическими факторами. Она скорее совпала с зарождением капитализма и стала одним из мощнейших его стимулов. Можно вообще сделать предположение, что победа мещанского этоса на севере Европы, перестроившая всю духовную жизнь общества и положившая начало капиталистической цивилизации, была единичным и, как все единичное, случайным актом. В других цивилизациях, как и в других (католической и православной) частях европейской цивилизации, такого качественного переворота в пользу мещанской морали не произошло. Это, разумеется, не может

остановить экспансию самовозрастающей и саморасширяющейся рыночной экономики, блокировать процессы модернизации, заимствование социальных, научных и других технологий капиталистической цивилизации, но тем не менее порождает сложные процессы в духовной сфере.

В свете высказанных суждений возвращаясь к нравственному состоянию современного российского общества, можно сказать, что оно, в особенности в тех проявлениях, которые связаны с разочарованиями в либеральных ценностях потребительского общества и чаще всего фиксируются как кризис идентификации, характеризуется неготовностью, нежеланием принять мещанский этос как моральный эталон и образец. Я бы сказал так: мещанский этос в чем-то глубоко чужд российской ментальности. Он, конечно, представлен в ней, занимает свое прочное место (чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть дореволюционную купеческую литературу и литературу советских «шестидесятников»), но не может рассчитывать в ней на господство. И дворянский этос, и советский этос, которые задавали нравственные ориентиры российского общественного сознания последних двух веков, были антимещанскими (и в историческом, и в нормативном содержании этого понятия). И православный этос, пронизанный глубоким мистицизмом и разветвленной обрядностью, отстоит от мещанского идеала еще дальше, чем католический.

То, что именуется кризисом российской идентичности, имеет много причин, и одной из них (притом достаточно важной) является внутреннее сопротивление российской ментальности мещанскому идеалу (мещанству как идеалу), который идет к нам с Запада и навязывается вместе с его ценностями. Так обстоит дело. Может быть, это хорошо. Может быть, это плохо. Я бы не взялся судить. Здесь, по-видимому, действует какая-то глубинная историческая сила, которая схватывается на интуитивном уровне, не поддается строгому определению. Могу только предположить, что мещанский идеал противоречит как масштабам России, так и ее амбициям. Волка, петуха можно поместить в клетки, а для медведей, слонов даже в зоопарках сооружают вольеры.

3) Вопрос: «Какие типичные ситуации морального выбора характерны сегодня для нашего общества? Какие из них можно назвать скорее “болевыми точками”, а какие — “точками роста” моральной ситуации?» Для того чтобы установить «болевы точки», не нужны ни специалисты, ни эксперты. «Болевые точки» обнаруживают себя сами тем, что болят. Как индивид относительно своего тела безошибочно определяет, где у него болит, так и гражданин хорошо чувствует боль общественного организма. Любой, кому в наших сегодняшних условиях приходилось обращаться в суд, знает, что это почти пустое, безнадежное занятие, что цена сопряженных с этим издержек намного выше даже успешного исхода дела, который сам по себе не гарантирован справедливостью притязаний. Каждый, кому приходилось обращаться в государственные органы, знает: они коррумпированы, часто в буквальном и почти всегда в том широком смысле, что сидящие там чиновники думают больше о себе, чем о деле, которым они заведуют. А разве не чувствуют «боль» родители, чьи дети поступают в школы и вузы? Я привел примеры (а их можно умножать и умножать) тех «болей», которые при всем разнообразии порождавших их причин и форм выражения имеют между собой нечто общее — они бы не возникли или были бы легко сняты, если бы у того, у кого заболело, было достаточно денег. И здесь нужны специалисты, эксперты, ибо речь идет о том, чтобы правильно установить диагноз.

На мой взгляд, причина многих вопиющих деструкций общественной морали (коррупционность, криминализация общественной жизни, вседозволенность, проституция и т. д.) состоит в том, что рыночная экономика вышла из берегов хозяйственной жизни и «залила», «затопила» все сферы общества, в том числе публичное пространство. Деньги получили абсолютную власть. Они стали решающей силой даже там, где им вообще нет места. У нас часто употребляют выражение «дикий капитализм». Правильно. А в чем его дикость? Она не просто в криминальных методах, а прежде всего в том, что капитализм не сознает собственных границ. Тезис о решающей роли экономики принадлежит марксизму. Но даже самые вульгарные его версии не придавали

экономике такого значения, которое она приобрела в общественном сознании и общественной практике в современной России.

Долларовый тоталитаризм — так можно определить основную угрозу общественной морали. Он также является испытанием моральной стойкости людей и в этом смысле задает некую типовую ситуацию выбора, когда моральная позиция выражается в способности отказаться от предложений, от которых, говоря словами героя одного известного фильма, нельзя отказаться.

4) Вопрос: «Что из современного “банка” теоретико-мировоззренческих идей, доктрин, концепций, ориентированных на познание современной ситуации нравственной жизни в России, Вы считаете наиболее значимым? Ваши личные “взносы” в этот “банк”?» Из ответа на предыдущий вопрос следует: важно, чтобы разные сферы и формы общественной жизни выработали способы нравственной самозащиты своей адекватности от долларового тоталитаризма, рыночной стихии в целом. В этом смысле мне представляется весьма перспективным то, что именуется прикладной этикой. Под ней я понимаю и область знания, и нравственную практику, которые существуют в единстве как две стороны, аспекта одного и того же процесса нравственного упорядочения и возвышения форм жизни.

Развитие этико-прикладных знаний и практик — длительный процесс исторического масштаба. Он имеет много аспектов и зависит от многих факторов. Одним из них является его адекватное осмысление в контексте и сквозь призму философской этики. В частности, необходимо дать ответ на вопрос о том, что происходит с моральным абсолютизмом и универсализмом, когда сама мораль приобретает форму прикладной этики. Образ морали в том виде, какой он имел в классической этике и получил преимущественное закрепление в культуре, держался на том, что существуют универсальные моральные истины и что их носителем является автономная личность. Прикладная этика исходит из иных (можно сказать, противоположных) представлений: она рассматривает мораль в ее вполне обозримой и контролируемой ситуативной конкретности и как коллективную практику.

Означает ли это, что Платона и Канта можно сдавать в архив? Нет, конечно, это не означает, что их пора сдавать в архив, но, несомненно, необходимо дать новое толкование автономно-абсолютистским притязаниям морали, которое не только не закрывало бы дорогу прикладной этике, а получало бы в ней свое развитие и дополнение. Мне кажется, что концепция негативной этики, раскрывающая особую роль запретов и негативных поступков в морали, которой я увлечен в последние годы, способна решить эту задачу. Станет ли это личным «взносом» в «банк» теоретико-мировоззренческих идей? Может, и станет, если «банк» не лопнет.

5) Дополнительный вопрос: «Теология проводит различие между обычными и смертельными грехами. Не могли ли бы Вы по аналогии выделить среди негативных явлений в области общественной морали современной России такие, которые являются смертельно опасными?»

Это ксенофобия — дискриминация (часто насильственная) людей на расовой, этнической, национальной и религиозной основе. Она больше, чем выражение дремучего варварства, она является рудиментом эпохи каннибализма. Если мораль считать зенитом культуры, то ксенофобию можно назвать ее надиром. Она деформирует личность, пробуждая в ней самые темные зоологические инстинкты. И она подрывает общественную мораль, несет в себе угрозу целостности страны. В природе существуют такие проявления на грани перехода от живой материи к мертвой, которые своим видом вызывают ужас и инстинктивное отвращение (обнаженные раны, разложение трупов и т. п.). Нечто подобное можно наблюдать и в области нравов. Ксенофобия — из этого ряда.

* * *

Сравнение состояния общественной морали в России сегодня и 20 лет назад не дает оснований для оптимизма. Это объясняется не только тем, что речь идет о разных фазах и формах общественного развития. К пессимизму склоняет сама

точка обзора, которая задана проектом «Самотлорского практикума-2», — повторить через 20 лет один и тот же (или весьма схожий) опыт этического анализа эпохи. «Кто жил и мыслил, то не может в душе не презирать людей», — сказал наш поэт. За эти годы было, конечно, не только плохое, но и много хорошего. Однако особенность этического взгляда на мир состоит в том, что он не столько радуется хорошему, сколько печалится о плохом. Более того, моральная оценка, особенно тогда, когда она имеет форму самооценки, исходит из парадоксального принципа: чем лучше, тем хуже. Разве мы не знаем, что чем нравственно лучше, совершеннее человек, тем более недостойным и греховным он себя считает?! Почему по-другому должно быть тогда, когда мы говорим об обществе? Наш пессимизм относительно общественной морали в сегодняшней России — не только следствие неосуществившихся надежд периода перестройки. Хочется думать, что он еще свидетельствует о возросшей нравственной зрелости, более трезвом взгляде на самих себя.

ПОСТРОИТЬ ИДЕАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО В СЕБЕ САМОМ*

Александр Зиновьев известен как логик, социолог, литератор. Вне внимания и исследователей, и широкой общественности осталась его этика, как, впрочем, и нравственный пафос его жизни, взятой в единстве творчества и личной судьбы. Более того: так как Зиновьев был приверженцем последовательного и жесткого научного рационализма, признавал только такие утверждения, которые опираются на факты и проверяются ими, то он весьма скептически относился к философии во всех ее частях, за исключением научной методологии и логики. В действительности, однако, он создал продуманную и очень, как мне кажется, значительную этическую систему, которую называл учением о жизни, Зиновьевой. Есть еще одно название — лаптизм — по имени главного героя его повести «Иди на Голгофу» Ивана Лаптева. Этим Александр Александрович хотел подчеркнуть русское про-

* Доклад на Зиновьевских чтениях в МГУ им. М. В. Ломоносова, ноябрь 2007 г. Опубликовано: Зиновьевские чтения в Московском университете : материалы Междунар. науч. конф. (6–7 ноября 2008 г.) / под ред. В. В. Миронова. М., 2009. С. 26–31.

исхождение своего учения. Этика Зиновьева изложена и в его поэмах: «Мой дом, моя чужбина», «Евангелие для Ивана», а также в его повестях «Иди на Голгофу», «Живи», автобиографическом произведении «Исповедь отщепенца».

Кратко его жизненное учение, его этика выражена в знаменитом утверждении: «Я есть суверенное государство». В основном обращают внимание на эпатажную дерзость этого суждения, но мало кто задумывается над тем, что оно направлено против широко известного мнения, согласно которому нельзя жить в обществе и быть независимым от него. «Можно», — говорит Зиновьев, и в этом состоит суть его жизненной позиции «Я есть суверенное государство». Прежде всего здесь предполагается полная ответственность человека за свое существование. Даже более того, устройство собственной жизни — это и есть, согласно Зиновьеву, единственный предмет заботы человека и его ответственности.

Еще одно известное суждение Зиновьева, описывающее исходную позицию и предметное поле его этики: «Плевать мне на галактики, на звезды, на общество, моя собственная жизнь мне намного важнее и интереснее». Человек должен не просто отвечать за себя, но сам задавать программу своего существования. Согласно Зиновьеву, человек в своем нравственном выборе не должен руководствоваться какими-либо внешними нормами, кем бы они ни были заданы. Он должен рассматривать самого себя как некий источник, относиться к себе так, как если бы он нес в самом себе критерии различения добра и зла.

Человек обязан стремиться к полноте жизни, но в особом смысле. Зиновьев вводит два понятия совершенства: совершенство как совокупность положительных качеств, некое идеальное состояние, и совершенство в другом значении — как полнота всех качеств, свойств, без изначального их расчленения на положительные и отрицательные. Совершенство в первом смысле — иллюзия. Нравственная позиция человека приобретает действительность, поскольку она опирается на совершенство во втором значении. В государстве, говорит Зиновьев, есть разные виды деятельности, разные функции, и они могут структурироваться

по разным критериям, однако они никогда не структурируются по критериям добра и зла. Какая бы функция в рамках этого государства ни существовала, она имеет свое законное право и оправдание. Даже палач в государстве, которое практикует смертную казнь, не является злодеем, это обычный человек, который находится на государственной службе. Так и человек может стать совершенным в единстве разнородных сил, которые в учениях моралистов оказывались разорванными и абстрактно противопоставленными друг другу.

Итак, человек есть суверенное государство. Эта позиция Зиновьева вписывается в некий общий контекст развития европейской этики. В европейской этике были две крупные эпохи, два качественных состояния, которые одновременно представляют собой две тенденции и две линии напряжения моральной жизни вообще.

Одна из них представлена именем Аристотеля, там этика понимается как учение о добродетелях и сводится к добродетельности индивидов и добродетельным поступкам. При этом в этике не находится места для неких общих правил, общих норм, ибо, согласно Аристотелю, нас интересует не что такое добродетель вообще, а что такое добродетель в каждом отдельном случае. А если так, то в каждом отдельном случае существует и своя мера. Даже знаменитая золотая середина Аристотеля не может считаться общим принципом, потому что середина применительно к каждой отдельной добродетели требует своего уточнения, ибо она в одном случае бывает ближе к одной крайности, а в другом случае — к противоположной (так, умеренность ближе к недостатку того, что составляет материю умеренности, а мужество ближе к избытку того, что составляет материю мужества). Она требует уточнения даже применительно к каждому конкретному человеку, который действует и выступает как субъективная середина. Таким образом, здесь этика представлена именно в многообразии индивидуальных поступков.

Вторая крупная эпоха связана с именем Канта, который этику и мораль понимал как совокупность принципов и основное усилие направили на поиск всеобщего закона, управляющего

нравственным поведением человека. Поиск абсолютного закона — это основная установка Канта. Он считал, что именно абсолютность закона поведения и является критерием нравственности этого закона. И Кант открыл этот нравственный закон, который применительно к человеческим разумным существам имел форму категорического императива. Закон появился, но исчезли поступки, ибо особенность морального закона, по Канту, состоит в том, что он не может реализоваться в поступках. И даже, говорит Кант, может быть, не было ни одного поступка, который бы соответствовал этому закону и который был бы совершен ради долга.

Возникает противоречие: там, где были поступки, нет морального закона, нет правила, там, где появился закон, исчезли поступки. И этические усилия, и не только этические, но и практические, нравственные усилия людей в эпоху после Канта были направлены на то, чтобы вернуть в этику поступок, но вернуть таким образом, чтобы не отказываться от идеи морального закона, от идеи общезначимых норм, которыми руководствуются люди. Эти усилия привели к различным теориям, различным практическим опытам, но, тем не менее, удовлетворительного решения не существует до сих пор.

Зиновьев предложил свое решение проблемы. Оно состоит в следующем: Иван должен стать философом, то есть каждый человек, отдельный индивид, должен сделать то, что делали философы, создавая этические учения как нормативные программы, достойные жизни. Философы пытались создать этические учения для всех людей и в качестве абстрактных теорий, а каждый человек должен создать этическое учение для самого себя. И не для того, чтобы знать, что такое достойная жизнь, а для того, чтобы достойно жить. Задача выработки программы достойного поведения, нравственно оправданного существования является привилегией и обязанностью каждого человека. Именно таково значение формулы: «Я есть суверенное государство».

Человек должен как бы превратить свою жизнь в эксперимент. Он при этом не претендует на открытие последней истины. Согласно Зиновьеву, претензия человека является более высо-

кой. Он претендует на то, чтобы своей жизни придать достоинство окончательной истины. Такое понимание соответствует общей тенденции развития общественной морали, которая заключается в том, что решение вопроса, что есть добро и что есть зло, общество постепенно (и чем дальше, тем больше) делегирует самой личности, то есть опускает на конкретный индивидуальный уровень.

Но возникает вопрос: как соотносится этика Зиновьева с его социологией, и прежде всего с идеей социальных законов?

По Зиновьеву, законы социальности — это законы организации, функционирования, развития больших масс людей. Эти законы объективны, они действуют без каких-либо исключений, так же, как природные законы. И тот факт, что человек обладает сознанием, не отменяет объективности законов, а усугубляет ее. Именно благодаря сознанию эти законы обнаруживаются более адекватно, то есть меньше оказывается каких-либо случайностей и разнообразия в их проявлении. Более того, согласно Зиновьеву, социальная эволюция меньше зависит от субъективного фактора именно тогда, когда она становится управляемой. Он полагает, что именно на стадии сверхобщества эволюция становится управляемой, и именно поэтому она меньше всего зависит от тех, кто управляет этим процессом.

Идея объективности социальных законов открыта не Зиновьевым, но, пожалуй, никто другой не отнесся к этому факту со всей обязывающей серьезностью и не сделал из этой констатации тех практических выводов, которые сделал он.

Строгие законы социологии, или человеческих объединений, возникают, по Зиновьеву, из того простого факта, что эти объединения представляют собой объединения многих людей. То есть факт множества с неизбежностью уже создает некую строгость их функционирования. Скажем, любое объединение должно делиться на управляющих и управляемых, начальников и подчиненных. Оно должно сразу разнообразиться в функциях, должны появляться органы, которые эти функции выполняют. Эти объединения превращаются в «человейники», поскольку они живут исторически долго, обладают памятью, находятся

на какой-то территории. И социальные законы, по которым функционируют объединения, и законы, которым подчинены социальные субъекты, есть законы экзистенциального эгоизма. Суть этих законов состоит в том, что они заставляют социального субъекта действовать исходя из своей социальной позиции, таким образом, чтобы сохранять эту позицию, расширять ее возможности или занять более высокую позицию. Действовать в своих интересах внутри «человеиника» и в интересах своего «человеиника» в отношениях с другими «человеиниками» — такова основа социальности.

Зиновьев приводит такой пример. Из двух работ, одна из которых оплачивается больше, чем другая, при всех прочих равных условиях человек всегда выберет ту работу, которая оплачивается выше. Отсюда вытекают некоторые следствия. К примеру, если человек выбрал менее оплачиваемую работу, он это сделал не потому, что она является менее оплачиваемой. Если он выбрал работу более оплачиваемую, то это могло быть только по той причине, что она является более оплачиваемой. Закон не имеет исключений. И в этом смысле он ничем не отличается от закона инерции Ньютона и других законов подобного рода.

Зиновьев делает вывод: все те явления, которые мы морально квалифицируем, в том числе и те, которые мы квалифицируем как негативные, такие как эгоизм, ложь, продажность, демагогия, лицемерие, наряду с теми, которые характеризуются как позитивные, являются формами самоутверждения индивидов. Эти явления не что иное, как способ существования этих социальных законов, и возникают они не вопреки социальности, они и есть сама социальность. Именно социальность порождает все эти явления.

Однако социальные законы нельзя путать с нормами морали, права. Нормы морали, права человек и вырабатывает, чтобы защититься от этих законов, от самого себя. Их действительность относительна. Они могут смягчить ситуацию, но чаще всего они сами становятся моментом действия этих законов.

Социальный мир, как и природный, — такой, какой он есть, с ним ничего нельзя сделать. Он объективен. Это принципиальная установка Зиновьева. Он не утверждает, что социальный

мир нельзя улучшить. Его можно улучшить, но не таким образом, чтобы были устранены все те проявления социальности, которые не устраивают людей. Его нельзя улучшить таким образом, чтобы исчезли неравенство, несправедливость, бедность. Его нельзя улучшить по канонам абстрактного гуманизма, сделать совершенным в первом значении этого понятия, то есть идеальным. Точно так же и природное существование человека можно совершенствовать путем развития медицины, экологии, но его нельзя усовершенствовать таким образом, чтобы вообще не было болезней, смерти и т. д.

Надо сказать, что такое понимание социальности, общественных законов — это важная веха на пути выработки человеком более трезвого взгляда на самого себя и разрушения иллюзий человека о самом себе. В этом направлении человечество прошло через ряд серьезных испытаний и кризисных состояний. Разрушение иллюзий, если брать наиболее крупные вехи, началось с открытия Коперника, когда выяснили, что Земля — это не центр Вселенной, вокруг которого все вертится, а, напротив, лишь одна из планет, наряду со многими. Следующий кризис самосознания связан с открытием Дарвина — что человек не царь природы, а всего лишь звено в эволюционном процессе, которое возникло в результате определенных природных законов.

Но оставалась еще одна иллюзия и основание человечеству гордиться собой — как разумное существо, человек создал некую надприродную среду, которая являет собой царство разума и которая, по крайней мере в этом качестве, возвышает человека над остальной природой. Зиновьев разрушает и эту иллюзию. Он утверждает, что законы, по которым функционирует общество, суть законы экзистенциального эгоизма, которые ничуть не отличаются от природных законов, в которые втянуты другие живые существа.

В связи с этим я вспоминаю беседу с Александром Александровичем незадолго до его болезни. Мы гуляли около университета, беседовали, и когда заговорили о том, что жизнь тоже кончится, я ему сказал, что у меня нет такого представления о человеке и мире, чтобы сам факт смерти поместился бы в это

представление, чтобы он нашел там свое законное место, чтобы я мог оправдать сам факт смертности человека. И он ответил мне: «Я не хочу даже думать об этом. Так это устроено в жизни — и все». Это была его позиция. Так же и в обществе существуют вещи, которые нас не устраивают, но с которыми ничего нельзя поделать. Так это устроено в социальной жизни.

И здесь возникает вопрос: что делать? Означает ли это, что жизнь в идеале невозможна? Означает ли это, что человек должен отказаться от представлений о моральном достоинстве как от пустых, унижающих его интеллектуальные способности иллюзий? Нет, не означает. Ответ Зиновьева: жизнь в идеале возможна, но за пределами социальности. Внутри «человейника», но не по законам «человейника». Возможна, но как редкий случай, как борьба, как героизм. «Если вы хотите противостоять законам тяготения, то вы строите самолет» — это его сравнение. Что-то подобное должно быть сделано и применительно к социальным законам.

Здесь возможны две линии поведения: или вы включаетесь в эту борьбу, эту жизненную гонку, или вы уклоняетесь. И того, кто все-таки придает какое-то значение идеальным представлениям, принимает всерьез моральные цели, нет другого пути, как уклоняться. Уклоняться — это не значит уйти в леса, или замкнуться в какую-то приватную сферу, или найти какую-то другую форму самоизоляции. Уклониться в этом смысле невозможно, поскольку человек живет в социальных объединениях, он подчиняется социальным законам (не может не подчиняться). Точно так же, как мы в качестве природных существ подчиняемся природным законам, — здесь нет никакого выбора. Уклонение состоит в другом — в том, чтобы, оставаясь в рамках социальности, жить по тем ценностным основаниям, которые человек задает себе.

Зиновьев говорил о том, что социальные законы создают силовые линии, которые разворачивают мозг людей в одном и том же направлении. Эта одна из особенностей существования социальных законов. И поэтому нужно совершать поворот мозга, как бы выходить из строя.

О Зиновьеве говорят, что он всегда шел против течения, был великим «вопрекистом». Это «вопреки», стремление идти про-

тив течения — не только индивидуальная, психологическая особенность Зиновьева, но и продуманная позиция, поскольку именно законы социальности создают такие силовые поля, которые в определенном направлении настраивают мозг. Уклонение здесь может состоять в том, чтобы противостоять этому, чтобы находить противоположности.

Зиновьев сформулировал эти противоположности: «Будь терпим, сопротивляйся насилию. Если видишь, что борьба бесполезна, сражайся с удвоенной энергией. Иди к людям, потому будь один. Имей все, потому отдай все. Смирись, бунтуй; бунтуй, смиряясь». Вот направление, в котором, с его точки зрения, должна была развиваться нравственная линия поведения человека в условиях жестких социальных законов.

Этика Зиновьева опирается на его социологию, но в определенном смысле. Она вырастает как отрицание и противостояние, как индивидуальная борьба с социальными законами.

Я завершу свое выступление развернутой выдержкой из его работы «Русский эксперимент», которая четко формулирует его позицию: «У меня нет никакой позитивной программы социальных преобразований. Но не потому, что я не способен что-то выдумать на этот счет, а в принципе. Любые положительные программы социальных преобразований имеют целью и отчасти даже результатом построение некоего земного рая. Но опыт построения земных раев всякого рода говорит о том, что они не устраняют жизненных проблем, драм и трагедий. Наблюдая жизнь и изучая историю, я убедился в том, что самые устойчивые и скверные недостатки общества порождаются его лучшими достоинствами, что самые большие жестокости делаются во имя самых гуманных идеалов. Нельзя устранить недостатки того или иного общественного строя, не устранив его достоинств. А раз так, то главным в моей жизни должна быть не борьба за преобразование общества в духе каких-то идеалов, а создание идеального общества в себе самом, совершенствование в духе моего собственного идеала человека. По этому пути я фактически и шел до сих пор», — писал Зиновьев в 1995 году. Мы можем сказать, что по этому пути он прошел до конца.

IV. МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА: УРОКИ АРИСТОТЕЛЯ*

Среди тех феноменов, в сопряжении с которыми выявляется своеобразие морали, особое место принадлежит политике. Это связано с тем, что легитимность политики как рода деятельности в принципиально большей мере, чем любого другого рода деятельности, держится на моральных аргументах. К примеру, искусство ценно как искусство даже помимо его нравственных следствий. Это же относится и к науке. А на вопрос о том, имеет ли политика самостоятельную ценность за вычетом ее нравственно умиротворяющего воздействия на общество, как бы сам собою напрашивается отрицательный ответ. В то же время политика практикует такие способы деятельности и такие формы отношений (насилие, ложь и т. д.), которые несовместимы с моралью. Исключительная напряженность отношений морали и политики связана с тем, что политика ищет морального оправдания прежде всего в тех своих проявлениях, которые менее

* Опубликовано: Ведомости НИИПЭ / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень, 2004. Вып. 24 : Политическая этика: социокультурный контекст. С. 94–128.

всего этого заслуживают. Вопрос не в том, что в политике совершаются вещи, которые в логике морального сознания нельзя охарактеризовать иначе как преступления (такого рода вещи происходят и в других сферах жизни). Вопрос в том, что она (в отличие от других сфер жизни) желает считать эти преступления поступками если и не геройскими, то по крайней мере вполне оправданными, терпимыми. Например, в науке случается плагиат, но ни самим ученым, ни тем, кто говорит от их имени, не приходит в голову объявлять плагиат делом допустимым. Политики же могут уничтожить тысячи, десятки, сотни тысяч людей, целые города (как, например Александр Македонский уничтожил Фивы, Тохтамыш — Москву, Иван Грозный — Великий Новгород, президент США Трумэн — Хиросиму и Нагасаки), считая, что они действуют правильно, справедливо, богоугодно.

В повседневном сознании — и среди простых людей, и среди идеологов — относительно интересующего нас предмета бытуют разноречивые взгляды: от убеждения, что политика должна быть моральной, до мнения, что она изначально есть грязное дело. За этими общественными «предрассудками» стоят огромные традиции интеллектуального осмысления и исторические опыты практических решений проблемы соотношения морали и политики, анализ которых и составляет непосредственную задачу того, кто хочет найти в этом вопросе истину. За первым взглядом стоит Аристотель, за вторым — Макиавелли. Они не только первыми сформулировали соответствующие подходы, но и придали им классический вид завершенных теоретических моделей.

В последнее время в западной политологической мысли превалирует точка зрения, согласно которой мораль и политика — разные сферы, которые нельзя смешивать друг с другом*. Более

* «Мораль и политика — независимые сферы, их смешение теоретически также абсурдно, как и практически опасно. По сути дела такое понимание является специфической чертой современной политической теории: заложенное Макиавелли и Гоббсом, оно стало аксиомой современных социальных наук», — читаем мы у современного немецкого автора В. Хесли в капитальной монографии «Мораль и политика», которая сама направлена против такого убеждения (*Höslе V. Moral und Politik. München, 1997. S. 15*).

того, считается, что воздействие морали на политику может быть только отрицательным, деформирующим. Этот взгляд, социальное назначение которого состоит в том, чтобы развязать руки политике, был усвоен российской политической элитой и обслуживающей ее интеллектуальной «тусовкой» с тем большей легкостью, что он не встречал, к сожалению, никакого противодействия ни со стороны этической теории, ни со стороны политической науки. В этом отношении показательно, что текущая отечественная библиография на тему соотношения морали и политики крайне скудна, а политологическое образование спокойно обходится без курсов политической этики.

Можно, разумеется, дать такое определение морали и такое определение политики, которые разводят их по разные стороны и заведомо исключают возможность приложения моральных критериев к политике. Но это будет лишь означать, что мы заранее и незаметно спрятали за пазуху то, что хотим впоследствии громогласно там же найти. Это уход от проблемы, а не ее решение. Идея моральной нейтральности политики может заслуживать серьезного рассмотрения только в том случае, если нам представят мораль, в которой нет нормы «не убий» как ее краеугольного основания, и если нам представят политику, которая не практикует убийства и угрозы убийством в качестве одного из существенных выражений своей дееспособности. А пока этого нет, мы можем считать «теоретически абсурдным и практически опасным» сам взгляд, который пытается загнать мораль и политику в разные взаимно непроницаемые ниши.

В данной статье я на примере анализа точки зрения Аристотеля попытаюсь показать, что адекватно понятая политика не может не быть продолжением морали, так же как адекватно понятая мораль не может не развернуться в политику, что они, словно два лица единого Бога входов и выходов Януса, не могут избежать друг друга без того, чтобы это не погубило каждую из них. Я исхожу из того, что Аристотель выражал не только античный взгляд на интересующий нас предмет, который остался в прошлом, как и сама Античность. Он на материале духовного и политического опыта Античности сформулировал цельную

теорию вопроса, которая сохраняет до нашего времени свое научное и нормативное значение, является наиболее цельным, строгим и аргументированным описанием соотношения морали и политики как идеализированных объектов.

* * *

Первоначально философия стремилась понять мораль натурфилософски (досократики), социокультурно (софисты), гносеологически (Сократ), метафизически (Платон)*. Эти попытки, как ни покажется странным, способствовали (в какой мере способствовали — другой вопрос, нельзя исключать, что в решающей мере) оформлению других разделов (аспектов) философии, но не этики; по сути дела всех ее разделов, кроме этики. И все же они имели большое значение также для становления последней. Они, хотя и не привели к адекватному пониманию морали, тем не менее своими отрицательными результатами создали такую возможность. Они позволили Аристотелю обозначить своеобразие морали и одновременно с этим конституировать этику как самостоятельную философскую науку.

Основные этические сочинения Аристотеля (прежде всего «Никомахова этика») вводят в «Политику» и получают в ней продолжение. Они коррелируют именно с «Политикой» (а также отчасти с исследованием о душе), а не с «Метафизикой», не с «Аналитиками» (в отличие, например, от Канта, этика и этические сочинения которого соотношены с гносеологией, «Критикой чистого разума»). Если попытаться обобщенно и кратко резюмировать ход мыслей Аристотеля, то он состоит в следующем. Человеческая деятельность носит целесообразный характер. В этом заключается ее специфика. Она характеризуется многообразием целей, которые стянуты в такую сложную пирамидальную структуру, где менее важные и общие цели подчинены более важным и общим, в результате чего то, что в одном отношении является целью, в другом отношении становится средством. Чтобы весь этот маховик целей заработал, должна существовать

* См. об этом: Гусейнов А. А. Античная этика. М., 2003.

последняя (высшая) цель, которая самодостаточна, совершенна, никогда не может быть средством и является такой же необходимой основой для всех прочих целей как точка опоры для рычага в механизме. Цели как причины, ради которых предпринимается деятельность, суть блага. Высшая цель есть высшее благо или благо в собственном смысле слова. Она пронизывает (вдохновляет, организует) все прочие цели, придает им окончательный смысл.

Общепринятые представления и мнения философов, говорит Аристотель, сходятся в том, что высшее благо есть счастье. Кто бы и как бы конкретно ни понимал счастье, оно мыслится всеми как равное самому себе состояние, представляющее собой завершение всех человеческих стремлений: «Это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие...» (EN, 1099 a)*. Оно есть благо всех благ, высшее благо. От всех прочих благ оно отличается тем, что: а) является самоцельным, исчерпывающим; если другие блага обладают частичной ценностью, служат средством для чего-то иного и про них можно сказать: «Я хочу денег, власти и т. п. для того, чтобы...», то счастье само ценно до такой степени, что оно не может стать средством по отношению к чему бы то ни было другому и про него нельзя сказать: «Я хочу быть счастливым для того, чтобы...»; б) характеризуется полнотой, завершенностью, выступает как такое состояние, над которым не властны ни время, ни расстояние и которое уже невозможно улучшить, увеличить (скажем, как бы ни был богат человек, он может стать богаче, но счастливый не может стать счастливее); в) не поддается похвале, оценке, измерению, а само по себе вызывает уважение — является критерием, позволяющим поощрять, оценивать и измерять другие блага; если, например, разбогатевшему человеку можно сказать: «Ты хорошо поступил, что вложил деньги в такое-то дело», то применительно к счастливому человеку

* Здесь и далее ссылки на «Никомахову этику» (EN) и «Политику» (Pol.) даются в тексте указанием сокращенного названия книги и выносимой на поля рубрикации — страницы и столбца принятого за образец беккеровского издания. Цитаты даются по: *Аристотель. Сочинения* : в 4 т. М., 1983. Т. 4.

утверждение: «ты хорошо поступил, что стал счастливым» звучит абсурдно.

Счастье как высшее благо, поскольку оно само есть цель, предполагает особую деятельность или особую нацеленность прочих деятельностей, что и есть добродетель. Добродетель (мораль)* — не счастье, хотя она и неразрывно с ним связана; она есть то, что ведет к счастью и воплощает его в себе. Она есть совершенная форма человеческой жизнедеятельности, которая ведет к счастью, между ней и счастьем нет промежуточных звеньев. Добродетель представляет собой осуществление человеческого назначения, деятельное обозначение пространства собственно человеческого развития.

Добродетель — совершенная деятельность души человека. Это не телесные и не умственные свойства индивида, а устой, качества его души, именуемые нравом, характером. Они вырабатываются на стыке между разумом и аффектами, представляют собой определенный тип их связи — не сами аффекты, не сам ум, а именно их связь, соотношение. Добродетели в этом смысле суть сугубо человеческие качества, животные и боги не могут быть добродетельны, потому что первые лишены разума, вторые — аффектов.

Аффекты и ум предзаданы индивиду; хотя и то и другое требует тренировки, развития, совершенствования, они представляют собой его антропологические свойства. Соотношение же между ними вырабатывается индивидом прижизненно и представляет собой устой, навык души, нрав, характер. Этические добродетели (являющиеся предметом этики, моральные добродетели) суть приобретенные свойства души, они относятся к нраву, характеру человека. Как же они приобретаются? Они вырабатываются человеком через поступки, обнаруживаются и поддерживаются в процессе их совершения (поэтому-то, как остроумно замечает Аристотель, половина жизни людей счастливых и несчастных, а именно та, которую они проводят во сне,

* Термин «мораль» имеет латинское происхождение и возник значительно позже. Не входя в детали, мы будем исходить из того, что аристотелевская этическая добродетель — это и есть то, что мы сегодня называем человеческой моралью.

ничем не отличается друг от друга). Они не закреплены в теле индивида, не заключены в его черепной коробке, они неразрывно связаны с поступками, постоянно требуют подтверждения. В царстве морали, как и на Олимпийских играх, награждаются только те, кто принимает участие в состязаниях. Добродетели суть качества, характеризующие совершенство деятельности, поведения, поступков.

Понятие поступка многозначно, в живом языке мы часто употребляем его как синоним действия. Поэтому очень важно ясно очертить, что понимается под поступком как единицей моральной активности. Поступок можно определить как действие в ситуации морального выбора. А моральный выбор есть выбор в такой ситуации, исход которой нельзя заранее просчитать, так как этот исход зависит от выбора, который предстоит сделать индивиду. Например, вопрос о том, как выбрать самый короткий путь от дома к университету, не является предметом морального выбора, ибо возможные пути поддаются измерению и эта задача имеет однозначное решение, или, говоря по-другому, сами пути не зависят от того, какой из них мы выберем. А вот вопрос о том, можно ли телесно наказывать детей, имеет моральную природу, так как никакими умственными расчетами или мистическими прозрениями нельзя заранее предугадать, что будет в том или ином случае. А предугадать этого нельзя по той причине, что результат будет зависеть от того, как мы поступим. Поступок есть действие, поскольку он своими основаниями целиком зависит от того, кто его совершает, про поступок человек может сказать: это сделал я, не Бог через меня, не судьба, не природа в моем лице, а именно Я. Выражая ту же мысль иначе, можно сказать: поступки суть то, что учреждает человеческое «я».

Поступки восходят к человеку, поскольку они, во-первых, выражают его волю, желания и, во-вторых, носят намеренный характер, то есть сознательно им избираются. Поступки становятся моральными, добродетельными тогда, когда они совершаются не под давлением аффектов (хотя, разумеется, и не без аффектов, ибо без этого вообще не бывает поступков), а им предшествует предварительное взвешивание мотивов на весах раз-

ума и твердое намерение совершить его. Сознательный выбор или, что то же самое, намеренность поступка, придающая ему нравственное качество, обнаруживается в готовности индивида нести за него полную ответственность. Действие становится поступком в качестве этически вменяемого. Про него человек, сказав «это сделал я», может непременно добавить: «и я за это отвечаю».

Поступки, за которые человек готов полностью отвечать, получают право на жизнь и высшую санкцию в решении того, кто этот поступок совершает. Это означает, что не существует общих правил добродетельных поступков; нет даже совокупности внешних, оформленных правилами признаков, по наличию или отсутствию которых можно было бы определить добродетельность поступков. Последние — камень на совести того, кто их совершает.

Аристотель, правда, называет добродетель серединой, что можно было бы понять как формулирование общего принципа и критерия моральных поступков. Но он сам предостерегает против такого абстрактного толкования его мысли. Речь идет о середине в аффектах и поступках между двумя порочными крайностями, которые возникают вследствие нарушения меры в сторону недостатка или избытка. Аристотель настойчиво подчеркивает, что эта мера не определяется заранее, до самих поступков и не имеет арифметической природы. Середина может быть ближе или к одной крайности, или к другой — это зависит от типа аффектов и поступков и требует конкретного решения применительно к каждой добродетели. Кроме того, середина имеет субъективную природу, и для разных индивидов она разная. Идея середины означает, что добродетельные поступки связаны с порочными состояниями единством материи деятельности; и в случае добродетелей, и в случае пороков индивиды делают одно и то же, они отличаются не тем, что делается, а тем, как делается. Эта идея может быть интерпретирована как требование и умение находить в каждом поступке только ему свойственную меру. Добродетельный человек характеризуется способностью находить каждый раз такую меру.

Добродетельный поступок содержит в себе свою меру, а вместе с ней и свою ценность. Он сам себе награда. Добродетельный поступок не существует вне привязки к добродетельному человеку, его нельзя определить иначе, как поступок добродетельного человека. Это верно не только в общем смысле, но и применительно к отдельным добродетелям. Даже мужественный поступок нельзя описать чисто внешне — мужественно поступает тот, кто поступает так, как поступает мужественный человек; а мужественный человек — тот, кто совершает мужественный поступок ради него самого, по той единственной причине, что он находит его добродетельным.

Важнейшим качеством добродетельного (морального) индивида является рассудительность (практическая мудрость). Добродетельный человек есть человек, который следует указаниям разума, действует разумно; он не позволяет аффектам захватить власть над собой. Однако возможности разума как инстанции знания в ситуации морального выбора принципиально ограничены именно по той причине, что ситуация личного выбора от всех прочих ситуаций выбора отличается принципиальной неопределенностью. Она имеет место там и постольку, где и поскольку все заранее знать нельзя. Поэтому совершенно необходимо, чтобы разум в качестве высшей инстанции добродетельного поведения был заранее нацелен на добродетельность, чтобы он свои специфические способности рассчитывать и предвидеть заранее поставил на службу добродетели — служил не поиску выгоды, преимуществ и так далее, а совершению таких поступков, которые ценны сами по себе, независимо от их последствий. Разум, соединенный с такой настроенностью и нацеленностью на добродетель, и есть рассудительность. Этой неразрывной связью с добродетелью рассудительность отличается от простой изворотливости ума как технической способности и от злонамеренности как ориентированности ума на порочные поступки. Добродетельный человек есть человек рассудительный или, выражаясь более привычно, мудрый. Поэтому в области моральных решений совет и пример рассудительного (мудрого) человека, который чаще всего является также человеком

умудренным, то есть доказавшим свою мудрость большим жизненным опытом, заменяют тома наставлений; они в моральных решениях имеют такое же незаменимое значение, как подробные инструкции и схемы при сложных технологических решениях. Не рассудительность, разумеется, ответственна за желание человека быть добродетельным. Но она ответственна за то, чтобы это желание получило адекватное воплощение в конкретном поступке, его частных обстоятельствах. Она ответственна за выбор средств, конкретизирующих в поступке общее стремление к добродетели. Рассудительность представляет собой такой сплав ума (знаний, находчивости, хитрости) с добродетелью, который дает на выходе добродетельные поступки. Без всякого преувеличения можно сказать: добродетельный поступок есть умный поступок, поступок рассудительного человека.

Импульс к добродетельному поведению может исходить как от ума, так и от страстей, и если бы предстояло выбирать между ними, то было бы лучше, чтобы он исходил от страстей. В этом случае добродетель оказалась бы защищенной более надежно, ибо больше гарантий, что ум последует за добрыми страстями, чем страсти за рассудительным умом. Однако оптимальной является ситуация, когда рассудительный ум соединяется с добрыми страстями и отношения между ними уподобляются отношению заботливого отца и послушного сына, а не отношению возницы и строптивых лошадей, как в душе-колеснице Платона.

Таким образом, мораль есть прежде всего моральный индивид, деятельность которого приобретает те качества самодостаточности, завершенности, безусловности, которые свойственны высшему благу. Замкнутость морали (добродетели) на высшее благо существенна для понимания ее своеобразия, границ и возможностей. Она означает, что мораль является интегральной характеристикой человека как незавершенного существа, занимающего в структуре бытия по отношению к его крайним пределам срединное положение. Поэтому возможность морали, ее явление зависят от того, что понимается под верхом и низом — прежде всего, конечно, под верхом, ибо само это различие определяется тем, куда держит путь моральный индивид. Последний

не просто находится на лестнице, ведущей снизу вверх; он еще и поддерживает ее тем, что поднимается на нее.

Мораль (добродетель) и высшее благо находятся в сложных, противоречивых отношениях. Добродетель — путь, высшее благо — конечный пункт этого пути; добродетель — средство, высшее благо — цель, осуществлению которой это средство служит. В то же время добродетель есть воплощение высшего блага, его явление в конкретных поступках. Более того, добродетель считается таковой именно по той решающей причине, что она содержит ту завершенность (законченность, самодостаточность, абсолютность), которая считается признаком высшего блага. Добродетель — единственное в своем роде средство: она содержит в себе цель, достижению которой служит. Так, например, если считать высшим благом счастье, то добродетель — не только то, что ведет к счастью, но и то, что решающим образом составляет счастье.

Высшее благо есть цель — хоть и особая, в своем роде даже единственная, итоговая, последняя, равная самой себе, цель целей, тем не менее это цель, организующая, направляющая человеческую деятельность во всех ее разнообразных сознательных направлениях. В качестве цели она не может не быть осуществимой, реальной, ибо в противном случае она не цементировала бы кирпичики целесообразной деятельности человека, а разъединяла бы их, делая невозможной саму деятельность в целесообразной форме. Один из решающих аргументов, на основании которых Аристотель отверг учение Платона об идеях как основу этики, состоял в том, что в этике мы имеем дело не с идеей блага, не с благом самим по себе, а с осуществленным благом. Вместе с тем высшее благо не может осуществляться, ибо это также сделало бы невозможной человеческое существование в форме целесообразной деятельности: к чему стремиться человеку, который достиг цели целей, то есть того, ради чего он вообще к чему-то стремится?!

* * *

Трагическая диалектика добродетели и высшего блага в теоретическом плане породила вечный спор о соотношении этики и ме-

тафизики, а более конкретно — об обосновании морали, о диктуемой логикой теоретического мышления необходимости выведения морали из неморального основания и о невозможности сделать это в силу той же логики. В практическом (этико-нормативном) плане она обернулась расчленением высшего блага на два уровня, которые чаще всего рассматривались как человеческий и сверхчеловеческий: первый уровень — тот, который находится в пределах деятельных возможностей человека, второй — за пределами этих возможностей, хотя и связан с ними, являясь их прямым продолжением. Аристотель говорит о двух эвдемониях, из которых первая реализуется в этических добродетелях и через них, а вторая, совпадающая с созерцательно-философской деятельностью, имеет сверхчеловеческую природу и доступна человеку постольку, поскольку в нем есть нечто божественное.

Этический анализ неразрывно связан и включает в себя содержательный анализ высшего блага, точнее говоря, анализ самой деятельности в ее разнообразных видах, того или иного реально практикуемого образа жизни под углом зрения того, в какой мере он ведет к высшему благу. Тут-то и начинаются настоящие приключения морали и исследующей ее этики, определяющие различия моральных позиций и этических учений. Прежде всего обнаруживается следующее: хотя все люди едины в том, что стремятся к высшему благу, тем не менее они понимают его по-разному, часто противоположно. И, поскольку люди группируются в соответствии с тем, как они понимают высшее благо, постольку представления о высшем благе, которые должны были бы внести цельность в человеческую деятельность, становятся новым источником ее деструкции, дополнительным исключительно трудным и опасным препятствием, которое необходимо преодолеть. Так возникает вопрос: какое понимание высшего блага является правильным, то есть какой из практикуемых в обществе образов жизни больше соответствует самой идее высшего блага как цели целей и может считаться совершенным, добродетельным?

Последний вопрос можно сформулировать иначе: что происходит в мире и с миром, в котором индивиды стали на путь

добродетели? Что делает, в какой среде действует, чем занимается индивид, желающий придать деятельности своей души совершенный вид? Ответ выявляет внутреннюю связь этики и политики.

Аристотель видел в политике продолжение этики, своего рода развернутую этику, этику *in concreto* и в то же время рассматривал саму этику как высшую политическую науку. Примечательно, что мыслитель, создавший этику как науку, давший ей имя и первую (быть может, лучшую до сегодняшнего дня) систематизацию, исследовал ее в соотношении (с акцентированием единства, взаимопереходов) с политикой. Он по сути дела раскрыл моральную проблему как политическую. О том, что мораль как произвольная, индивидуально ответственная форма существования реализует себя в отношениях между людьми, надприродной сфере, знали уже софисты. Из того же убеждения исходили Сократ и Платон. Но только Аристотель конкретизировал этот взгляд, выделив политику как преимущественную сферу добродетели. Политика в форме государственной жизни была для него не орудием добродетели, как для Платона; в ней он видел выражение и продолжение добродетели. На вопрос о том, что получится на выходе, когда люди ведут себя добродетельно, Аристотель ответил: полис. Если добродетель является деятельным выражением сущности человека как разумного существа, то полис представляет собой реализованный, внешне развернутый разум. Почему именно полис? Отвечая в самом общем и кратком виде: потому, что только в полисе возможно выделение досуга как пространства свободной деятельности, являющегося одновременно также пространством человеческой эвдемонии. Для более конкретного ответа необходимо проанализировать политику как специфическую форму жизнедеятельности, составляющую основу полиса.

* * *

Для добродетельно-счастливого существования нужно освободиться от занятий, которые диктуются природной и социаль-

ной необходимостью (забота о теле, семье, материальном обеспечении, безопасности и т. п.) и которые индивид выполняет хотя и сам, но вынужденно, — занятий, в которых он фигурирует не как автономная личность, а как экземпляр серии, представитель рода. Нужен досуг, чтобы индивид мог принадлежать исключительно самому себе и свободно формировать свою деятельность.

Деятельность всегда имеет свои пространственно-временные параметры, она укоренена в мире и должна иметь там свое место. Это относится также к добродетели как к деятельному состоянию. Она располагается по ту сторону природы в ее необходимых индивидуально-телесных и родовых (естественно-коллективных, стадных) проявлениях. Местом добродетели, ее домом является досуг. Досуг есть пространство по ту сторону нужды. Это не просто свободное (пустое, полое) пространство наподобие пустого чемодана, куда можно складывать что угодно, и не «чистое» время, когда индивид может заниматься чем ему заблагорассудится и часто, как это бывает в наши дни, делает что-нибудь просто потому, что ему нечего делать: ходит по магазинам, коллекционирует пивные пробки, впадает в наркотический бред, пересаживает волосы на голове, раскладывает пасьянсы, накачивает мышцы и т. п. Еще меньше досуг можно считать временем отдохновения, необходимым, например, для переваривания пищи, или паузой между занятиями. Досуг действительно есть свободное время, но в качестве пространства эвдемонии. Досуг начинается вместе с добродетелью как деятельностью, направленной на высшее благо (эвдемонию), и учреждается ею.

Деятельность не просто имеет свою привязку к миру, она также является всегда предметной. Что же касается добродетели, то она — не от природы (правда, говоря словами Аристотеля, и «не без природы» в том смысле, что не может состояться вне природы, прежде всего вне аффективных стремлений), она начинается тогда, когда человеческая деятельность не испытывает нужды в веществе природы, не зависит от него.

Итак, досуг как пространство эвдемонии находится по ту сторону нужды и свободен от вещей, которые могли бы предзадать

(спровоцировать) деятельность. Что же находит в этом пространстве моральный (добродетельный) индивид? Что вообще он может там найти? Таких же индивидов, как он сам, только их. И они, эти индивиды, должны встретиться, ибо ничего другого, никакой иной предметности в этом пространстве нет.

Добродетель разворачивается в отношениях индивидов друг к другу, в пространстве между ними. Она задает эти отношения, в них находит свое предметное воплощение. Когда Аристотель говорит, что добродетель есть привычка, то он имеет в виду привычные формы поведения и отношений между людьми, то есть те формы поведения и отношений, чья устойчивость, качественная определенность состоит в их добродетельности. К примеру, одной из несомненных добродетелей является щедрость; рассмотренная сама по себе, она обозначает нравственную меру в том, как индивид относится к принадлежащим ему ценным вещам, прежде всего к деньгам. При этом они должны быть ценными не только для него. Если, скажем, человек легко расстаётся с какой-то очень ценной, быть может, даже бесценной, но только для него лично, вещью, например, семейной реликвией, то это никто не назовет щедростью. Вещи не могут быть ценными также только для других. Так, если кто-то передает в благотворительную организацию свою старую одежду вместо того, чтобы выкинуть ее, то это тоже называется иначе. «Щедрая» вещь должна быть ценной (имеющей цену) и для того, кто расстаётся с вещью, и для того, кому она предназначается. Далее, щедрость не может обнаружиться в таком отношении индивида к самому себе, которое не считается с присутствием других людей. Если человек не жалеет на себя никаких денег или расходует их весьма благоразумно, — это не щедрость, а что-то другое. Щедрым нельзя быть и по отношению к другому, каким тот явлен сам по себе, безотносительно к тому, кто обнаруживает щедрость. Если кто-то отдает все, что у него есть — вещи, деньги, другому, то это также щедростью не называется. Щедрость — не во мне и не в другом, вообще не в том или другом индивиде. Она — в пространстве между ними. Она создает это пространство и держит его.

Вопрос о добродетели как совершенной деятельности души трансформируется в вопрос о совершенных отношениях между людьми. Так этика переходит в политику. Сразу следует отметить принципиальное соображение: современные трактовки политики, которые господствуют в общественном сознании, прописаны в учебниках по политологии и вертятся вокруг понятий власти, борьбы интересов, насилия, хотя и имеют, разумеется, отношение к политике, но не схватывают ее сути в аристотелевском понимании. Они блокируют выход к ее нравственным основаниям, точнее говоря, с самого начала помещают ее в донравственное, вненравственное, безнравственное пространство. Эти этически урезанные концепции политики нельзя путать с тем, что понимает под политикой Аристотель, выявляющий ее изначальный смысл и предназначение. Политика есть публичное пространство — пространство, расположенное между людьми и располагающее их относительно друг друга. Это открытое, освещенное пространство, арена, на которую выступают индивиды, предъявляя себя друг другу. Как пишет Х. Арендт, это то место, куда люди выходят из своей потаенности. Совершенная форма этой публичности — таков предмет политической практики и политической науки. Политика по Аристотелю есть «исследование человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную возможность жить согласно их стремлениям» [Pol., 1260 b]. Это определение политики прямо соотнесено с определением деятельности человеческой души в ее наиболее совершенной форме. Если бы человек был один, он мог бы быть просто добродетельным. Но так как людей много, то он, будучи добродетельным и для того, чтобы быть добродетельным, должен стать также существом политическим.

Что же представляет собой человеческое общение (отношения людей) в наиболее совершенной форме? Это полис (отсюда и название политики), государство; подобно тому как нравственная добродетель есть специфически человеческое качество, которого лишены животные и боги, государство — специфически человеческая форма общения, человек вне государства «либо

недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [Pol., 1253 a].

Понятие государства как минимум двусмысленно. С одной стороны, это определенная территория. С другой — определенный строй отношений между людьми. Очень важно отметить, что при взаимосвязанности этих аспектов они не равнозначны. Решающим признаком государства является государственный строй; истинность данного утверждения после политического опыта XIX–XX веков, когда изменения государственного строя, типов государственно-образующих отношений между людьми сопровождались и вели к кардинальным изменениям территориальных конфигураций государств, не вызывает сомнений. Уже Аристотель подчеркивал исключительную важность правильной иерархии этих признаков. Дело не в стенах, подчеркивал он, ведь стеной можно было бы окружить и весь Пелопоннес, но он от этого государством не стал бы, как стена не сделала государством Вавилон, который Аристотель считал скорее племенным округом, чем государственной общиной. «Государство есть совокупность граждан» [Pol., 1275 a], «...есть политическое общение граждан» [Pol., 1276 в]. Античные полисы, идеализацией опыта которых были этика и политика Аристотеля, мы называем городами-государствами, но название не должно обманывать. Не город делает государство государством, а государство делает город городом. И для афинского полиса, ставшего для Аристотеля родным, важным было не просто существование города Афин. Он представлял собой прежде всего союз афинян, тип отношений между ними. Вопрос о совершенном общении для Аристотеля и есть вопрос о политических (полисных, государственных) отношениях подобно тому, как вопрос о совершенном строе души есть вопрос об этических добродетелях.

Наиболее совершенное общение, составляющее государство, есть общение людей, поскольку они свободны — свободны в том отношении, что не находятся во власти других людей, а сами принимают решения относительно своей судьбы, и в том отношении, что не обременены заботой о предметах первой необходимости. Политическое общение принципиально отличается от отноше-

ний семейных, домохозяйственных и социально-коллективных (племенных, общинных, профессионально-цеховых и т. д.). Различие между ними таково, что первое является свободным, самодовлеющим, вторые — вынужденными, навязанными необходимостью добывать средства к жизни и защищать ее от разнообразных опасностей, как природных, так и социальных. Отношения ради поддержания и защиты жизни — назовем их материальными — сродни природным процессам, даже если они опосредованы и обрамлены сложной субъективной надстройкой. В них индивиды лишены самостоятельности; выбор, который они в этой сфере имеют, ограничен и в принципиальном плане мало отличается от выбора волчьей стаи, которая «решает», нападать ли ей на охраняемую овчарню или поискать отбившуюся от стада корову. Материальные отношения по отношению к политическим, разумеется, первичны, но только в том смысле, что предшествуют им. Политические отношения следуют за материальными и завязываются в том жизненном пространстве, которое остается после того, как удовлетворены первичные потребности. Но они не являются продолжением материальных отношений, не вытекают из них и ни в коем случае не предназначены для того, чтобы обслуживать их. Переход из материальной среды в политическую, если воспользоваться словами классика марксизма, есть скачок из царства необходимости в царство свободы. Именно скачок, который, как всякий скачок, обусловлен предыдущим состоянием, но не вытекает из него. Раз возникнув, политика, конечно, оказывает на материальную основу влияние, которое можно назвать обратным, но не в этом состоит ее смысл и предназначение, подобно тому как человек оказывает воздействие (и очень сильное) на приматов и весь животный мир, из которого он возник, но его назначение состоит отнюдь не в том, чтобы культивировать его.

Величайшая и, возможно, роковая деформация, которой подверглась политика в Новое время, состояла в том, что она была поставлена на службу экономическим и социальным интересам общества, стала рассматриваться как «надстройка», «концентрированное выражение экономики», средство, призванное

способствовать росту материального благополучия, обслуживать способ производства. И (заметим в скобках), когда Маркс говорил о преодолении политики, о переходе от политической эмансипации к человеческой, он имел в виду политику именно в этом ново-временном смысле слова, чем в решающей мере определялась привлекательность этой критики. Экономика и социальность в более широком смысле проникли в сферу политики и низвели ее до своего уровня, что аналогично тому, как если бы варвары использовали религиозные храмы как складские помещения и загоны для своих лошадей, что, кстати, в истории нередко случалось.

Политическое общение начинается за пределами семьи, домохозяйства, родоплеменных союзов, всего того, что связано с продолжением рода, добыванием средств к жизни и ее защитой. Это общение свободных людей, точнее говоря, общение людей, поскольку они свободны. Публичное пространство политики есть пространство свободы. Оно возникает постольку, поскольку люди, адекватно реализуя свое предназначение, стремятся к высшему благу. Публичное пространство политики является самодовлеющим пространством, существующим ради благой, лучшей жизни. Вот обобщающее высказывание Аристотеля по этому вопросу: «Итак, ясно, что государство не есть общность местожительства. Оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобства обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования» [Pol., 1280 в]. И чуть далее: «Государственное общение... существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства» [Pol., 1281 а].

Политическое (государственное) общение, так как оно возникает ради благой жизни и является выражением добродетельности, стремления к совершенству, связано, как и последнее, с жадной бессмертия. Оно, по крайней мере, настолько же

долговечней добродетельной личности, насколько человечество долговечней отдельного индивида. «Мир, в котором должно быть место для публичности, не может быть учрежден только для одного поколения... Он должен превосходить долготу жизни смертных людей. Без этого перехода в посильное земное бессмертие не может по-серьезному быть ни политики, ни общего мира, ни публичности»*, — так пишет Х. Арендт, в работе которой «*Vita activa, или О деятельной жизни*» мы находим самое глубокое среди современных авторов и вполне аристотелевское (с учетом, разумеется, последующих достижений, в особенности злоключений политики и политической мысли) понимание политики. Природа, конечно, ближе к бессмертию, чем государство. Однако доступное человеку природное бессмертие связано с продолжением рода, в качестве индивида у него здесь нет никаких шансов. Государство же имеет ту особенность и преимущество, что оно порождается усилиями людей тогда, когда они выступают в своей индивидуально-личностной выраженности, и гарантирует им долговечность именно в качестве отдельных личностей, — долговечность, которую они должны заслужить и которая может выходить очень далеко за границы их природного существования. Сроки жизни индивидов измеряются десятилетиями, а слава государственных мужей измеряется веками и тысячелетиями. Так, Моисей (этот пример, разумеется, не из Аристотеля) прожил 120 лет (и считается, что это много), а его имя и величие дел, связанных с созданием одного из первых на земле государств, живут уже более 15 тысячелетий; как природное существо он исчез не только в индивидуальной явленности, но и в родовой сущности, вместе со своим коленом, а как личность продолжает жить, и притом очень активной жизнью — более активной, чем многие из живых.

Свидетельством того, что политика в качестве сферы свободы противостоит материальной сфере необходимости, возникает как отрицание последней, является отношение к жизни. Сфера необходимости рождается в целях поддержания жизни;

* Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / пер. В. В. Библихина. СПб., 2000. С. 72.

в ней сознательные усилия индивидов направлены на то, чтобы подольше и получше устроиться в этом мире, уменьшить связанные с существованием риски. В публичной сфере политики ценится не сама жизнь, а те качества, которые придают ей публичное достоинство. Жизнь здесь воспринимается не как факт и средоточие всех усилий, а как задача и то, чем можно рисковать. Человек, кем бы он ни был, остается, разумеется, природным индивидом, и жизнь для него всегда представляет исключительно высокую ценность. Но политическим существом он становится тогда, когда перешагивает через эту ценность и научается играть жизнью; когда публичность полиса становится для него более высокой ценностью, чем сама жизнь. Индивид становится гражданином полиса тогда, когда он готов потерять скорее жизнь, чем лицо. Именно об этом — первые уроки публичности, которые нам преподает греческая античность.

Сократ, ожидавший исполнения смертного приговора, когда ему предложили тайно убежать из Афин и тем самым спасти свою жизнь, отверг эту возможность на том основании, что превыше всего стоит ценить не жизнь как таковую, а жизнь хорошую. Он не убежал не потому, что не мыслил себе жизнь вне Афин подобно тому, как дикарь не мыслит себе жизни вне своего племени, а потому, что вне Афин у него было бы еще меньше возможностей вести добродетельную жизнь как он ее понимал и потому что, убегая, он нарушил бы одно из важных требований такой жизни — послушание законам государства*. Знаменитая речь Перикла, посвященная памяти павших в первый год Пелопонесской войны героев, представляет собой развернутый рассказ о совершенстве политического строя Афин. Тем самым он говорит: политический строй Афин стоит того, чтобы отдать за него жизнь. Эмпедокл, как гласит легенда, шагнул в пылающую Этну, думая, что в огне он обретет бессмертие; такой Этной для Перикла и людей, которых он чествовал, было благо государства, сама полисная жизнь. По убеждению древних греков и их

* «Где добродетель не ценится выше всего, там не может быть прочного аристократического государственного устройства» [Pol., 1273 a b], — говорит Аристотель.

философов (Платона, Аристотеля) рабы являются таковыми от природы, у них сама душа рабская, и это доказывается тем, что они рабство предпочитают смерти. Первейшей добродетелью граждан считалось мужество (с него, заметим в скобках, начинается также аристотелевский каталог этических добродетелей) как готовность предпочесть смерть неволе, умереть за свободу политического общения, за свое государство, свою политическую Родину. А защита государства была для них больше чем обязанностью — она являлась привилегией. Рабы и неграждане отлучались от этой функции. Достаточно сопоставить такое положение дел со столь распространенным в наши дни увилыванием от воинской службы, чтобы понять, как со времен Аристотеля сильно изменилась и глубоко деградировала политика.

* * *

Таким образом, политика есть публичное пространство, или пространство свободы, которое складывается между людьми, поскольку они стремятся к высшему благу и поскольку само это стремление не может реализоваться иначе как в совершенных (самоценных) поступках. Высшее благо для того, чтобы стать основой общения, должно преобразоваться в общее благо. Именно такое преобразование происходит в процессе перехода от этики к политике. Общее благо, или, так как благо есть цель деятельности, общая цель и сообразные ей дела — вот что в исходной основе и в первую очередь учреждает политическое общение, полис, государство.

Люди, поскольку они объединяются в государство, имеют нечто общее между собой, являются, как говорил в этом случае Аристотель, сообщниками. Общее дело вполне очевидно отличается от частного дела тем, что оно является делом многих, поэтому, между прочим, самое частное из всех частных дел — индивидуальная любовь — является, выражаясь словами Х. Арндт, самой могучей из всех антиполитических сил. Общее дело следует отличать также от совместного дела, которое представляет собой лишь условие и способ удовлетворения частных интересов,

как, например, кооперированные формы труда (артели, заводы, фабрики, отрасли и т. д.), объединения по интересам (секты, ордена, шайки и т. д.), семейно-клановые группы и т. д. В этом смысле общее дело в политике и общее дело в семье, экономике, социальной сфере — не одно и то же. Общее дело в политике учреждается в процессе политического общения и поддерживается им, вне политического общения его не существует вовсе: оно имеет самоценное значение для всех, кто вступает в политическое общение, которое только ради него и учреждается, и в принципе не может быть поделено между ними, не поддается приватизации. В этом смысле оно сродни солнцу, которое освещает и обогревает всех землян и как бы много ни потребляли солнца одни, другие не будут потреблять его меньше; его нельзя загнать в домашний камин, так же как камином нельзя обогреть Землю.

На первый взгляд может показаться, что различия между людьми в понимании высшего блага могут стать непреодолимым препятствием на пути его трансформации в общее благо. Эти различия, хотя они действительно являются источником повышенного напряжения в политическом общении и даже способны оказывать на него разрушающее воздействие, тем не менее являются одновременно и его стимулом: не будь этих различий — не было бы и нужды в политическом общении. Кроме того, при всех различиях в истолковании высшего блага люди, которые дошли до этого понятия, едины в своей безусловной нацеленности на него как на нечто самодостаточное (самоценное, в себе завершенное). Именно это единство, сама возможность общаться по поводу высшего блага, смотреться друг в друга как в зеркало и составляет тот первоначальный интерес, который соединяет людей в политическом общении.

Первым и основополагающим общим благом является политическое общение (полис, государство) как пространство, в котором можно практиковать добродетель. Вместе с государством появляется осознание его более высокой ценности по сравнению с предшествующими общественными объединениями, появляется понятие отечества. Прежде чем возник полис и для того,

чтобы он возник, должны быть уничтожены семейные и кровнородственные союзы, как, например, фратрии; Моисей создавал государственно-политическое объединение еврейского народа поверх колен, на которые последний был разделен, преодолевая их сопротивление; древнегреческая трагедия, как и библейская история евреев, показывает, насколько острыми, кровавыми были эти конфликты. Такого рода конфронтация, призванная раскрепостить сознание и от природных целей кровнородственных союзов перейти к свободно учреждаемым политическим объединениям, представляет собой общую закономерность становления государства. Отечество как свободный союз свободных людей становится для последних первым общим благом, а поддержание мира в отечестве и его защита от внешних врагов — самым важным критерием их гражданственности, серьезности свободолобивых устремлений. Всеобщая ценность отечества связана именно с тем, что оно является пространством свободы, которое создается для высших духовных устремлений людей, и самими этими устремлениями. Вряд ли кто из представителей политической философии выразил эту центральную для нее мысль лучше, чем наш поэт:

Пока свободой горим,
Пока сердца для чести живы.
Мой друг, Отчизне посвятим
Души прекрасные порывы.

Политика, говорила Х. Арндт, есть пространство речи и действия. Это, на мой взгляд, одно из самых глубоких определений политики. Только говоря и действуя, люди обнаруживают себя на сцене мира в своей уникальности и учреждают некое пространство «между»*. К этому следует добавить, что именно в речи и действии (поступке) как формах лично-выраженного, индивидуально-ответственного существования обретает предметность свободная сущность человека, его стремление к совершенству. В них и через них обнаруживается и желание человека

* См. Арндт Х. Указ. соч. С. 263.

сделать свою жизнь осмысленной, направив ее на то благо, которое он находит наилучшим, и конкретное содержание этой осмысленности и этого блага.

Не только сам факт того, что люди говорят и действуют, но и то, о чем они говорят и как действуют, определяет характер политического общения. Выразимся еще точнее: те речи и действия, которые соединяют людей в целое и ради которых они в это целое собираются — собираются, чтобы высказать эти речи и послушать их, чтобы совершить эти действия и полюбоваться ими, — они и составляют политическое общение. Так о чем же и для чего эти речи и действия? Они для того, что только и существует в этих речах и действиях, — общего блага.

Общее благо, поскольку оно не содержит в себе ничего частного, тайного, есть то, о чем можно рассказывать — не сообщать, не информировать (это, как свидетельствует современная формализация знания, можно делать и без естественного языка), а именно рассказывать, чтобы слушающий не просто принял рассказ к сведению, а подключился к нему, возмутился или восхитился им, «прожил» его. Отличие рассказа от информации состоит в том, что в нем главным является само рассказывание, говорение. Если в информации важны точность, экономность, утилизируемость, то в рассказе это не имеет существенного значения — он может быть (а чаще всего и бывает) выдуманным, длинным, бесполезным, что очень хорошо выразил Шекспир в знаменитой реплике Гамлета: «Что он Гекубе, что ему Гекуба!» Информация отсылает к чему-то, она вторична, она есть посредник. Рассказ заключает свою ценность в себе. Предметом рассказа может быть только то, что несет на себе ответ вечного, бессмертного, ибо ничто другое не соберет вместе свободных людей. Поэтому рассказ о мире, его начале и конце, о богах, об истине, красоте, моральном совершенстве, о возможностях и попытках людей подняться над бренностью своего природного существования — рассказ обо всем этом, как и искусство, философия, наука, которые придают этому рассказу упорядоченность и строгость; образование, которое учит вести его, — является общим благом, цементирующим политическое общение. У истоков гре-

ческих полисов стояли Гомер и Семь мудрецов; рассказы первого о том, как и для чего цари сходились вместе, закладывая основы политического общения, и нравственные уроки вторых были существенным моментом их становления. Процветание философии, наук, искусств, образования — настолько важный показатель качества политического общения, что в известном смысле именно такое процветание можно считать предназначением и оправданием государства. Вряд ли случайностью (а если и случайностью, то весьма счастливой и показательной) было то, что именно век Перикла — этого образцового и едва ли не единственного в своей образцовости политика стал в то же время веком великих философов (софисты, Сократ), трагиков (Софокл, Еврипид), ученых (Геродот, Гиппократ).

Публичное пространство политики как пространство, возникающее между индивидами, поскольку они стремятся быть добродетельными, есть в то же время единственное место, в котором их добродетельность может себя обнаружить. Добродетельность человека обнаруживает себя в добродетельных действиях (поступках), а добродетельные действия, как установил Аристотель, суть такие действия, которые совершаются так, как их совершил бы добродетельный человек. Из этого круга невозможно вырваться, оставаясь в пространстве индивида. В самом деле, действия не бывает без деятеля. Действие или, если употреблять более привычный термин, поступок отличается от других практических актов человека (например, трудовых операций) тем, что поступок разрывает цепь внешней детерминации и выступает как исключительное дело того, кто его совершает. С другой стороны, о том, кто совершил поступок, в его уникальной личностной выраженности мы можем узнать только через поступок, который поименован в качестве *его* поступка. Мы не знаем, кто изобрел колесо. Но мы знаем, кто перешел Рубикон. В этой забывчивости и памятьливости истории есть свой смысл. Каким бы гением ни был изобретатель колеса, его мог изобрести любой; изобретатель сделал колесо, но колесо его не сделало, и для того чтобы остаться и катиться дальше по жизни, оно не нуждается в имени своего изобретателя. Рубикон мог перейти

только Цезарь, и Цезарь стал цезарем потому, что он перешел Рубикон; в отрыве от имени Цезаря Рубикона как поступка не существует вовсе.

Поступок совершается в силу решения того, кто его совершает, последний служит не орудием поступка, а его творцом, создателем, и единственным признаком, который позволяет это удостоверить, является то, что у человека, совершившего поступок, не было другого основания, другого принуждения и другой выгоды сделать это, кроме сознания ценности самого поступка. Поступок является поступком тогда и в той части, когда за ним не стоит ничего, кроме доброй воли того, кто обнаруживает себя в нем. Но как узнать об этом, если ни один поступок по доброй воле не совершается, если для любого поступка, поскольку он совершается живым индивидом в веществе природы, в данное время, данном месте, необходимы свои вполне достаточные эмпирические основания? На этот вопрос нельзя ответить, оставаясь в рамках морального самосознания личности. Этика здесь бессильна. Единственная возможность, которая позволяет квалифицировать человеческие поступки по моральному критерию, — это их публичный статус. Здесь кончаются полномочия этики и начинаются полномочия политики.

Когда поступок личности получает публичное признание и высоко оценивается в рамках политического общения (то есть людьми, которые не связаны с данной личностью семейными, хозяйственными и другими интересами и не имеют иной «корысти» в ней, кроме тех поступков, которые она демонстрирует), это может означать, что данный поступок является сам по себе ценным, а потому и общезначимым. Проверка поступка на публичность, общезначимость есть его проверка на самооценку, и в этом смысле ее можно считать проверкой на нравственную доброкачественность. Тем самым политика оказывается своего рода истиной морали.

Этическая добродетель, говорил Аристотель, есть привычка, имея в виду, в частности, то, что она соотнесена с привычными (практикуемыми и высоко оцениваемыми) формами поведения в полисе. Нравственно совершенное в индивиде коррелирует

с достойным в полисе. Поступки, показывающие, как люди именно в качестве людей на деле обходятся друг с другом, составляют живую плоть политики. Точки их пересечения, совпадения кристаллизуются в идеальных образцах, обобщаются в обычаях, традициях, законах. Исключительно существенным, входящим в число важнейших факторов, конституирующих публичное пространство государства, является то, кого и за что в нем чествуют, что в нем считается достойным и что непристойным, какое внимание в нем уделяется воспитанию и насколько гражданственно это воспитание.

Индивидуальная добродетель обнаруживает свою чистоту, или, что то же самое, свою свободно полагаемую общезначимую сущность только в той мере, в какой она становится публичным деянием. Добродетель, материализующая высшее благо индивида, трансформируется в поступок, выражающий общее благо полиса (государства).

Сказанное не означает, что политическая значимость поступка определяется моральными критериями. Вовсе нет. Более того, моральные критерии в данном случае могут быть даже противопоказаны (достаточно, например, упомянуть моральную демагогию и фальшь как факторы политической деструкции). Не разбирая вопрос специально (тем более что злоупотребление моралью в политическом опыте получило широкое развитие уже в нашу далекую от Аристотеля идеологизированную эпоху), заметим: моральные критерии при оценке публичной деятельности не подходят уже хотя бы по той причине, что сама необходимость публичного взвешивания поступков возникает из-за ограниченности возможностей морали. Было бы неверным и обратное утверждение, согласно которому публичное признание является критерием моральной доброкачественности поступка. Вопрос даже не в том, что много славных дел было совершено по морально сомнительным мотивам. Вопрос в том, что само желание публичной славы является морально сомнительным мотивом. Если интимность переживания и демонстративность общественного действия во времена Гомера совпадали между собой столь полно, что одно невозможно отделить от другого, а в эпоху

Сократа уже обнаруживают свою конфликтность, то во времена Руссо они уже полностью расходятся. И эта тенденция отражает суть дела, состоящую в том, что политический поступок не выражает и не дополняет добродетель — он заменяет ее, занимает то место, которое занимала или должна была бы, будь у нее для этого достаточно сил, занимать добродетель. В лучшем случае, чтобы подчеркнуть генетическую связь с добродетелью, мы можем сказать, что политический поступок продолжает индивидуальную добродетель — в том же смысле, в каком, скажем, лед продолжает воду или взрослый продолжает ребенка. Лед, конечно, содержит в себе воду и может снова превратиться в нее, и во взрослом сидит ребенок, и человек может впасть в детство; тем не менее лед не вода и взрослый не ребенок. Точно также политический поступок содержит в скрытом виде моральную добродетель и может свернуться до нее (так, даже в наше время, хоть и очень редко, встречаются совестливые политики, которые, к примеру, могут подать в отставку, чтобы сохранить доброе имя или находиться при больной жене), тем не менее он представляет собой нечто совершенно иное и живет по иным законам, чем индивидуальная моральная добродетель.

Ни одно из определений политики не выделяет ее специфического отличия от морали так полно, как то, которое связывает ее с речью и поступком. Политика имеет место там и тогда, где и когда люди разговаривают друг с другом, и до тех пор, пока они делают это. Здесь речь является основной несущей конструкцией. Ни в какой другой форме деятельности речь не играет такой роли, как в политике, в них она в большей или меньшей мере является средством выражения, опосредования чего-то, что находится за пределами самого речевого общения. Мораль не составляет исключения. Можно показать, по крайней мере, три момента, в силу которых речь для морали не специфична. Во-первых, то абсолютное, на которое ориентирует мораль, не поддается выражению в языке; как говорил Л. Витгенштейн, о морали надо не говорить, а молчать. Во-вторых, мораль нужна индивиду для того, чтобы самому стать лучше, а не для того, чтобы сообщить что-то другим; в качестве свидетельства собственной моральности че-

ловек предъявляет миру себя, а не речи о морали. Моральное воспитание начинается тогда, когда перестают пользоваться словами, учил А. Швейцер. Наконец, в-третьих (и это самое главное), в слове человек не просто выражает себя — он выражает себя таким образом, чтобы сообщить о себе другому; слово есть то, что имеет место между людьми и что не может по этой причине быть исключительно сферой индивидуальной ответственности, на которую претендует мораль.

Последний момент важен также для того, чтобы отличить моральную добродетель от поступка; точнее говоря, моральный поступок от политического поступка; говоря еще точнее, моральный (этический) взгляд на поступок от политического (политологического). В отличие от морали, которая всегда рассматривает поступок в связи с намерениями, как бы изнутри личности, политика рассматривает его с внешней стороны объективных результатов. Это различие хорошо передает известное высказывание В. И. Ленина о том, что в личном (читай: моральном) смысле разница между предателем по умыслу и предателем по глупости огромная, но в общественном (читай: политическом) смысле этой разницы не существует. И если недопустимо большим огрублением было бы утверждение, что мораль есть область намерений, то вполне корректной можно считать мысль, что политика есть область поступков. Поступок соединяет меня с другим, его результат не находится целиком в моей власти и всегда отличается от моих намерений; поэтому-то политика и является областью компромиссов, равнодействующей различных мнений и позиций. Так как политика существует в динамике непрерывного поступания, то последствия поступка, будучи непредсказуемыми, являются еще и необозримыми. Еще одна парадоксальная особенность поступка состоит в том, что он в своих последствиях неотменим; поступок в своих как счастливых, так и злосчастных последствиях совершается навечно. Цезарь, принимая решение перейти Рубикон, не мог думать, что для него лично это в итоге обернется трагической гибелью. И если бы он даже на каком-то этапе пожалел о своем поступке и захотел повернуть обратно, он не смог бы этого сделать — жребий был брошен.

* * *

Мы рассмотрели соотношенность друг с другом морали (этики) и политики в качестве идеализированных объектов. Сказанное выше, разумеется, не исчерпывает взглядов Аристотеля на тему «Мораль и политика», хотя и составляет в них, на мой взгляд, самое важное и ценное. Оно тем более не охватывает всего содержания темы, поскольку в ее разработку большой вклад внесли мыслители после Аристотеля, хотя и в этом отношении следует заметить: дать цельное, конкретно-расчлененное и разностороннее представление о соотношении морали и политики с учетом всех накопленных в ходе исторического развития достижений общественной практики и теоретической мысли можно только на основе и в качестве продолжения того, что сделал Аристотель. Сказанное не означает, будто мы можем говорить о морали и политике по определению. В действительности не существует морали и политики самих по себе, а есть их исторически живое, постоянно обновляющееся многообразие. Чтобы узнать, что есть мораль, что есть политика, как они связаны между собой в том или ином обществе, в ту или иную эпоху, их необходимо каждый раз исследовать эмпирически, в качестве особых объектов. Тем не менее и мораль и политика, будучи формами сознательной (целесообразной) деятельности, разнообразятся и видоизменяются в неких функционально заданных пределах, которые и составляют их отличительные родовые признаки. Эти признаки, идентифицирующие мораль и политику со строгостью, позволяющие поднять их познание на теоретический уровень, как раз и были вычленены Аристотелем. Как бы ни менялись мораль и политика, неизменным остается то, что первая нацелена на высшее благо (идеал, человеческое совершенство), вторая — на общее благо и что они в этих нацеленностях соотносены друг с другом.

СВОБОДА И СПРАВЕДЛИВОСТЬ: ТОЧКИ СОПРЯЖЕНИЯ*

Вопрос о сопряженности свободы и справедливости не имеет самостоятельного решения, как если бы речь шла о соотношении объективных, эмпирически фиксируемых феноменов. Ответ на него возможен только в контексте конкретного мировоззренчески-цельного взгляда на человека и его жизнедеятельность, в частности конкретной философской системы. Соответственно сколько мировоззрений (философий), столько и ответов. Одно решение мы находим у Аристотеля, другое — у Гоббса, третье — у Руссо, четвертое — у Маркса и т. д. Истинность понятий свободы и справедливости, а тем более характера их связанности зависит от истинности философской системы в целом, выражением, продолжением и одновременно испытанием которой они являются. Сказанное не означает, что за этими понятиями не стоит никакой реальности, которая в них отражается и через соотнесение с которой можно было бы определять степень их адекватности. Такая реальность есть:

* Опубликовано: Ведомости НИИПЭ / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень, 2006. Вып. 28 : Свобода и / или справедливость. С. 17–33.

если оставить в стороне постулируемые философами ноуменальные миры, то, она, по крайней мере, существует в виде человеческих опытов обретения свободы и справедливого общественного порядка. Но дело в том, что эти опыты уже включают в себя определенные представления о свободе и справедливости, существенно зависят от них. В той мере, в какой они, эти опыты, имеют интеллектуально-духовную природу, понятия свободы и справедливости становятся их составной частью. Последние не просто отражают некую находящуюся вне их реальность, а воплощают ее, они в известной мере суть сама эта реальность.

В данной статье я рассматриваю заявленную тему на примере Аристотеля, у которого есть и учение о свободе, и учение о справедливости, включенные в его философский универсум, с преимущественным акцентом на те моменты, которые в последующем не могли быть игнорированы никем, кто обращался к тем же сюжетам, и которые, на мой взгляд, сохраняют свое значение до настоящего времени.

* * *

Свобода, по Аристотелю, есть характеристика деятельности человека, прямо связанная с определениями последнего как существа разумного и общественного. Она выступает, во-первых, как способность к намеренно-произвольным действиям, составляющим предметность эвдемонии в той мере, в какой она зависит от самого действующего индивида; во-вторых, как свободное время, являющееся пространством эвдемонии. О свободе в первом аспекте он говорит в этических сочинениях, во втором — больше в «Политике».

В учении о свободе, составляющем важную часть его этической теории, Аристотель прежде всего различает действия произвольные и непроизвольные. Основной критерий их разведения — заключена ли причина действий в самом действующем индивиде, являются ли они осуществлением его воли и желаний или причина эта находится вне индивида и действия происходят помимо его воли и желаний. Непроизвольными являются подне-

вольные действия, когда индивид не распоряжается собой, своим телом, попадая, например, во власть стихии или разбойников, а также действия по неведению. Они остаются за скобками. Этика имеет дело с произвольными действиями, которые реализуют волю, желания индивида.

Произвольность — необходимая характеристика этически вменяемых действий, но недостаточная. Произвольно действуют и дети, и животные. Для того чтобы стать этически вменяемыми, действия должны быть еще намеренными. Таковыми они становятся тогда, когда в борьбе мотивов, которые предшествуют решению о поступке, правильные суждения одерживают верх над аффектами — не в том смысле, что отменяют их, а в том, что господствуют над ними, придают им такой вид, который сам индивид находит наилучшим, совершенным. Свободные действия, выражаясь словами Аристотеля, — не от природы, но и не без нее. Они не от природы, поскольку их основанием являются решения, основанные на суждении разума; они не без природы, так как суждения разума касаются природных стремлений, аффектов индивида. Следовательно, действия индивида свободны только в той степени, в какой они намеренно произвольны, то есть подчинены его собственным представлениям о наилучшем, совершенном.

Способность к намеренно произвольным действиям воплощается в добродетельности индивида, точнее говоря, в этических добродетелях, которые, собственно говоря, и представляют собой наилучшие, совершенные состояния души в ее деятельном проявлении. Любой ли индивид способен к намеренно-произвольным действиям и каковы те виды деятельности, в которых они возможны?

Аристотелевские определения непроизвольных и произвольных действий коррелируют с его определениями раба и свободного господина. Рабом он называет того, «кто по природе принадлежит не самому, а другому» (Pol., 1254 a)*, является как бы

* Здесь и далее ссылки на сочинения Аристотеля мы будем давать в тексте, придерживаясь установившейся формы: сокращенное название произведения (Pol., — «Политика», EN — «Никомахова этика», MM — «Большая этика»), затем

отделенной частью тела господина и предназначен для физических трудов. Свободные же люди не пригодны для таких работ; они принадлежат самим себе, и самим себе они принадлежат, поскольку являются господами. В качестве господ они связаны с рабами, ибо должны уметь пользоваться ими: «ведь то, что раб должен уметь исполнять, то господин должен уметь приказывать» (Pol., 1255 в). Свободный является свободным не потому, что он управляет рабами, а потому, что благодаря этому он сам не должен делать то, что за него и для него делают рабы, и он обладает досугом, то есть временем, свободным от необходимых, вынужденных занятий. Здесь существенно то, что он освобожден от вынужденных занятий, а делают ли их рабы или машины — не имеет существенного значения. Быть свободным и значит иметь досуг, время, которым человек распоряжается сам, заполняя его теми деятельностью, которые он находит для себя наилучшими, совершенными. В отличие от занятий, которые диктуются природной или социальной нуждой, свободная деятельность учреждается самим человеком. Свободный человек, таким образом, есть человек, который имеет свободное время и практикует свободные занятия, кто действует сам, независимо от других и наилучшим для себя образом.

Аристотелево понимание свободы как определенной характеристики деятельности человека, суть которой состоит в том, что он сам задает ее смысл, можно считать своего рода инвариантом этого понятия. Оно сильно приближается, фактически совпадает с теми значениями слова «свобода», в которых оно употребляется в современных языках и культурах, выросших из античных корней. Известный лингвист Анна Вежбицкая, исследовавшая семантику слова «свобода» в некоторых (латинском, английском, русском, польском) из тех языков, где вообще есть это слово и где оно занимает одно из высших мест в иерархии ценностных значений*, установила, что во всех этих язы-

выносимая на поля рубрикация — страница и столбец принятого за образец беккеровского издания — по изданию: Аристотель. Сочинения : в 4 т. М., 1983. Т. 4.

* Как подчеркивает А. Вежбицкая, существуют языки, как, например, язык австралийских аборигенов, где нет слов, хотя бы отдаленно напоминающих латинское *libertas*, английское *freedom*, русское *свобода*, польское *wolność*. Суще-

как данное слово содержит схожий контекст*. Всякий из тех, кто описывает себя и свое положение в мире с помощью слова «свобода», думает, что он а) действует так, как сам хочет действовать, б) не так, как этого хотят (или могут хотеть) другие, в) так, как это хорошо для него. Под свободой человек понимает самостоятельность в принятии решений, отсутствие внешней зависимости, прежде всего от других людей, и такое свое положение он находит ценным, желательным, достойным того, чтобы к нему стремиться. Живые контексты употребления слова «свобода» в современном русском языке показывают, что его энергичность складывается как единство **трех моментов(верно, что трех?)**, выделенных А. Вежбицкой: свобода слова, то есть отсутствие цензуры; быть на свободе, то есть не быть в заключении; свободное суждение, то есть суждение, не скованное догмой, без оглядки на кого-либо, без страха поплатиться за него; дать больше свободы, то есть уменьшить зависимость, например, детей от взрослых, граждан от правительства; свободный выбор, то есть выбор, осуществляемый без давления со стороны; освободить руки, то есть развязать их; освободить место, то есть убрать с него что-то или посадить кого-то; освободить от должности, то есть снять с должности; свободная дорога, то есть дорога, которую ничто не преграждает; свободная любовь, то есть любовь, не сдерживаемая общественными условностями, запретами, предрассудками; борьба за свободу, то есть против той или иной формы зависимости; свобода волеизъявления, то есть отсутствие препятствий для изъявления воли; свободный рынок, то есть рынок, который не ограничивается нерыночными факторами; и т. д. Основное содержание слова «свобода» в повседневном общественном опыте состоит в отсутствии внешних стеснений, под которыми могут пониматься и физические препятствия, но прежде всего — ограничения, налагаемые другими

ствуют культуры, как, например, японская, которая утверждает альтернативные идеалу свободы ценности любящей зависимости или долга по отношению к другим (См.: *Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков*. М., 1999. С. 471).

* Автор, разумеется, также говорит о смысловых оттенках и различиях соответствующих слов в разных языках. Но этот аспект мы оставляем в стороне.

людьми. Свобода главным образом характеризует положение человека среди людей, его независимость и совпадает со свободой самому распоряжаться собой. Латинское «libertas», как пишет Вежбицкая, «исходно обозначает статус liber, то есть лица, не являющегося рабом»*, точно так же русское «свобода» этимологически совпадающее со словом «слобода», означает «независимость», «состояние свободного человека» и «свободное поселение»**. В тех случаях, когда слово «свобода» употребляется вне социально-антропологического контекста, такой контекст тем не менее подразумевается. Например, в выражениях типа «свободная одежда» или «свободный проход» имеется в виду, что одежда была специально сшита (подобрана) таким образом, а проход был намеренно сделан (оставлен) открытым. Даже сквозь словосочетания «свободное падение», «свободное течение реки» просвечивает человеческий идеал нестесненной воли, понимание свободы как независимости, отсутствия внешних ограничений.

Таким образом, быть свободным означает иметь возможность делать не просто то, что хочется, а то, что хочется больше всего, что ведет к совершенному состоянию, которое Аристотель в соответствии с общепринятой установкой античного сознания называл счастьем. Логика рассуждения в данном случае безупречна: на вопрос, что сделал бы человек, будь он свободен в своих действиях, следует ответ, согласно которому он сделал бы себя счастливым; или, если обернуть это рассуждение: усилия человека быть счастливым, если принимать их всерьез, означают, что он свободен конструировать формы деятельности и делать то, что ему хочется больше всего.

Быть свободным, далее, означает быть свободным от нужды, иметь свободное время, досуг. Досуг Аристотель считал пространством эвдемонии («Досуг, очевидно, включает уже в самом себе и удовольствие, и счастье, и блаженство, и все это

* Вежбицкая А. Указ. соч. С. 435.

** Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3. С. 582. В. И. Даль так расшифровывает смысл слова «свобода»: «своя воля, простор, возможность действия по-своему, отсутствие стеснения, неволи, рабства, подчинения чужой воле» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка». СПб., 1882. Т. 4. С. 151).

выпадает на долю не занятых людей, а людей, пользующихся досугом» [Pol., 1338 a].

* * *

Что же находит индивид, вырвавшийся из цепких лап вынужденных занятий и прорвавшийся в пространство досуга? Чем он вообще может там заниматься, чем, какой предметностью заполнено это пространство в отличие от пространства необходимого времени, заполненного витальными потребностями и социальными интересами, а также вещами и силами, способными их удовлетворять? Индивид, в своем стремлении к счастью попавший в пространство досуга, не находит там ничего, кроме других индивидов, которые также хотят быть счастливыми. И пространство это не может иметь иного наполнения, кроме взаимоотношений, общения этих индивидов. Вынужденные занятия также связывают индивидов, задают определенные формы общения, такие как семейное общение, домохозяйственное общение. Общение между индивидами в рамках досуга является высшим, так как высшим является сам предмет этого общения — стремление к счастью, высшему благу. Этой мыслью начинается «Политика» Аристотеля: «...больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» (Pol., 1252 a)*. Нельзя забывать, что аристотелевское понимание государства (полиса) отличается от современных, идущих от Гоббса, Маркса и Вебера представлений о нем. Для Аристотеля «государство есть общение свободных людей» (Pol., 1279 a). Свободные люди, поскольку они свободны, то есть стремятся к высшему благу и обладают досугом, вступают ради этого в политическое общение. Задача, которую решает Аристотель в политической теории, является продолжением той задачи, которую он решал в этике — «исследование человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную

* Аристотель. Политика // Аристотель. Указ. соч. С. 376.

возможность жить согласно их стремлениям» (Pol., 1260 в). Поэтому «в том государстве, которое желает иметь прекрасный строй, граждане должны быть свободны от забот о предметах первой необходимости» (Pol., 1269 а). В рамках политического общения (государства) высшее благо каждого из вступающих в такое общение индивидов становится общим благом всех. Полис конституируется благодаря тому, что высшее благо становится общим благом, а индивиды — гражданами.

Отношения между индивидами в рамках полиса строятся на базе справедливости. («Государственным благом является справедливость, то есть то, что служит общей пользе» — Pol., 1282 в.) Если другие формы общения индивидов задаются извне, цементируются нуждой, то политическое общение основано на началах справедливости, задаваемых самими гражданами. («Человек поступает несправедливо и справедливо тогда, когда совершает поступки по своей воле» — EN, 1135 а)*. Тем самым пространство досуга, предметным наполнением которого является особого рода общение свободных индивидов, а именно политическое общение, оказывается вместе с тем и пространством справедливости. Так свобода переходит в справедливость.

* * *

Из многих выдающихся открытий, сделанных Аристотелем, его учение о справедливости оказалось, может быть, самым проницательным. За все последующие почти двадцать четыре века ничего существенно нового в понимание данного вопроса привнесено не было. И когда Дж. Роулз, автор получившего широкую известность современного исследования «Теория справедливости», определяет справедливость как основную добродетель общественных институтов, он лишь повторяет Аристотеля,

* То есть несправедливо и справедливо. В переводе «Никомаховой этики», осуществленной Н. В. Брагинской, которым мы пользуемся, аристотелевский термин δίκαιοσύνη (dikaïosyne) переведен как правосудность. Однако традиционно он переводился и переводится, в том числе в других сочинениях Аристотеля, помеченных в том же издании, как справедливость.

утверждавшего, что она «есть добродетель, необходимая в общественной жизни» (Pol., 1283 а).

В случае справедливости, по мнению Аристотеля, за одним словом скрыты два различных понятия. Есть справедливость в общем смысле слова, охватывающая все нравственные добродетели. И есть частная справедливость, которую можно считать особой добродетелью. В обоих значениях она сопряжена с политическим общением, а через него — со свободным статусом граждан и намеренно произвольной деятельностью. Справедливостью называется все «то, что для взаимоотношений в государстве создает и сохраняет счастье, и все, что его составляет» (EN, 1129 в).

В общем плане справедливость тождественна законности. «Понятие справедливости связано с представлениями о государстве, так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения» (Pol., 1252 а). Она поэтому имеет отношение ко всем добродетелям, ибо закон и право заботятся и о мужестве, и об умеренности, и о щедрости, и о других добродетелях. Справедливость касается добродетелей не самих по себе, как они представлены в качестве устоев души индивида, а того, как они обнаруживаются в отношении индивида к другим людям; она «есть полная добродетель, взятая, однако, не безотносительно, но в отношении к другому лицу» (EN, 1129 в). Как добродетельный индивид следует правильным суждениям, так гражданин следует закону, более того, индивид только потому знает, в чем заключаются правильные суждения, и умеет следовать им, что он, являясь гражданином, признает верховенство закона, ибо «закон — это свободный от безотчетных позывов разум» (Pol., 1287 а). Понятие совершенного человека не расходится с понятием совершенного гражданина; «в наилучшем государстве добродетель мужа и добродетель гражданина должны быть тождественны» (Pol., 1288 а). При таком понимании справедливость как своего рода синоним добродетели представляет собой этическую санкцию полисной (общественной, государственной) жизни. Она обозначает совокупность устойчивых, привычных форм поведения,

которые складываются из добродетельных поступков и сами в свою очередь являются источником и критерием добродетельности индивидов. Путь от природного индивида к добродетельной личности лежит через их политическое общение в качестве граждан, через разумно устроенную общую жизнь. Добродетельность человека опосредована справедливостью. Быть добродетельным и быть справедливым есть в известном смысле одно и то же; справедливость переводит высшее благо этики в общее благо политики и одновременно соединяет их. «Только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, — говорит Аристотель, — являются, согласно строгой справедливости, правильными» (Pol., 1279 a). И если, как ранее подчеркивалось, свобода человека, понимаемая как способность к намеренно-произвольным действиям, материализуется в добродетельных поступках, то теперь следует добавить, что сами добродетельные поступки возможны только в форме справедливых поступков. Выражая эту мысль несколько фигурально, можно сказать, что свойственный человеку как свободному существу путь добродетели, который ведет в царство счастья, лежит через минное поле гражданской жизни.

Частная (специальная) справедливость или справедливость в собственном (узком) смысле слова касается способа распределения выгод и тягот (благ и зол) совместной жизни в рамках публичного пространства (государства). Она обнаруживается в отношении к почестям, имуществу, безопасности — всему тому, что поддается внешнему регулированию и может стать предметом своекорыстия. Справедливость является в этом смысле критерием, на основе которого строятся взаимоотношения граждан и определяется их место в рамках публичного пространства. Она распадается на два вида: распределительную и уравнительную. Признак, на основании которого различаются эти виды справедливости, следующий: принимается ли в расчет достоинство лиц при распределении благ и зол. Распределительная справедливость обязывает учитывать качество лиц и распределять общественные блага с учетом их достоинств и заслуг. Типичным случаем такой справедливости является оказание публичных

почестей в соответствии с заслугами перед государством. Она определяется Аристотелем как пропорциональная справедливость. Уравнивающая справедливость обязывает добиваться равенства в обмене независимо от того, кто в нем участвует. Достоинство лиц в данном случае не имеет значения. Это арифметическая справедливость. Типичным примером уравнивательной справедливости является купля-продажа, а также наказания за преступления. Словом, быть справедливым означает «распределять блага между собой и другими, а также между другими лицами не так, чтобы больше от достойного избрания досталось ему самому, а меньше — ближнему (и наоборот — при распределении вредного), но так, чтобы обе стороны получили пропорционально равные доли; так же он поступает, распределяя доли между другими лицами» (EN, 1134 a).

* * *

Справедливость существует «для [граждан] свободно рожденных и равных пропорционально или арифметически» (EN, 1134 a). Ее в полноценном виде не может быть в отношениях господин—раб, отец—дети. «Справедливое по отношению к другому есть, собственно говоря, равенство (to ison)» (MM, 193 v). Таково исходное и основополагающее определение справедливости. Что означает это определение в своем эмпирическом содержании? Понятие равенства — математическая идеализация. В реальности не существует двух вещей, которые были бы совершенно равны между собой. На дереве нет двух одинаковых листьев. В пустыне нет двух одинаковых песчинок. Тем более не может быть одинаковых индивидов. Даже одна и та же вещь не равна самой себе. В логической формуле «*a* есть *a*», как подчеркивал Гегель, второе «*a*» не тождественно первому. Равенство индивидов (граждан), составляющее основу справедливости, может быть только идеально-постулированным. Люди равны не как добродетельные индивиды, а в их способности к свободным, намеренно-произвольным действиям, которые позволяют им быть добродетельными. Они, по Аристотелю, равны в качестве

свободно рожденных граждан: «государство есть общение свободных людей» (Pol., 1279 a). Свобода трансформируется в справедливость в конкретной форме равенства. Равенство применительно к политическому общению выполняет ту же функцию, что и середина применительно к этическим добродетелям. Справедливое равенство — это середина между «больше» и «меньше» (EN, 1132 a).

* * *

Справедливость, будучи следствием, продолжением и выражением свободы, является в то же время ее источником, одним из важнейших ее мотивов. Или, что то же самое, свобода — не только источник и основание справедливости, она является также ее результатом. Для понимания обратной зависимости свободы от справедливости существенное значение имеют два момента.

Во-первых, между равенством людей в качестве свободных граждан и конкретными политическими и правовыми формами, в которых оно закрепляется, всегда существует напряжение, связанное с тем, что равенство в свободе никогда не может найти адекватного воплощения. «Гражданином по преимуществу является тот, кто обладает совокупностью гражданских прав» (Pol., 1278 a) — это аксиома публично-государственной жизни. Каковы эти права и как добиться их гарантированного соблюдения?

Важнейшее и первейшее право гражданина — участие во власти, непосредственная причастность к ней. Но ведь власть предполагает тех, кто правит, и тех, кто подчиняется, разрушая тем самым изначальную основу гражданского равенства в свободе. Выход из этого противоречия, который видит Аристотель, состоит в следующем: «одно из условий свободы — по очереди быть управляемым и править» (Pol., 1317 в). «Справедливость требует, чтобы все равные властвовали в той же мере, в какой они подчиняются, и чтобы каждый поочередно то повелевал, то подчинялся» (Pol., 1287 a). Аристотель многократно возвраща-

ется в «Политике» к этому вопросу, понимая, видимо, насколько трудно реализуемым является предлагаемое им решение.

Другое неотъемлемое право гражданина — получение адекватных условий в рамках его стремлений к наилучшей жизни. Поэтому «для всех нужно единое и одинаковое воспитание, и забота об этом воспитании должна быть общим, а не частным делом» (Pol., 1337 а). Эта задача единого и одинакового воспитания всех граждан, разумеется, не имеет единовременного решения и требует постоянного критического отношения к воспитательной практике.

Вопрос о равенстве граждан в их праве на счастье является для Аристотеля фундаментальным. Даже вопрос о размерах государства он ставит в зависимость от него. Оно должно включать «такое количество населения, какое было бы прежде всего самодовлеющим для устройства благой жизни на началах политического общения» (Pol., 1326 в). Это касается и территории, размеры которой «должны быть такими, чтобы население ее имело возможность проводить жизнь, пользуясь досугом, наслаждаясь свободой и вместе с тем воздержанно» (Pol., 1326 в). Совершенно очевидно: и территория государства, и количество его населения складываются и измеряются по своим законам; полностью их переподчинить логике благой жизни граждан невозможно.

Словом, какую бы форму воплощения равного статуса граждан мы ни взяли, она оказывается неполной, ограниченной и потому уязвимой — уязвимой именно с точки зрения равенства и по критерию равенства. К современной политико-правовой архитектонике прав человека и гражданина это относится не в меньшей мере, чем к античной картине, схематизированной Аристотелем. Поэтому справедливость, понятая как равенство, выступает как устойчивый мотив борьбы за гражданские свободы, более совершенные, раскованные и универсальные формы их воплощения.

Во-вторых, люди равны как граждане, но за этими пределами они многократно неравны, можно сказать, во всем остальном неравны — прежде всего по критерию богатства и социальному статусу. Они неравны также по семейному положению,

этнической принадлежности и во многих-многих других отношениях. Таким образом, встает кардинальная проблема, которая составляет сердцевину справедливости: как совместить, соединить равенство гражданских прав индивидов с их неравенством во всех остальных аспектах? Здесь кроется основная причина общественных раздоров и нравственных деформаций политического общения, государственной жизни: «одни рассуждают так: если они в известном отношении, например, в отношении денег неравны, то, значит, они и вообще не равны; другие же думают так: если они в каком-либо отношении равны, хотя бы в отношении свободы, то, следовательно, они и вообще равны» (Pol., 1280 a). Основным источником распрей в государстве связан с имущественным неравенством и неравенством в получаемых почестях. Суть учения Аристотеля о двух видах справедливости и состоит в исследовании того, как возможно равенство между неравными индивидами. Ответ заключается в том, что оно возможно в форме пропорционального равенства. Справедливость, разумеется, признает также неравенство, санкционирует, освящает его, но только в той мере, в какой оно является неравенством равных, не выходит за соответствующую пропорцию. Идеал и специфический мотив справедливости заключается в том, чтобы противостоять неравенству, которое выходит за свои собственные пределы, задаваемые логикой функционирования соответствующих сфер деятельности (экономической, семейной, воспитательной и т. д.), и посягает на публичное пространство гражданской жизни. Справедливость обязывает и вдохновляет на борьбу за свободу от всевозможных, прежде всего олигархических и тиранических посягательств на нее. Революционирующая роль справедливости особенно сильна в демократических государствах, ибо «свобода и равенство являются важнейшими признаками демократии» (Pol., 1291 в).

* * *

Многие решения и аргументы Аристотеля как, например, его представление о государстве-полисе, в котором все граж-

дане знают друг друга, или мнение о природном происхождении рабства, отражают своеобразие античной эпохи и потеряли актуальность в наше время. Тем не менее его общая схема, раскрывающая характер сопряженности свободы и справедливости, остается, на наш взгляд, работающим и весьма ценным теоретическим обобщением. Речь, прежде всего, идет о следующих двух выводах:

— свобода переходит, воплощается в справедливость, которая задает порядок организации публичного пространства в качестве арены деятельности свободных граждан и гарантирует его нацеленность на общее благо;

— справедливость, понятая как равноправие граждан, ограждает публичное пространство от своекорыстных посягательств отдельных индивидов и групп и становится основным мотивом борьбы за свободу, за более совершенные формы ее реализации.

Тем самым свобода и справедливость оказываются закольцованными: одно переходит в другое. И они могут существовать только в непрерывности взаимных переходов. В обеих стыковых точках — и тогда, когда свобода переходит в справедливость, и тогда, когда справедливость переходит в свободу, — связующим звеном (своего рода переходником) является равенство.

«ПОЛИТИКА — СРЕДОТОЧИЕ, СЕРДЦЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРИТЯЗАНИЙ ЧЕЛОВЕКА...»*

Н. ГАРАДЖА: — Сегодняшний интерес к философии носит противоречивый характер. С одной стороны, обнаруживает себя тенденция к оформлению некоего запроса со стороны государства и общества на определенные формы философской работы, с другой — философия остается чем-то, что внушает опасения или даже раздражает. Да и сами профессиональные философы далеко не всегда на этот запрос готовы отвечать. Внутри философской среды сохраняется подозрительное отношение к тому виду работ, под который в какой-то мере институт философского образования изначально был заточен, то есть к идеологической работе. Здесь достаточно упомянуть реакцию профессиональной философской среды на концепт суверенной демократии. В какой мере, по вашему мнению, философия как институт отвечает сегодняшним общественным потребностям?

* Беседа с Никитой Гараджой. Опубликовано: Русский журнал. 2007. 25 июля.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Я считаю, что это очень важный вопрос — для понимания судеб как нашей философии, так и нашего общества в последние 15–20 лет. Так сложилось, что во время общественной трансформации России в конце 1990-х годов идеологические запросы власти и гуманитарные потребности общества удовлетворялись главным образом филологами, юристами, социологами, экономистами, психологами, другими общественоведами и гуманитариями, а философы оказались в тени. Они были отодвинуты на задний план, на задворки общественного пространства. Это легко доказать — достаточно вспомнить, кто получил известность в эти годы, посмотреть на так называемые узнаваемые лица и темы, которые по преимуществу обсуждались. Там нет или почти нет ни философов, ни философских проблем, а есть представители и проблемы тех дисциплин, о которых я упоминал. О нас как будто забыли, даже особо не ругали. И эти годы, надо сказать, для философии оказались в высшей степени удачными и продуктивными.

Философы, мне кажется, сполна воспользовались той публичной тишиной, которая сложилась вокруг них, свободой, которую они обрели. Они ушли в свою профессиональную работу, причем эта работа шла не просто интенсивно, а я бы сказал — остервенело, как-то неистово. Достаточно посмотреть, что за эти годы сделано в философии. Ликвидированы белые пятна, связанные, прежде всего, с русской религиозной философией, философией европейского Средневековья. Осуществлена колоссальная программа по изданию философской классики. Речь идет не просто о переизданиях — с них начали, потом пошли новые переводы, солидные комментарии. И, в сущности, уже не осталось больших лакун в том, что касается отечественной и европейской философии.

Далее, можно назвать философскую работу, которую проделали наши замечательные мыслители В. С. Библер, В. В. Бибихин, Ю. М. Бородай (если говорить о тех, кого мы потеряли за эти годы). Совершенно особо в этом ряду, точнее, даже вне ряда стоит, конечно, Александр Александрович Зиновьев. Я бы мог назвать значительное число фундаментальных монографий,

представляющих как минимум огромный исследовательский интерес: «Теоретическое знание» академика В. С. Степина; «Философия как история философии» академика И. Т. Ойзермана; «Мимесис» В. А. Подороги; исследование времени, которое осуществила Пиама Павловна Гайденко; монографии Э. Ю. Соловьева о категорическом императиве Канта, Н. В. Мотрошиловой о Гуссерле; «Историческое введение в философию» В. В. Соколова; «Идея культуры» В. М. Межуева; капитальный труд В. Я. Саврия, посвященный Александрийской философской школе; работу В. К. Шохина «Понятие ценности и ранняя аксиологическая мысль». Этот ряд я могу продолжать не очень долго, но с десятков трудов еще мог бы назвать.

Значительным достижением явилась «Новая философская энциклопедия» в четырех томах, которая была создана в напряженной, веселой и, я бы сказал, дружной творческой обстановке в течение трех-четырёх лет. Авторы ее концепции и ведущих статей были отмечены Государственной премией в области науки и техники. Выпущен академический словарь «Этика», готовятся к изданию словари по другим философским наукам. За эти годы открылись новые философские факультеты, появились новые журналы. Словом, сделано немало. С точки зрения продуктивности, результативности философской работы, с точки зрения вклада, который философы сделали в отечественную культуру, эти годы, мне кажется, уникальны. Они могут быть сравнимы разве что с Серебряным веком, когда тоже была совершена фантастически интенсивная работа.

В последние годы, я чувствую, что-то изменилось, усилился интерес к философии со стороны общества. Раньше ведь нас не замечали, эти 15–20 лет вообще никого не интересовало — где мы, что мы. Нас это устраивало. Сейчас появился интерес со стороны средств массовой информации, отчасти со стороны власти. Чем этот интерес вызван, трудно сказать. Можно предположить, что это связано с двумя вещами. Во-первых, тот теоретический потенциал, который есть в других областях общественнознания, как он ни важен, но его недостаточно для осмысления проблем, стоящих перед страной. Во-вторых, Россия достигла той стадии раз-

вития (уже на новой, демократической основе), когда она снова пытается смотреть на себя в глобальной перспективе. Не получилось у России сыграть роль, которую ей хотели навязать извне и которую она вроде бы сама хотела играть, а именно — стать одной из многих, устроиться уютно в этом мире. Помните, мечтали, чтобы все было «как у людей» — в Швеции, Португалии и т. д. Этого не получилось. Почему? Возможно, исторические традиции не позволяют — слишком велика Россия, широко распласталась на карте мира, ментальность народа другая, да и сам мир, похоже, нуждается в другой России. Тут, в общем, целый комплекс причин. Россия сейчас находится на таком этапе, когда она нуждается в том, чтобы взглянуть на себя и мир в некой философской перспективе.

Вы сказали о концепции суверенной демократии, имея в виду, наверное, статью В. Ю. Суркова. Текст этот, по существу философский, выполнен в свободной эссеистской манере. У философов он первоначально не вызвал интереса по той причине, что все восприняли его как идеологически конъюнктурный, поскольку на него сразу набросились лидеры СМИ в привычной манере людей, интересующихся не столько текстом, сколько скрытым подтекстом. Поэтому философы восприняли это как что-то, в общем, не относящееся к ним и поначалу просто не вчитались в текст. Но когда они все-таки обратили на него внимание, то обнаружили, что идея суверенной демократии дает серьезную пищу для содержательного философского разговора. Об этом свидетельствует ее обсуждение на Ученом совете нашего Института с участием автора.

У философов есть некоторая настороженность, связанная с вопросом о том, в каком качестве они сейчас будут востребованы, задействованы в общественной полемике. Они боятся, что будут использованы подобно тому, как были, к сожалению, использованы многие наши коллеги из других областей общественных наук, и как мы сами использовались тогда, когда марксистская философия и мы, конечно, выполняли идеологическую функцию. Кстати, то, что мы когда-то выполняли идеологическую функцию, и было одной из причин (причем обоснованных),

по которой нас отодвинули в сторону, когда речь зашла о том, чтобы сменить основания жизни общества. Поэтому, мне кажется, сейчас очень важно и для философов, и для общества найти какие-то адекватные формы, в которых философия могла бы более активно подключиться к общественной практике в ее наиболее злободневных проявлениях. Чтобы философы могли это делать именно как философы, на основе того теоретического багажа, тех знаний, которыми они обладают. Чтобы они не превратились в идеологических политтехнологов. По-моему, в этом проблема.

А то, что философы сейчас попадают в средства массовой информации по преимуществу негативными фрагментами, дискредитирующими их самих и их профессию, то это, мне кажется, в целом объясняется не состоянием философии, а тем, что на философию стали смотреть более пристально и пристрастно. Так ведь всегда бывает: вы смотрите на лицо, скользите взглядом по нему — все нормально. А начнете приглядываться — сразу увидите, что там морщинка, там прожилки, там бородавка, глаза какие-то возбужденные и т. д. Так и здесь: все зависит от того, как посмотреть — а Вы знаете, как СМИ предпочитают смотреть на вещи. Оценка, которую я дал философии, есть оценка с точки зрения того нового и лучшего, что мы приобрели.

Конечно, если посмотреть на нашу «философскую жизнь» во всей полноте, учитывая, что она преподается во всех вузах и количество преподавателей измеряется тысячами, а число событий (книг, статей, экзаменов и т. д.) — сотнями тысяч, то всегда можно найти некоторое количество дискредитирующих фактов. Если бы я поставил перед собой задачу подвергнуть нашу философскую жизнь уничтожающей критике и при этом пользовался бы теми же приемами, какие практикуют средства массовой информации (а именно: берутся один-два факта и на этой основе делаются обобщенные выводы), я мог бы нарисовать жуткую картину. По отношению к философии и философам в обществе, а отчасти и в среде научно-технической интеллигенции, преобладает подозрительность, я бы сказал — презумпция недоверия. Не могу сказать, что она необоснованная, эта подо-

зрительность. Может быть, мы давали много поводов для этого. Справедливость, однако, требует признать: в последние годы мы себя обществу не навязывали, в учителя не рвались. Мы работали — спокойно, честно, интенсивно.

— Вы сказали о том, что за последние десятилетия были заполнены многие лакуны и это способствовало качественному росту профессиональной философии. Каким образом это новое качество философии может быть, если так можно выразиться, конвертировано в пользу для общества?

— Понимаете, тут надо ясно определить, о какой пользе идет речь. Я считаю, философия приносит пользу уже самим фактом своего существования. Она ценна именно как философия. Сами ее достижения, о которых я говорил, есть польза. Вот мы издали четыре тома новой «Философской энциклопедии». Это современный взгляд на всю мировую философию. Скажите, наличие такого текста — не есть ли это вклад в современную отечественную культуру? Или, скажем, мы перевели и сейчас издаем «Эвдемову этику» Аристотеля. Она еще никогда не переводилась — мы сделали это впервые, подготовили двуязычное издание с хорошими комментариями, исследовательскими статьями. (Правда, замечу в скобках, столкнулись с вопиющим фактом: директор издательства «Республика» истратил на другие цели деньги гранта, выделенные на издание этого труда, и вот уже два года полностью подготовленную книгу не передают в типографию. Но сейчас речь не об этом). Самой этой книгой обогащаем ли мы нашу духовную жизнь? Конечно да. Так что надо правильно ставить вопрос. Общество не только не должно ожидать от философии решения экономических или иных конкретных проблем, требующих специальных знаний и компетенций. Оно должно быть заинтересовано в том, чтобы философия оставалась верна своему философскому предназначению.

Речь может идти о другом — как достижения философии и тот новый уровень, которого она достигла, более активно включить в публичную жизнь? Как сделать, чтобы философы более

активно влияли на общественное настроение и сознание? Как публичным дискуссиям придать философскую глубину? Если еще более «технологично» выразиться — как сделать так, чтобы именно философы стали публичными фигурами, а философские темы, аргументы, предвосхищения и предостережения стали работающим составным элементом интеллектуальной жизни общества? Вот о чем надо подумать. Но это, конечно, длительный процесс, здесь нет готовых решений. И в то же время в этом вопросе не стоит, на мой взгляд, особенно мудрствовать, а надо начинать с апробированных вещей. К примеру, не раз высказывалась идея о том, чтобы в новой, более строгой и адекватной для философской тематики форме возобновить философские беседы на телевидении. Не пожалеть времени, дать, хотя бы на «Культуре», один час в неделю — и пусть философы поговорят с народом или между собой для народа.

Я считаю, что у нас должны быть какие-то пусть не директивные (конечно же, не директивные), но тем не менее образцовые философские тексты и учебники — образцовые в том смысле, что они признаны в профессиональной среде и в широком общественном мнении в качестве таковых. Скажем, у нас сотни учебников по философии. Ведь философия не может внедриться в общественное сознание через отдельные акции и мероприятия. Здесь нужна систематическая работа — интеллектуальная, духовная, просветительская. Без образования в школе и вузе здесь не обойтись. И слава богу, пока философия преподается как обязательная дисциплина, хотя попытки изменить ее статус не прекращаются. Вот взять этот уровень — есть сотни учебников, и вы знаете, какие они разные, какого низкого качества они могут быть. Мне кажется, было бы хорошо, чтобы в результате целенаправленных усилий было создано хотя бы несколько таких учебников, которые могли бы быть образцовыми, на которые могли бы ориентироваться преподаватели и которые оказывали бы влияние без административного нажима, самим фактом своего существования и общепризнанным знаком качества. Словом, чтобы, как вы выражаетесь, конвертировать философию в общественную пользу, нужны специальные продуманные дей-

ствия. Стихийно это не получится. Вот вы, в данном случае представитель средств массовой информации, обратитесь с предложением о сотрудничестве к философам — к одному, другому, третьему, четвертому, пятому. И самыми интересными для вас в итоге окажутся те, кто сразу на это не откликнется — с ними придется поработать, они пойдут на это неохотно. В принципе, природа философского труда такова, что философам это не нужно. Даже у Платона мудрецы не хотели становиться правителями. Их принуждали, это была обязанность для них. Будь их собственная воля, они бы остались в состоянии высшего блаженства, связанного с созерцанием идей. Однако интересы государства, как считал Платон, обяыывают. Для мудрецов стать правителями — это была жертва. Философский труд и философский язык, создают некоторые препятствия для такой конвертации. Тем не менее это возможно. Из дискуссий последних лет можно назвать по крайней мере две, которые показывают, что здесь намечается нечто новое, философы оказываются востребованными. Во-первых, это дискуссии о диалоге культур, цивилизаций. Здесь появляются философские подходы, термины, имена. Во-вторых — дискуссия вокруг идеи суверенной демократии. Она также сопрягается с проблематикой философии политики и даже — более широко — философии истории.

— В какой мере философия политики может быть инструментом идеологической работы — с учетом того, что философия является необходимым предметом для изучения в высшей школе? Есть ли у нее какие-то функции, выходящие за границы общей философской культуры? И как можно строить идеологическую работу в ситуации демократии и плюрализма?

— Вы исходите из предположения и даже убеждения, что общественная действенность философии связана не столько с общекультурными задачами и целями индивидуального самосовершенствования людей, сколько с политикой и идеологией. Что же, я принимаю такую постановку вопроса, даже согласен с ней. Политика — средоточие, сердце общественных

притязаний человека. Для понимания соотношения философии и политики в современном демократическом обществе вопрос о том, как принципиальная установка на мировоззренческий плюрализм сочетается с философией, является, пожалуй, центральным. Точка напряжения связана с тем, что философии свойствен пафос истины. Любая философская система претендует на то, чтобы давать истинный, адекватный взгляд на мир — не тот взгляд, который подлежит обсуждению и оспариванию, а именно истинный. Грубо говоря, Кант не может думать, что его взгляд на мир и людей и взгляд на то же самое, например, Фихте равноценны с точки зрения их права быть основой мировоззренческих предпочтений. Плюрализм может быть там, где речь идет о мнениях, выборе, но не там, где речь идет об истине. Тем не менее философия в условиях плюралистической демократии не только не становится излишней, а раскрывает свои новые стороны и возможности. Более того, она оказывается необходимой для жизнеустройства в форме плюралистической демократии.

Во-первых, философия имеет дело с такими проблемами, которые не только не исключают, а предполагают и требуют многообразия индивидуальных интерпретаций. Все эти субстанции, монады, естественные состояния, ноуменальные миры, абсолютные идеи, субъекты и прочие конструкции философов суть абстракции, их нельзя рассматривать в качестве самостоятельных эмпирических объектов. Они возникают как обобщения неисчерпаемого многообразия реальных объектов и теоретически санкционируют их существование, задают для них некоторые рамки. Взять, к примеру, такое понятие политической философии, как справедливость. Оно не только допускает, что люди в обществе по-разному понимают справедливость, а просто лишается своего философского содержания и смысла, если исключить это различие в понимании.

Во-вторых, философия дает не только темы, проблемы, идеи, стягивающие людей в многообразии их суждений и практических позиций. Она дает также язык для этого, ориентирует людей на общезначимость логически корректных и опытно проверяе-

мых утверждений, а также на взвешенность индивидуально-ответственных этических решений.

Скажите, пожалуйста, сегодня в обществе (в том числе и среди тех людей, которые принимают активное участие в обсуждении актуальных политических проблем, и среди тех, кто выступает от имени политологии, формирует мнение на этот счет) есть адекватное представление о том, что такое политика? И какое место занимает политическая сфера в жизни общества, каковы ее качественные характеристики? Как она отчленяется от экономики, управления, социальной жизни? Я согласен с вами, философия не может дать здесь какое-то решение, которому бы следовали все. Мы с вами хорошо знаем, что политические мыслители имеют разные подходы к этим вещам. Одно дело, что говорит, скажем, Карл Шмидт, другое — что говорит Ханна Арендт, третье — что говорит какой-то другой мыслитель, скажем, Александр Сергеевич Панарин. Но философия позволяет правильно поставить этот вопрос и развернуть дискуссию вокруг него. Никто, кроме философов (в данном случае философов политики), этого сделать не может. Философы не позволяют себе опуститься до примитивных представлений, что политика есть борьба за власть, что она есть грязное дело и других подобных суждений, которые, к сожалению, получили распространение в последние годы.

— Может ли у нас быть востребована западная модель публичного философа, который выступает в роли пропагандиста и зачастую отдает себе в этом отчет? Какие возможны модели подобного рода философской работы?

— Что касается практических моделей, то это предмет поиска. Существуют, конечно, устоявшиеся формы выхода философии в практику: через общую картину мира, методологию научного познания, этические программы поведения. Существуют также проверенные веками каналы такого выхода. Это прежде всего образование, духовные практики, литературная деятельность (эссеистика, риторика и т. д.). Но все эти вещи многократно

конкретизируются — применительно к эпохе, стране, ситуации и т. д. В России есть своя специфика: русская философия всегда была публицистичной и осуществляла выход в общественную жизнь прежде всего через союз с художественной литературой. Мы, к сожалению, эту традицию во многом потеряли. И это, может быть, одна из самых больших потерь за годы советской власти. Еще один важный момент: самоопределение русской философии в существенной мере опосредовалось ее отношением к высшей власти в государстве, ее критикой или апологией. В настоящее время ситуация немного меняется в том отношении, что у философии появляются собственные ниши в форме философских факультетов и исследовательских институтов. Но степень их автономии ничтожна, поэтому для общественной активности философии в нашей стране остаются исключительно важными как ее союз с другими формами культуры, так и правильно выстроенные отношения с властью.

Что касается конкретного вопроса, может ли в нашей стране философ стать властителем дум, оказывать влияние на состояние умов, сопоставимое с тем, какое оказывали и оказывают писатели, деятели культуры, я бы ответил так: в принципе, могут, но успешных, показательных опытов такого рода было мало, если они вообще были.

— Философия, включаясь в общественную жизнь, превращается в действенный инструмент политического влияния. По крайней мере, философу нетрудно в тех или иных целях скандализировать, провоцировать, будоражить общественное мнение. В этом смысле философия предельно технологична и обладает серьезным инструментарием. Существуют ли в философии какие-то внутренние ограничения, которые философ должен безусловно признавать?

— Надо исходить из того, что философ — всего лишь человек, который может сказать не то, а иначе бессмысленно пытаться утилизировать философию. Ведь философия — это умозрение. Философ видит то, чего другие не видят — умом, а не глазами.

ми. Вот если мы это признаем, то многое встанет на свои места. Общество будет знать, что есть такие люди, и оно будет испытывать нужду в людях, которые не в общем хоре поют, а своим голосом говорят, как-то по-другому смотрят на вещи, видят их в другой перспективе. На город можно смотреть, гуляя по улицам, можно взглянуть на него с некой смотровой площадки, а можно бросить взгляд с высоты птичьего полета и даже из космоса. Все это разные точки обзора, разные перспективы. Философский взгляд лишен очевидности, он дальше всего от очевидности, отсюда его странность, непонимание и недоумение, на которые он наталкивается.

Отсюда же еще одна проблема: как в этой области отличить глубокие, обоснованные прозрения от надуманных, пустых, схоластически бесплодных? Задача эта нелегкая, безошибочных критериев нет. Не забудем, что многие великие философские имена и учения не были поняты, признаны при жизни. Нет оснований быть уверенным, будто сегодня мы можем точно знать, кто есть кто в философии. Я назвал значительные, с моей точки зрения, философские книги последних лет. А сколько книг пустых, надуманных (опять-таки с моей точки зрения)? Как не ошибиться в такого рода суждениях? Здесь нет других критериев, кроме мнения экспертов, кроме времени, которое умеет отделять доброкачественные зерна от плевел.

— *А существуют ли какие-то негласные механизмы, позволяющие философской корпорации нести ответственность за тех, кого она производит? Ведь философское образование не всегда гарантирует наличие философской культуры. Как избежать, если так можно выразиться, злоупотреблений тем статусом и общественным положением, которые дает диплом философского факультета?*

— Ваш вопрос завуалирован... Видимо, вы хотите спросить, есть ли в философской среде корпоративные механизмы, которые удерживают дипломированных специалистов от безответственных суждений и даже ерунды? Если учесть, сколько можно

встретить галиматъи, бреда, подписанного каким-нибудь кандидатом или даже доктором философских наук, то можно определенно сказать: таких механизмов нет.

К сожалению, дипломы и звания не являются гарантией профессионально ответственных суждений. Иногда потому, что они с самого начала были низкого качества; иногда потому, что люди прекращают работать, деградируют, перестают соответствовать полученным когда-то степеням и званиям. А есть случаи, когда трудно отделить истинное от ложного, дозволенное от недозволенного. Это бывает трудно сделать даже в естественно-научной области, тем более трудно — в случае философии и философов. Дело в том, что сами пределы философской компетенции не всегда строго очерчены. Тут кроется своего рода парадокс: чтобы знать пределы философской компетенции, надо быть философом. Но философом ты не станешь, пока не научишься понимать, чувствовать эти пределы. К примеру, сегодня в потоке философской литературы нетрудно найти тексты, которые представляют собой нагромождение терминов, плохо организованы, непонятны. Но возьмите некоторые выдержки из классических текстов, скажем из работы «Бытие и ничто» Сартра, — они на первый взгляд выглядят так же. Специалист в области философии — человек, который умеет отличить одно от другого, обладает необходимым для этого внутренним зрением. Я бы сказал, что сам мир философии держится на способности его представителей опознавать друг друга, отличать себя от околофилософского, псевдофилософского хлама.

Несмотря на все высказанные оговорки, вы правы: философская среда должна быть более цельной, иметь свои, более строгие корпоративные критерии дозволенного и недозволенного. Сейчас ситуация, к сожалению, такая, что даже совершенно неприемлемое публичное действие не ставит человека вне этой среды. Даже если человек допустил искажение фактов или иное недобросовестное действие, он не оказывается профессиональным изгоем. В этом отношении философы мало чем отличаются от любых других интеллектуальных корпораций в нашей стране. Тут опять-таки у философии есть специфика, говорящая не

в ее пользу. Философский труд достаточно индивидуализированный, даже акцентированно индивидуализированный. Здесь крайне мало коллективных трудов, по крайней мере стоящих. Философ так увлекается своим делом, что обращает мало внимания на то, что делают другие, и не вступает с ними в конкуренцию за общественное признание. Амбиции философов — это не амбиции других людей, которые хотят получать премии, ордена и т. п. Философ воюет сам с собой.

— *Один мой коллега увлекается социологией философии. Он смотрит на нашу философию с точки зрения противоборства множества группировок и фракций. Оправдан ли такой взгляд? Насколько идеологическая, а может быть, и партийная борьба существенна в сегодняшней философской жизни?*

— Социологически фиксированной борьбы, которая дала бы обильную пищу для размышлений вашему приятелю, нет или почти нет. Внутренняя борьба, конечно, есть. Кстати, наш институт в этом смысле исключительно показательный. У нас есть очень талантливые люди, я бы даже сказал — выдающиеся. Они сопоставимы по масштабу одаренности, профессиональной основательности, но различны по своим философским пристрастиям. Одни работают в русле того, что именуется сегодня постмодернизмом; другие, напротив, придерживаются аналитической традиции и не приемлют размытого стиля постмодернизма; третьи сохраняют верность марксистской философии. Некоторые работают в традиции Канта, кто-то является приверженцем философии диалога. Появились и религиозные философы. Особо надо сказать о тех, кто просто позиционируют себя как исследователи, занимаются текстами, связывают философский анализ с филологическим, работают как ученые. И все они объединены в одном институте, сосуществуют вполне мирно. Каждый занимается своим делом, убежденный в правильности того, что он делает... и ему как будто нет дела до того, что другие понимают философию и философские приоритеты по-другому.

Внутреннее напряжение теоретических различий, конечно, есть, но во внешнюю борьбу это не выливается. Если вы идете в одном направлении, а я в другом, то мы не можем не сознавать, что мы идем в разных направлениях. Но меня не волнует, что вы идете в другом направлении, потому что (или если) я знаю, что я иду именно туда, куда мне надо. Одна из особенностей развития нашей философии за последние 20 лет состоит в том, что она практиковала едва ли не все возможные идейные течения в области философии. А один из недостатков заключается в том, что мало было общих, объединяющих дискуссий, что философия оказалась фрагментированной.

При всем этом как общественная корпорация философы оказались более дружными, чем другие гуманитарии и обществоведы. Мы не раскололись, не образовали разные общества, союзы, не собирали разных съездов и т. д. У философов не было разрывов и конфликтов на почве того, что они по-разному заявляли о себе в обществе. Может быть, потому и не было, что они в своей философской работе были очень разные и оставались в тени.

— *Иначе говоря, по мере роста интереса к философии борьба обостряется?*

— Да, возможно. Если, конечно, философов заставят бороться за места в телевизионных шоу, средствах массовой информации или за какие-то общественные привилегии, то, наверное, да — они же люди и могут поддаваться соблазнам. Но сама философская работа их на это не толкает.

— *Хотелось бы еще раз вернуться к проблеме, связанной с моделями публичной философской работы. Наверное, имеет смысл говорить об опыте, который уже состоялся и в наибольшей степени связан, если говорить о современности, с фигурой А. А. Зиновьева. В какой мере этот опыт был удачен?*

— Я считаю этот опыт в высшей степени удачным. Зиновьев состоялся. На надгробном памятнике, установленном на его моги-

ле на Новодевичьем кладбище в годовщину его смерти, написано: мыслитель и гражданин. Он состоялся и как мыслитель, и как гражданин. Зиновьев произвел переворот в ряде областей знания и соответствовал самым высоким критериям, которые можно предъявить к мыслителю и интеллектуалу. Он сам был таким критерием — и одновременно исключительно активной публичной фигурой. Это, кстати, ответ на вопрос, может ли философ в России стать властителем дум. Правда, Зиновьев был еще и социологом, и писателем. Он уникален. Повторить его невозможно, да и не нужно. Зачем? Он уже есть. Важнейший урок Зиновьева в интересующем нас аспекте состоит в следующем: чтобы стать публичной фигурой, надо иметь необходимый для этого масштаб мысли и личности. Кстати сказать, и другие известные в нашей стране случаи, когда влияние философов выходило далеко за профессиональные круги, были связаны с оригинальными учениями и идеями. Так это было и в случае Г. П. Щедровицкого, и в случае Э. В. Ильенкова.

В связи с темой публичности философии важно учитывать следующее. Необходимо проводить различие между философом и специалистом в области философии (преподавателем, научным работником). Оно приблизительно такое же, как различие между писателем (поэтом) и литературоведом, композитором и музыковедом. Разница между философом и специалистом в области философии (философоведом), возможно, не такая четкая, как в других областях. Но оно есть. Философ может стать публичной фигурой, духовной величиной национального масштаба. А специалист в области философии — вряд ли. Специалист, он и есть специалист: книжный червь.

Философы — откуда они берутся, эти Канты, Соловьевы, Зиновьевы? Кто их знает! Но одно можно утверждать точно: чтобы они появились, должна быть соответствующая среда. Должны быть специалисты, которые изучают философию, преподают ее, и в обществе, у людей должен быть интерес к философским проблемам.

РУССКИЕ ЯВЛЯЮТСЯ КАКОЙ-ТО НЕОБЫЧНОЙ НАЦИЕЙ*

— **А**бдусалам Абдулкеримович, сегодня многие говорят о свершившейся в России интеллектуальной и духовной катастрофе. Один наш автор использовал яркую метафору: в Библии есть эпизоды, описывающие города или целые народы, оказавшиеся на грани гибели, так вот, Бог, принимая решение об их помиловании или уничтожении, требовал предъявить некоторое количество праведников. Кого в настоящий момент может предъявить Россия? Не проблематично ли ее существование как культуры и цивилизации?

— Вы предельно остро ставите вопрос. И очень точно. Действительно, Россия всегда выделялась своим творческим гением, духовным потенциалом. Однако в последние пятнадцать лет, нужно признать, она ничего миру предъявить не может. Ничего! Дело даже не в том, что не появилось новых имен всемирного масштаба (для гениев нет законов, когда и почему они рожда-

* Беседа с корреспондентом журнала «Политический класс». Опубликовано: Политический класс. 2005. № 6. С. 24–31.

ются — никто не знает). Поражает другое. Все сколько-нибудь серьезные исторические изменения в России сопровождались интеллектуально-духовными прорывами. Достаточно назвать всплеск в поэзии, литературе, кино, философии, порожденный хрущевской оттепелью. А сейчас? Произошли фундаментальные изменения строя жизни, положения России в мире — и никакого отзвука на высших этажах сознания. Это, на мой взгляд, вполне можно считать диагнозом. Надо задуматься: что собой представляют, куда ведут преобразования, которые осуществляются без вдохновения, без мысли и чувства?

— *Вы хотите сказать: зачем нужна дорога, если она не ведет к Храму?*

— Вот именно. Один зарубежный исследователь сказал, что Россия (еще та, «большая» Россия) занимает на карте больше места, чем в истории. Это реальное противоречие. Россия последние триста с лишним лет пыталась преодолеть его за счет того, чтобы занять в истории место, подходящее ее масштабам, возможностям и амбициям. Наиболее напряженными и успешными в этом отношении были советские годы, когда страна, оставаясь первой по территории, поднялась на третье место по народонаселению, второе по экономической мощи, заняла лидирующие позиции в науке, образовании, спорте. Россия исторически возвышала себя в споре и противостоянии со странами Запада, которые к тому времени, когда наша страна выходила на мировую арену, занимали на ней командные позиции. Запад, разумеется, хотел отмеченное выше противоречие между географией и историей России решить совсем иным способом, а именно — урезать ее масштабы и претензии. Кульминацией этой исторической драмы стала холодная война, в которой нам противостояли не те или иные страны Запада, как, например, в первой и второй мировых войнах, а весь Запад, консолидированный в борьбе против нас. Холодная война имела непривычный для нас характер, требовала больше систематичности, расчета и коварства, чем мы были способны проявить. Ее-то мы

и проиграли. Все, что происходит у нас в последние 15 лет, есть оформление и закрепление этого проигрыша. Отсюда — интеллектуальный и духовный упадок. Для сдавшейся армии поэты не слагают гимнов, композиторы не пишут маршей.

— *Вы думаете, это окончательно?*

— Кто знает? Есть люди, которые думают, что даже сегодняшняя Россия занимает на карте незаслуженно большое место. Возвращаясь к вопросу об интеллектуальном аспекте нашего поражения, надо сказать следующее. Беда не просто в том, что нет новых духовных и художественных откровений. Хуже другое: проседает почва, на которой они могут произрастать. Возьмите образование. По сравнению с Советским Союзом в Российской Федерации примерно в пять раз увеличилось число высших учебных заведений. Только представьте себе! Естественно, выдаваемые дипломы ровно во столько же раз ниже качеством. Ухудшение высшего образования — это не просто падение квалификации и качества знаний. Это более сложное явление: может ли уважать себя человек, приобретший диплом за деньги?

— *Но почему просела та гряда, на которой могли вырастать вершины?*

— Если говорить в двух словах, произошла переоценка ценностей: цивилизованный марксизм уступил место марксизму вульгарному. Марксизм всегда упрекали в экономическом материализме — признании примата экономического базиса, который определяет все другие стороны жизни общества. Но в марксизме худо-бедно были положения, что надстройка обладает относительной самостоятельностью, может оказывать на базис обратное влияние. В минувшие полтора десятилетия получило господство убеждение, что экономика составляет не только основу общества, но и его цель. Смысл всех надстроечных образований — государства, науки, литературы, средств массовой информации, образования и т. д. — стал усматриваться только

в том, чтобы обеспечивать и форсировать экономическую активность. Рыночная экономика вышла за собственные пределы, разлилась по всей поверхности. В обществе есть много аспектов, для которых рыночные механизмы губительны. Таковы публичное пространство государства, интеллектуально-духовная деятельность, межличностные отношения и многое другое. Экономика является первой, базовой в том смысле, что с нее начинается, но совсем не в том смысле, что все делается ради нее. Есть много ценных вещей, которые на деньги не обмениваются. Как раз они и являются самыми ценными в жизни. Если советское общество с известными оговорками можно считать тоталитарным, поскольку оно стремилось все подчинить идее коммунизма, то нынешнее российское общество в своих официальных установках без всяких оговорок является тоталитарным, поскольку оно все сводит к деньгам.

— *Выходит, идеологический тоталитаризм содействует подъему духовной жизни? Сегодня невозможно представить себе Мамардашвили, подобно поп-звезде собирающего аудиторию, готовые слушать абстрактные рассуждения.*

— Так вопрос ставить нельзя. «Идеологический тоталитаризм» — отвратительное порождение нового и новейшего времени. Речь идет об одной конкретной вещи. Качество труда в интеллектуально-духовной сфере не зависит от его оплаты; талант, вдохновение, добросовестность нельзя ни купить, ни продать. Как сделать так, чтобы интеллектуально-духовная деятельность оценивалась по своим критериям (независимо от получаемой за нее платы) и чтобы люди, занятые в ней, могли заниматься своим делом, не думая о средствах к существованию, — это очень сложная задача, которую каждое общество и каждая эпоха решают по-своему. В этом отношении советская модель за вычетом идеологического контроля была намного лучше той, что насаждается сегодня. Там, например, доцент, профессор, старший научный сотрудник имели зарплату и социальный престиж, позволявшие целиком сосредоточиться

на содержании своей работы с полным сознанием того, что они делают важное и нужное дело. Вы назвали М. К. Мамардашвили. А он получал ровно столько же, сколько и любой другой, пусть даже самый бездарный, старший научный сотрудник. И такой порядок, каким бы странным и несправедливым он ни казался, был более адекватен природе философского труда, чем если бы мы стали пытаться платить в зависимости от таланта или качества работы. Тогда вполне могло бы случиться, что Мамардашвили получал бы меньше, чем другой гипотетический бездарный работник.

Теперь о больших аудиториях. На недавнем (24–28 мая 2005 г.) философском конгрессе в Москве состоялись две вечерние лекции — профессора А. А. Зиновьева «Философия и идеология» и профессора К. А. Свасьяна «Конец истории философии». Выделенная под них аудитория на 150 человек оказалась мала, пришлось переносить лекции в конференц-зал на 600 человек, который был битком набит. Слушали завороченно. Десятки вопросов, очереди за автографами. Иная поп-звезда позавидовала бы. Дело не в интеллектуально-духовном потенциале — он еще сохранился. Дело в том, что он не востребован.

— *Сергей Сергеевич Хоружий в нашем журнале выступил с таким диагнозом: в России произошла дегитизация; не просто смещение нравственных координат, а их исчезновение. Вы согласны с этим?*

— Я бы более осторожно высказался. Во-первых, само сознание морального краха является хорошим признаком. Мы, например, сегодня считаем, что 1930-е годы с их массовыми репрессиями уязвимы с моральной точки зрения. Но если обратиться к нравственному самосознанию той эпохи, мы увидим, что оно было очень высоким, люди были абсолютно уверены в справедливости своего жизнеустройства. Связь между моральным самосознанием общества и его реальным моральным состоянием скорее обратная, чем прямая. Самосознание морального краха есть индикатор нравственного здоровья. И второе. Нельзя забывать,

что тенденция развития общественных нравов за последние столетия направлена на высвобождение тех или иных сфер жизни из-под прямого и жесткого морального диктата. В этом смысле можно говорить о моральном детабуировании определенных форм деятельности. Назвать этот процесс катастрофическим было бы неправильно.

Приведу простой пример. Когда в 1956 году я поступал в Московский университет, в высшей степени престижными считались естественно-научные факультеты, такие вузы, как авиационный, энергетический; а вот экономические вузы, такие как плехановский институт, ценились низко. Существовала определенная этическая маркировка профессий. И это не было особенностью советской эпохи. Деление занятий на благородные и низменные — давняя традиция. В XIX веке в Англии в «приличное» общество не пускали хирургов и дантистов, потому что они работают руками. Со временем произошло детабуирование в этой сфере. Сейчас никто не смущается того, что он работает официантом, охранником или топ-моделью. Разве можно считать такой процесс проявлением моральной деструкции? В целом, думаю, нет, хотя какие-то потери здесь есть. А какие колоссальные изменения произошли в области семейных и сексуальных отношений! Сейчас общество стоит перед новым моральным вызовом. Общественная нравственность держалась и в значительной степени еще держится на привычных формах поведения, общественном мнении, нормах приличия, клишированных схемах отношений. Общая линия изменений состоит в том, что возрастает роль личностного начала, индивидуальных решений. Мне кажется, мораль тем самым приобретает более адекватную форму, все более становится тем, чем и должна быть — областью индивидуально ответственного поведения.

— И все-таки в начале было слово. Для морального прорыва необходимо это самое слово.

— Согласен. Старые этические теории не отвечают сегодняшней реальности. Новое слово не произнесено. Координаты

добра и зла не прочерчены с такой ясностью, как это было раньше. Но это не значит, что их нет вообще. Я хочу сказать, что мы наблюдаем процесс качественной смены самого морального состояния человека и общества. Одно дело, когда кто-то задавал нравственные координаты для всех, и другое — когда эта обязанность лежит на каждой личности. Естественно, получается более сложная картина.

— *Вы думаете, что большинство людей пытаются самостоятельно выстроить нравственную систему?*

— Поскольку человек живет сознательной, разумной жизнью, он обязательно вкладывает в нее определенный смысл. По-другому быть не может. У Толстого было хорошее сравнение: когда человек начинает двигаться, делает шаг в ту или иную сторону, он всегда движется в определенном направлении. Точно так же он не может сознательно действовать, не придавая своей жизни того или иного смысла. Речь идет об очень важном и столь же ясном вопросе: кто может говорить от имени морали и определять, что есть добро и что есть зло? Совершая поступки, человек одновременно прочерчивает координаты добра и зла, в противном случае его действия не подлежали бы вменению. Изменения в общественной нравственности в конечной основе направлены на закрепление автономии личности.

— *Я знал человека, который измерял смысл своей жизни количеством выпитого и женщин, с которыми он переспал. Не думаю, что он уникален.*

— Вы говорите о том, что смысловые линии поведения часто бывают ложными. Вообще надо заметить: процесс автономизации общественных нравов чреват рисками. Дети могут наломать дров, если их слишком рано и резко лишит родительского надзора. То же самое может произойти и в обществе, если недобдуманно ослабить социально-патерналистские вожжи. Нечто подобное произошло у нас на рубеже 1990-х годов, когда госу-

дарство в мгновение сняло с себя ответственность за общественное поведение индивидов.

— *К проблеме человека возможны два подхода. Первый предполагает, что человек плох, второй исходит из того, что человек по сути хорош, плохим его делают обстоятельства. Какой из них вы разделяете?*

— Ни тот, ни другой. Природа не подлежит квалификации в терминах добра и зла. Зло имеет тот же источник, что и добро; этот источник находится в надприродной сущности человека — его способности свободно определять основания своей воли. Если бы человек был, как Вы говорите, «по сути плох», то разве можно было бы его наказывать за злодеяния. Проблема заключается не в том, откуда в человеке добро и зло, а какую стратегию по отношению к ним избрать — делать ли ставку на то, чтобы культивировать добро, или на то, чтобы блокировать зло. Западные демократии ориентируются на второе. Один американский профессор, специалист по конституционному праву, однажды сказал мне, что политическая система в Америке построена на трех взаимных недовериях: человека и человека, человека и государства, а также различных ветвей государственной власти друг к другу. Это разумно. В том, что касается государственно-политического устройства, организации больших масс людей, преимущественной должна быть стратегия блокирования деструкции. Советская система (идеологически, а отчасти и фактически) исходила из противоположной установки — сделать людей добрыми через преобразование условий их жизни. Надо исходить из того, что люди не разделены поиндивидуально на добрых и злых. В каждом есть и то и другое.

— *А, скажем, Гитлера или Сталина вы тоже склонны рассматривать по этой схеме: было в них плохое, но было и хорошее?*

— Во-первых, я категорически не согласен ставить Сталина в один ряд с Гитлером. Таким образом хотят отождествить

советский строй с нацистским, что в корне неверно. Во-вторых, неисторично, ненаучно и нечестно связывать имя Сталина с теневыми сторонами советской политики и отделять от ее побед, достижений. У него есть, по крайней мере, та величайшая заслуга перед страной и человечеством, что он возглавил народ и армию, уничтожившие фашизм. Гитлер — величайший злодей. Он принес неимоверное горе и нам, и своему народу. Он это сделал, однако, не потому, что у него была дьявольская антропология, а потому, что дьявольскими были идеи, которые он воплощал. Злодеяния таких масштабов и форм возможны как раз потому, что они коренятся не в природе человека, а в его сознательной деятельности. Еще Аристотель говорил, что порочность хуже зверства, так как порочный человек может натворить в тысячу раз больше зла, чем зверь.

— *Мы не разобрались со своим прошлым, эта тема ушла на третий план. Нужна ли его нравственная оценка?*

— Прошлое надо уважать. Я думаю, одна из ошибочных линий развития последнего двадцатилетия символически была обозначена фильмом «Покаяние», в котором сын выкапывает и выбрасывает труп своего злодея-отца. Я настаиваю: сын этого делать не может! Не должен! Сын вообще не может судить своего отца, отказываться от него! Если он это делает, образуется разрыв, который ничем не заполнить. Человек остается без корней, а без корней живое гибнет. Отец может судить сына, он может поступить, как Тарас Бульба. У отца может быть несколько сыновей, у сына всегда — один отец. Кроме отца у него нет другого моста в прошлое. Если вы выдернете какое-то звено из истории, то оборвется вся цепь.

— *Почему выдернуть, выбросить? Я говорил об оценке.*

— Дать негативную оценку — это и значит в человеческом смысле выбросить, отказаться.

— У одного писателя была такая метафора: Германия совершила безусловное зло, но ее агрессия была направлена вовне, она уничтожала другие народы, у нас же происходило самопожирание, фактически самоубийство, а, как известно, самоубийц не хоронили в пределах кладбища.

— Это все общие слова! Они упрощают и вульгаризируют действительность. Прошлые поколения жили, как считали возможным, они сохранили страну и передали ее мне. Кто я такой, чтобы их судить?! Чем я лучше их? Почему я должен думать, что, будь на их месте я, я бы все сделал лучше? Допустим, кому-то посчастливилось иметь завидных родителей, благородных, богатых, а кому-то не повезло — отец неудачник, был судим и т. д. Разве второй должен отказаться от своего отца? Он может это сделать, но другого, лучшего отца у него не появится. Он вообще останется без отца. Прошное нужно изучать.

— Изучил, и что дальше?

— Дальше — продолжить то, что досталось в наследство, что-то умножить, что-то перестроить и т. д. А мне предлагают перекапывать могилы и разрушать памятники. Это не укладывается ни в человеческие, ни в исторические представления! Я скажу так: известная моральная истина «не судите, да не судимы будете!» вполне приложима и к отношениям между поколениями. В истории каждой семьи есть и неприятные, и недостойные эпизоды, но вы же не станете кричать об этом на всех углах! А мы поступаем именно так.

— Выходит, история — внеоценочная сфера. Изучил, записал: уничтожено сто миллионов человек. И все?

— Никто не говорит, что репрессии должны быть оправданы. Я вообще считаю: никакому насилию нет морального оправдания. Речь не об этом. Здесь пошла другая игра: уничтожено десять миллионов, нет — двадцать, Вы уже назвали сто

миллионов! Скоро окажется, что репрессированных было больше, чем все население, вместе взятое! Почему нас так заклинило, чего мы хотим добиться? А не в том ли вся причина, что, направляя взгляд на преступления прошлого, мы хотим отвлечь внимание от сегодняшних преступлений? Вас не смущает, что прошлые поколения разоблачают те, кто оказался недостойн их наследия, не смог удержать страну в том величии и полноте, в какой они ее получили?

— Я предлагаю обратиться к последнему посланию президента Федеральному Собранию. В нем есть фрагмент, посвященный проблеме нравственного упадка в обществе. Многие расценили это как серьезный знак. Каково ваше впечатление?

— Наличие в послании довольно большого пассажа о нравственности можно только приветствовать. Точной является также общая мысль, согласно которой деловой успех и общественная репутация связаны с человеческой порядочностью, а богатство не освобождает от следования цивилизованным нравственным канонам. Только сказано все это как-то невнятно, даже неуклюже. Возьмите утверждение: «Безнравственность российским обществом осуждалась». А каким обществом она не осуждалась? Кроме того, утверждение «безнравственность осуждалась» есть чистая тавтология. Или: «Коррупционность чиновничества и рост преступности тоже являются одним из следствий дефицита доверия и моральной силы в нашем обществе». Это все равно что сказать: нарушение законов — следствие низкого уровня правового сознания. Это же само собой разумеется! Что может означать такое высказывание? Давайте сначала ликвидируем дефицит доверия, увеличим моральную силу, и это приведет к преодолению преступности и коррупционности? Может быть, наоборот — моральное оздоровление общества будет происходить в той мере, в какой мы будем бороться с коррупцией и преступностью? Меня также смущает, что из добродетелей особо выделены «крепкая дружба, взаимовыручка, доверие, товарищество и надежность». Разумеется, это важные и цен-

ные моральные качества. Но разве от их недостатка мы сейчас страдаем? «Товарищества» и «взаимовыручки» у нас так много, что разваливаются все судебные дела о коррупции. Долг, требовательность, ответственность, личная скромность — вот ряд, на который следовало бы обратить внимание в первую очередь.

— Власть легко теоретизирует, но не утруждает себя тем, чтобы поинтересоваться значением терминов. Мы постоянно слышим о «морально-нравственных» проблемах, это все равно что сказать «маслянисто-масляный». Это означает, что для произносящего за этим феноменом стоит пустота, а порассуждать всегда можно.

— Согласен с вами. Терминами морали часто злоупотребляют. Давайте обратимся к школьному опыту. Кто из учителей чаще всего прибегает к моральным внушениям, публично стыдит, наказывает детей? Те, кто плохо знают свой предмет, не пользуются достаточным авторитетом.

— Отсюда и пошла взевшаяся в мозги людей чушь: мне читают мораль. А ведь она дискредитирует важное измерение человеческой жизни.

— Совершенно верно. Поэтому, радуясь тому, что в послании президента уделено внимание проблемам морали, я не могу не беспокоиться о том, чтобы апелляция к морали не стала своего рода выхлопным каналом, выпускающим пар общественного негодования, заменяющим реальную работу по очищению нравов. Вот простой пример. По всему миру, включая бывшие республики СССР, этика вводится в школьные программы, в том числе на всем протяжении школьного обучения, у нас же нет ничего подобного. И высшее образование не предусматривает этого предмета — этика не преподается даже в педагогических и юридических вузах! Министерство образования к этому вопросу глухо, хотя предмет неплохо разработан, есть добротные учебники. Ведь этическое просвещение и этико-гуманистическая

практика — первый и естественный шаг людей, обеспокоенных состоянием морали в обществе.

— *Вы сказали, что государство должно первым сделать шаг по моральному оздоровлению общества, а я слышал другое рассуждение: президент обозначил эту проблему — теперь слово за учеными и специалистами. Они должны подсказать, что делать.*

— Проблема нравственного оздоровления никогда не упиралась в вопрос «что делать?» Если миллионы детей не учатся, то разве нужна специальная подсказка или теория, чтобы изменить ситуацию?! Чтобы бороться с коррупцией, какая требуется особая премудрость? Когда в буквальном смысле культивируется и организуется, в том числе через СМИ, проституция, а Москва превращается в центр игорного бизнеса — кому не ясно, что это — выражение и источник моральной деградации? А кандидаты и доктора наук, подрабатывающие извозом?!

— *У вас есть работа, в которой вы показали, что моральная демагогия неизбежно ведет к насилию. Этот механизм сегодня у нас работает?*

— Конечно. Моральная демагогия и насилие всегда идут рука об руку. Чтобы оправдать насилие, всегда прочерчивают ось зла. Моральная демагогия имеет, разумеется, и более невинные формы. Здесь важно усвоить один момент: о нравственности человека и общества нельзя судить по тому, что они сами о себе думают, и еще меньше — по тому, как часто они апеллируют к моральным понятиям. Скорее наоборот. Альберт Швейцер замечательно сказал: моральное воспитание начинается там, где перестают пользоваться словами. Имеет ли морально-воспитательное значение деятельность нашего правительства и президента? Вне всякого сомнения. Но это значение определяется не только тем, что они говорят, а прежде всего тем, что они делают, но самое главное — тем, насколько их высокие слова и красивые обеща-

ния соответствуют делам. У морали и политики есть одно общее свойство: в них расстояние между словом и делом не должно быть большим. Лучше всего, когда между ними вообще нет зазора, а если зазор и есть, то такой, когда дела лучше слов. Говорят, что выполняется десять процентов указов и распоряжений Президента РФ. Если это так, то и нравственный коэффициент осуществляемой им политики не больше десяти процентов.

— *Вы злы на сегодняшнее государство?*

— Что понимать под государством? Во-первых, я сам нахожусь на государственной службе, хотя и своеобразной. Ложно и вредно распространенное убеждение, которое ставит знак равенства между государством и федеральными органами власти. Я, например, себя тоже считаю частью государства; более того, в той деятельности, которой я занимаюсь, и в рамках своей компетенции я полнее, лучше представляю государственные интересы, чем какие бы то ни было федеральные чиновники. Неужели бюрократ, какого бы ранга он ни был, лучше меня знает, как преподавать философию и организовать философские исследования?! Во-вторых, в условиях государства новой России философы выиграли. Раньше философия выполняла идеологическую функцию, сегодня ее взяли на себя другие коллеги по гуманитарному цеху, а философы занялись своим профессиональным делом. Последние пятнадцать лет отмечены интенсивными, разнообразными и часто удачными исследованиями в нашей области. Материальные ограничения компенсируются некой вольницей, позволяющей работать и подрабатывать.

— *То есть слухи о кризисе отечественной философии сильно преувеличены?*

— Надо различать философию как область исследований, образования и философию как творчество, так сказать, Философию с большой буквы. В сфере исследований и преподавания можно говорить о колоссальном успехе. Ликвидированы многие

лакуны, расширилась тематика, повысился качественный уровень работ. Наш институт издает около ста монографий в год. Мы выпустили 4-томную «Новую философскую энциклопедию», за которую получили Государственную премию. Что же касается крупных философских открытий, сопоставимых с учениями великих философов, то мне кажется, что мы или ничего не сказали, или я этого не вижу. Ведь гению мало появиться, его еще надо увидеть, распознать. Мы живем в странную эпоху: Россия переживает глубочайшую национальную катастрофу, а на нее не откликнулись ни литература, ни поэзия, ни философия, ни музыка. На поражение восстания декабристов Чаадаев ответил знаменитым «Философическим письмом», на поражение Германии в Первой мировой войне Хайдеггер ответил трудом «Бытие и время», на унижение Франции Сартр в 1943 году ответил работой «Бытие и ничто». У нас — тишина. Нет духовных открытий, которые стали бы центром притяжения интеллектуальных сил, источником общественного вдохновения. Впрочем, мы уже говорили об этом.

— Существует точка зрения, выражающая сомнение в том, что русскую философию можно считать Философией с большой буквы. Хотя бы потому, что Россия не породила ни одного систематического учения.

— Я так не думаю. Россия в философии шла своим путем. Русская философия была связана с литературой, она публицистична и словоохотлива, но утверждать, что в ней не было ничего оригинального, было бы неверно. Здесь можно вспомнить не только Владимира Соловьева. Лев Толстой, с моей точки зрения, еще не прочитан как философ, он представляет собой в философии явление не менее значительное, чем в литературе. Но главное даже не это. Мне кажется, Россия за последние два века стала философской нацией. Это означает, что она достигла такого уровня развития, когда ее духовное самосознание не может не быть одновременно и философским самосознанием. Вспомним определявший интеллектуально-духовную атмосферу се-

редины XIX века спор между славянофилами и западниками, который замыкался на различные философские предпочтения. А марксистские кружки с их бесконечными философскими спорами? Ленин, чтобы сплотить и укрепить новую политическую партию, написал философскую книгу «Материализм и эмпириокритицизм». Речь идет о том, что осмысление путей развития страны предполагает, среди прочего, также выработку определенного философского видения мира, поэтому можно говорить о России как философской нации.

— *Почему же сейчас утрачен интерес к философии как основе осмысления будущего?*

— Утрачен ли? Над этим стоит подумать. Кстати, последний российский философский конгресс был посвящен теме «Философия и будущее цивилизации».

— *Но с другой стороны, философам предъявляется претензия: почему они молчат, почему не помогают государству осмыслить происходящее и пути дальнейшего развития?*

— Я не очень понимаю такую постановку вопроса. Философия самоценна, это высший этаж культуры. Она играет важную роль во всей духовной жизни. Простой пример. Мы употребляем массу слов: истина, общество, сознание, прекрасное, метод, познание, идеал, мораль, космос, категорический императив — этот ряд можно продолжать долго. Откуда эти понятия? Кто за них отвечает? Кто следит за их состоянием? Философия их породила, она за них ответственна.

— *У упомянутого Вами Альберта Швейцера было высказывание о том, что Кант и Гегель определили мышление миллионов людей, даже тех, кто никогда не слышал этих фамилий.*

— Совершенно верно. Философия формирует эпоху. А разговоры о том, что философия не помогает власти, я считаю

надуманными еще по следующей причине: не было ни одного случая, чтобы новая власть обратилась к нам с просьбой посоветовать что-то или дать ответ на некий вопрос, а мы не откликнулись. Мы в очень трудных условиях, не имея ни копейки дополнительных бюджетных средств, создали «Новую философскую энциклопедию», представили интеллектуальному сообществу свод современного философского знания. Разве это не поступок, который является вкладом в интеллектуальное и нравственное оздоровление общества?

— *Один из главных упреков философам: они не принимают участия в разработке национальной идеи.*

— Когда нация ищет свою национальную идею, то это означает, что с ней что-то не в порядке — она или не обрела своей идентичности, или потеряла ее. На мой взгляд, у нации — любой — не бывает иной идеи, кроме осознания ценности национального бытия, которое трансформируется в признание равенства всех представителей нации в их человеческом достоинстве и гражданских правах, а также в готовность солидарного действия тогда, когда покушаются на основы существования нации (территорию, язык), ее культурные символы и святыни. Нация базируется на убеждении, согласно которому национальное единство важнее социальных и идейных различий. Скажем, у Валенсы и Квасньевского разные социально-политические линии, но на общей польской национальной основе. Как только речь заходит о геополитическом самоопределении Польши, например, отношении Польши к НАТО, разногласия у них исчезают. Схема российского мышления — другая, в ней идейные, социально-политические различия оказываются главенствующими. Ленин во время Первой мировой войны выдвинул лозунг: превратим мировую войну в гражданскую. Ельцин летал в Лондон и Вашингтон публично докладывать о том, как он борется с русскими коммунистами. И в том и другом случае (обратите внимание: речь идет о моделях национально значимой политики) действует один и тот же стереотип поведения, согласно которому Родина

там, где нас любят, и чужеземные друзья нам ближе отечественных врагов. Логика же национального сознания иная: соотечественники всегда лучше чужеземцев.

Русские являются какой-то необычной нацией, нацией наоборот. Объясню. Нация обнаруживает себя в обособлении от других. Русские же, напротив, стремятся расширить себя до других. Православная Россия мыслила себя хранителем истинного христианства, Третьим Римом. Русские марксисты соблазнились идеями всемирного коммунистического братства. У русских всегда было сознание некой универсальной миссии, и русская философия была сосредоточена на этом — идеи всеединства, космизма. Это как минимум означает, что мы не сможем добиться национального самоопределения и единства вне идеалов социальной справедливости.

— *Это расширение и не позволяет навести порядок в собственном доме.*

— Не спорю. Одна из трагедий России последних десятилетий состоит в том, что всем ходом геополитического, экономического, исторического развития ей предписывается место одной из наций наряду со многими другими: вот норвежцы, вот литовцы, а вот вы. А Россия никак не может смириться с этим! Она мыслит всемирными категориями, хочет быть исторической величиной. Вот одно из оснований духовного излома. Как-то в американском университете я встретил нашу аспирантку и рассказал ей о результатах одного социологического опроса: американских студентов попросили назвать трех великих русских, и большинство из них не смогли этого сделать. На что она мне ответила неожиданно: «Ничего удивительного! А если наших студентов спросить о трех великих бразильцах, они бы легко ответили? Это для русских весь мир — Россия, а для американцев что Россия, что Бразилия, никакой разницы». Похоже, что эта искавшая в США новую Родину русская аспирантка была права. В этом проблема: Россию заставляют быть Бразилией, а Россия не готова быть Бразилией!

— *Если говорить о долгосрочной перспективе, то вы смотрите на будущее России с оптимизмом или пессимизмом?*

— Оптимистом в этом вопросе можно быть, только если обманывать себя. Мне кажется, Россия сейчас в таком состоянии, когда она не ответственна за собственное будущее. Не только в том смысле, что многое решается за рубежом, но и в том, что сами россияне не готовы определять свое будущее, строить его. Что можно сказать о будущем страны, граждане которой не хотят служить в армии и открыто об этом говорят?! О каком будущем может идти речь, когда правительство страны втихую строит планы, как бы сделать так, чтобы образование и наука требовали как можно меньше денег и чтобы приватизировать предназначенные для них здания и землю?! Какое будущее может ждать страну, в которой ежегодно население сокращается почти на миллион человек, и никого это всерьез не волнует?! Будущее не падает с неба, оно делается сейчас.

— *Как ни крути, приходишь к тому, что «в Россию можно только верить».*

— Сегодня на веру еще меньше надежды, чем раньше. Сейчас время технологий, когда все просчитывается наперед, когда даже воюют, заранее зная победителя. Решающее значение в общественных мотивах поведения приобрели методичность и расчет! Но именно к ним Россия и не готова. Неимоверную войну с фашизмом, требовавшую героического порыва и веры, она выиграла, а холодную, когда была нужна долговременная систематическая работа, — проиграла.

— *Наш главный редактор считает, что именно философия должна дать ответ, что будет с Россией и миром к середине века, но она этого не делает. Вы принимаете эту претензию?*

— Ваш главный редактор, один из немногих философски мыслящих, да и вообще мыслящих, журналистов, прав в двух

смысле. Во-первых, мир утратил перспективу. История всегда развивалась таким образом, что впереди была большая вдохновляющая цель. С крахом коммунизма исчезла сама идея светлого будущего. Существование без такой перспективы становится неполноценным. Ответ на вопрос о смысле истории, о перспективах развития человечества должна дать, конечно же, философия. Во-вторых, разработка сценариев возможного развития России должна проходить с участием философов. И мои коллеги этим занимаются. Но правда состоит и в том, что не отсутствие таких исследований является причиной растерянности и невнятности политического курса. Отсутствует политическая воля, общенациональные цели, ясные механизмы принятия решений. Достаточно посмотреть хотя бы на кадровую политику. Вы можете сказать, по причине каких заслуг и способностей назначаются, например, наши министры? Согласитесь, все эти вопросы находятся за пределами компетенции философов, хотя, разумеется, как граждане мы также несем ответственность за деградацию государственно-политической жизни.

ДЕМОКРАТИЯ ДЛЯ РОССИИ, РОССИЯ ДЛЯ ДЕМОКРАТИИ*

Среди совокупности проблем, поставленных в обсуждаемой статье**, для нас, специалистов в области философии, наиболее важной, на мой взгляд, является сама идея суверенной демократии. Ведь мы ответственны, прежде всего, именно за состояние идей в обществе, их рациональную обоснованность и нравственную добротность. Идея суверенной демократии вызвала большой теоретический и общественный интерес не только потому, что ее высказал человек, слова и действия которого уже в силу его высокого положения привлекают всеобщее внимание. Намного важнее другое: эта идея прямо обозначила исторический вызов, перед лицом которого оказалась современная Россия.

Россия встала на путь демократии. Не только. Одновременно она встала на путь национализма, национального государства. Конечно, народ России остается многонациональным, и государ-

* Опубликовано: Демократия для России, Россия для демократии / отв. ред. А. Гусейнов. М., 2008. С. 51–56.

** Речь идет о статье В. Ю. Суркова «Национализация будущего. Параграфы pro демократию», которая обсуждалась на заседании Ученого Совета ИФ РАН.

ство является федеративным. Тем не менее это уже другое качество и многонациональности, и федеративности, чем в условиях СССР. Мы ни в коем случае не можем заявить, считать случайным, несущественным тот факт, что Россия стала демократической, выйдя из состава СССР, разрушив его. Что мешает нам утверждать, что, если иметь в виду объективный исторический смысл данного процесса, она для того и выжила, для того и стала самостоятельной, чтобы быть демократической?! Итак, демократия в форме национального государства. Это — европейский путь. Путь, к которому она шла как минимум триста лет, начиная с Петра I. Европеизация России — длительный драматический процесс. Не такой, конечно, длительный, как европеизация самой Европы, тем не менее и он растянулся на поколения и проходит в упорных трудах, тяжелых социальных противостояниях и даже катастрофах.

Страна наша уже давно обрела европейское качество и внесла свой неоценимый вклад в формирование соответствующих европейских образцов в том, что касается таких сфер общественной жизни, как: военно-стратегическая (роль России в ходе и исходе таких ключевых событий, как наполеоновские войны, первая и вторая мировые войны), духовная (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, П. И. Чайковский, русский авангард), наука и технологии (ядерная физика, космос). Сейчас речь идет об обретении европейского качества в том, что касается форм политической жизни, включая и государственное устройство, и межчеловеческую повседневность. Если сформулировать более конкретно, то речь идет о переходе от имперско-тоталитарных форм государственно-политической жизни к национально-демократическим.

Такой переход при всей подготовленности предшествующим ходом развития не заключает в себе безусловной необходимости, он представляет собой колоссальный вызов. Он является вызовом и для всей системы европейской демократии, которая для того, чтобы вобрать в себя Россию, сама должна существенно перестроиться. И, что нас в контексте сегодняшнего обсуждения, да и вообще интересует прежде всего, этот переход является вызовом для России.

Большой и открытый вопрос заключается в следующем: может ли Россия в качестве демократического государства оставаться суверенной и играть в мировых делах столь же важную роль, какой были и какую играли императорская (царская) Россия и Советский Союз? Речь идет не просто и не только о том, что Россия, уменьшившись наполовину в населении и на четверть в территории, пережив экономическую разруху, ослабла во внешней и технологической мощи. Несравненно более важным элементом является всемирно-исторический потенциал ее национального духа, ее способность к социальному творчеству, сознание ответственности за общее будущее человечества.

России предстоит найти свое новое место в изменяющемся мире. Но чтобы на новом уровне и в новом виде утвердиться в мире, Россия сама должна преобразоваться в духе времени. Внешний суверенитет демократической России зависит от ее, если так можно выразиться, внутреннего демократического суверенитета. Историческое развитие складывалось таким образом, что государственная мощь и высокий статус военной державы в мире оплачивались усилением внутреннего гнета, закабаления народа. Так это было в случае царской России. Так это было и в случае Советской России. Россия оказывалась сильной в качестве монолита, такого целого, которое стянуто воедино и держится исключительно властной волей. Но может ли она стать такой в демократическом режиме внутренне раскованной, свободной политической и гражданской активности? Может ли она переломить историческую тенденцию и от дисциплины палки, страха, верноподданнического усердия перейти к дисциплине гражданского участия, сознательного культивирования демократических ценностей? Возможность этого доказывается «не парой фокуснических фраз» (воспользуемся этим выражением классика), а ходом реального развития страны и прямо зависит от наших усилий на избранном пути.

Словом, демократия для России есть исторический вызов. Очень важно понять его обязывающий смысл, как и сопряженные с ним риски. Речь идет не о том, может ли Россия усвоить демократическую культуру, а о том, может ли сама русская полити-

ческая культура преобразоваться в демократическую. Не о том, чтобы одеть Россию в европейские одежды, а о том, чтобы сшить одежды такого демократического покроя, которые подходили бы России, какая она есть — с ее самобытными традициями, необъятной территорией, суровым климатом, склонным к крайностям человеческим материалом, разнообразием религий, культур и этносов, даже с ее дорогами и дураками. Я бы сказал так: вопрос о том, может ли Россия стать демократической, есть вопрос о том, может ли она развить, обогатить демократию, придать ей новую форму. Идея суверенной демократии — именно об этом. Если бы мне предложили в одной фразе выразить заключенный в ней пафос, я бы сказал так: чтобы Россия стала демократической, сама демократия должна стать русской.

Что касается термина «суверенная демократия», того, насколько он адекватен заключенному в ней содержанию, насколько точно обозначает само понятие, то тут могут быть разные мнения. Однако критиковать обозначения — дело неблагодарное. Если держаться за первоначальный буквальный смысл слов, то чернила не могут быть красными, директивы — тайными, популярный спиртовой напиток нельзя назвать водкой, а водку — алкоголем и т. д. Даже названия философских произведений не всегда точно обозначают их содержание. Спиноза назвал свое сочинение «Этика». Но разве там речь идет об этике в привычном смысле слова? А что мы скажем о философских трудах под названиями «Письма о слепых», «Элементы физиологии», как это было у Дидро? Витгенштейн написал «Логико-философский трактат». Но разве это — трактат? Даже у Канта названия его основных произведений не отражают в точности их содержание. В случае «суверенной демократии» степень соответствия термина понятию является достаточно высокой, особенно если учесть, что слово «суверенная» может истолковываться не только как «независимая», но, имея в виду его этимологию, еще и как «совершенная». В начале 1990-х годов А. А. Зиновьев охарактеризовал устанавливаемый в России политический строй как колониальную демократию. Так он назвал доклад, с которым выступил на круглом столе в Институте социально-политических

исследований РАН. Если может быть колониальная демократия, то почему не может быть суверенной?

Не следует заикливаться на термине, надо исследовать практику новой русской демократии и своими исследованиями подключаться к ней. Здесь я хотел бы еще раз обратить внимание на один момент, поддержав критическое замечание Э. Ю. Соловьева, которое он высказал в связи с имеющимися в статье рассуждениями о творческом сословии. Творческое сословие, элита — эти понятия широко применяются в нашей политологической и публичной лексике. Они истолковываются и воспринимаются как некая программа, важный элемент демократического процесса. Во всяком случае, у нас много разного рода публичных людей, которые тяготеют своим положением рядовых граждан и хотят быть элитой. Это практическое стремление к элитарным и их теоретическая санкция требуют, на мой взгляд, критического, быть может, даже акцентированно критического отношения. Что касается управленческих и иных иерархизованных структур, то, возможно, применительно к ним понятие элиты имеет какой-то позитивный смысл. Но оно противоречит логике демократического мышления, основой основ которого является нравственно-политическая зрелость граждан, их способность к самостоятельным ответственным суждениям и действиям. Дело не только в общем антиэлитарном духе демократического строя мыслей. Есть еще одна сугубо российская особенность, связанная с ролью («духовной миссией») интеллигенции, ее стремлением опекать, воспитывать народ, выступать от его имени. Я хотел бы напомнить об одном важном событии в истории российского самосознания — речи Ф. М. Достоевского на открытии памятника Пушкину. Он говорил о противоречии общества и народа — не государства и общества, не гражданского общества и государства, а о противоречии именно общества и народа, о том, что общество оторвалось от народа. Таков был основной пафос всей его пушкинской речи. И мне кажется, когда у нас говорят об элите, лидерстве, эти категории берут только в сопряжении с государством, с властными структурами, рассматривают как критическую инстанцию по отно-

шению к последним. Здесь на сегодняшний день уже нет больших проблем, в целом элита послушна, сотрудничает с властью, кто-то продолжает занимать критическую позицию. Проблема заключается в другом — и те и другие оторваны от народа, от того, что именуется широкими массами. Когда делается заявка на философско-политическую концепцию развития России, то нельзя не учитывать и не фиксировать этот момент во всей значимости.

Переход России к демократии происходил, как известно, не планоно, а в значительной степени стихийно, к новым формам хозяйствования и властвования страна приобщалась не как целое, не как единый народ, а фрагментарно, даже поиндивидуно, почти по принципу: «кто смел, тот и съел». В результате сложились многообразные разрывы и диспропорции — между богатыми и бедными, столицами и регионами, старыми и молодыми, руководителями и подчиненными и т. д. В этой ситуации культивировать понятие элиты — значит только, вольно или невольно, оправдывать теоретически, санкционировать, закреплять эти разрывы. Я уже не говорю о том, что понятие элиты является этически двусмысленным. И уж точно не принадлежат к элите те, кто числит себя среди нее.

Вопрос об элите — один из маленьких фрагментов в огромном комплексе актуальных проблем российской демократии. Но даже на этом маленьком примере видно, насколько важными, практически заостренными являются те или иные теоретические формулы и решения. Мы любим повторять известный афоризм о том, что нет ничего более практичного, чем хорошая теория. А ведь, похоже, это и на самом деле так.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ, ПРАВА ЧЕЛОВЕКА, ДИАЛОГ КУЛЬТУР*

Толерантность — существенная характеристика нравственной атмосферы в обществе, которая сопряжена с реализацией прав человека, обрамляет эту практику, является ее предпосылкой и следствием. В тексте «Декларации прав человека» как термин «толерантность» встречается один раз (ст. 26, ч. 2), когда говорится о том, что образование должно содействовать взаимопомощи, терпимости и дружбе между всеми народами, расовыми и религиозными группами. Однако вся преамбула и первые три статьи могут рассматриваться как общеполитическое и философско-этическое обоснование идеи толерантности. Так, первая статья констатирует, что все люди, как наделенные разумом и совестью, должны выступать по отношению друг к другу в духе братства. Особенно в интересующем нас плане важна вторая статья, которая провозглашает, что человек должен обладать всеми правами и свободами без какого бы то ни было различия, касающегося «расы, цвета кожи, пола,

* Опубликовано: Всеобщая декларация прав человека: универсализм и многообразие опытов. М., 2009. С. 32–42.

языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, сословного или иного положения, политического, правового или международного статуса страны или территории». Всю эту совокупность признаков, поверх и независимо от которых реализуются права человека, можно разбить на две рубрики: а) те (унаследованные, объективные) характеристики человека, которые от него не зависят; б) убеждения, которые полностью зависят от него и зависят до такой степени, что составляют его личностное ядро, нравственную сущность. Оба класса признаков очень важны для понимания толерантности как такой поведенческой установки, которая реализует подход к людям как к нравственно зрелым личностям, способным взять на себя ответственность за свое поведение и свою жизнь в целом.

1. В обыденной речи и популярных общегуманитарных текстах под толерантностью чаще всего понимается дружелюбие, мягкость, корректность в отношениях, способность находить общий язык с другими, такая позиция в ментальных установках и межчеловеческих отношениях, когда индивид не навязывает грубо себя, свое понимание окружающим, а способен также понять других, войти в их положение, посмотреть на вещи их глазами*. Она связывается со склонностью и способностью к компромиссам, к взвешенной усредненной линии поведения. Толерантный человек мыслится как человек, действующий в духе золотого правила нравственности, которое обязывает индивида поступать по отношению к другим так, как он хотел бы, чтобы с ним поступали другие. Такое понимание толерантности как общечеловеческого качества само по себе верно, но оно не специфично, не выявляет ее собственного содержания и ее

* Один из общелингвистических словарей определяет толерантность как «терпимость, снисходительность к кому-либо, чему-либо» (Большой иллюстрированный словарь иностранных слов. М. : Русские словари. Астрель. Аст, 2002. С. 788). В словаре по этике она определена как «качество, характеризующее отношение к другому человеку как к равноценной личности и выражается в сознательном подавлении чувства неприятия, вызванного всем тем, что знаменует в Другом иное (внешность, манера речи, вкусы, образ жизни, убеждения и т. п.). (Этика : энцикл. слов. М. : Гардарики, 2001. С. 493).

особой роли в жизни современного человека и общества. Конечно, толерантность связана со всегда уместной нравственной сдержанностью и уважительностью в отношениях, опирается на общегуманистическую мягкость общественных нравов. Она может быть также аргументирована общепонятными эгоистическими, утилитаристскими соображениями, наподобие того, что мир лучше войны, что взаимопонимание способствует успеху и т. п. Все это ценные суждения, свидетельствующие о том, что толерантность не является изолированным личностным качеством и поведенческой нормой, но они не дают ответа на вопрос, каково собственное содержание этого понятия в отличие или в дополнение к тем качествам и нормам, с которыми она соседствует, переkreщивается.

Более адекватной, на мой взгляд, является интерпретация толерантности как терпимого отношения индивида к различиям, которые им самим оцениваются негативно. Конкретизируя такое определение, необходимо уточнить, в чем состоит терпимое отношение, сопряженное с толерантностью, и каков характер тех различий, для которых оно требуется.

2. Если рассматривать в самом общем виде, терпимость к различиям состоит в отсутствии корректирующего воздействия, то есть установки на то, чтобы снять, преодолеть их. Однако такого рода терпимость может поддерживаться разными причинами и соответственно иметь разный смысл. По Уолцеру*, терпимость может быть: а) смиренностью к различиям ради сохранения мира; б) безразличием к различиям по формуле «пусть расцветают все цветы»; в) стоическим признанием неизбежного; г) формой интереса к различиям, вызванной уважением к другим моделям, любознательностью, желанием научиться чему-то новому и т. д.; д) одобрением различий из-за красоты многообразия, богатства возможностей в качестве условия расцвета человеческого общества. Как нетрудно заметить, разные формы терпимости располагаются между двумя крайними полюсами, на одном из которых различия воспринимаются как неизбежное или более-менее предпочтительное зло, на другом они рассмат-

* См.: Уолцер М. О терпимости. М., 2000. С. 24-25.

риваются в качестве блага: в первом случае различия вынужденно терпят, во втором их сознательно культивируют.

Толерантность, рассмотренная в контексте диалога культур, связана с терпимостью второго рода. Это вызвано и связано с характером различий, которые порождают толерантность как личное качество и стратегию поведения.

3. Различия между людьми могут касаться вкусов, привычек, поведенческих стереотипов, которые хотя и значимы для каждого, но не настолько, чтобы он отождествлял с ними свою нравственную сущность. Но они могут также касаться вещей (принципов, верований, убеждений), которые имеют для людей первостепенное, нравственно непререкаемое значение. Скажем, одно дело различия, связанные с тем или иным отношением к моде, и совсем другое — различия, связанные с принадлежностью к той или иной религии, национальной культуре. Терпимость нужна и в том, и в другом случае, но совершенно разного рода. В первом достаточно терпимости в общем смысле, выступающей в форме снисходительности, принятия, практического благоразумия, — той самой терпимости, которую проявляет родитель по отношению к непослушным детям, жена по отношению к загулявшему мужу, тонкий знаток музыки по отношению к застольному пению и т. п. Во втором случае требуется терпимость особого рода, или терпимость в собственном смысле слова, которую, собственного говоря, только и можно назвать толерантностью. Это такое качество, которое позволяет либералу и коммунисту заседать в одном парламенте, мусульманину и иудею жить на одной лестничной клетке, китайцу и французу работать в одной лаборатории, — позволяет им делать это, не теряя уважения к себе. Предметом толерантности являются глубинные различия людей, касающиеся их мировоззренческих принципов, верований, убеждений. Они представляют собой способ примирения, соединения того, что кажется изначально непримиримым, несоединимым.

4. Толерантность — продукт исторического развития.

Античность выработала, теоретически осмыслила, практически испытала канон основных человеческих добродетелей, куда

входили умеренность, мужество, справедливость и рассудительность (мудрость). Они фиксировали нравственную меру отношения индивида к себе и своим согражданам. Хотя отдельные философы и пытались мыслить космополитически, тем не менее нравственный кругозор древних греков обрывается на границе, отделяющей их от варваров. Им совершенно чуждо то, что мы именуем толерантностью. Среди древнегреческих мудрецов мы находим имя скифа Анахарсиса, который, как свидетельствует предание, по возвращении на родину был казнен за то, что изменил скифским обычаям. В «Жизнеописаниях» Плутарха есть такой эпизод. Фемистокл велел казнить говорившего на двух языках посланца персидского царя за то, что тот воспользовался эллинским языком для передачи приказаний варвара. И этот поступок Фемистокла, как пишет Плутарх, считался похвальным. В действительности же он был таким же варварским, как и действия скифских варваров, казнивших Анахарсиса. У древних греков не было нравственного ресурса для того, чтобы подняться над своими различиями с варварами.

Средневековье дополнило античный нравственный кодекс теологически ориентированными добродетелями веры, надежды и любви, которые разорвали этнокультурную ограниченность нравственного кругозора и расширили его до границ христианской веры. Однако сама христианская вера стала пределом терпимости, которую несла христианская мораль. Терпимость не распространялась на веру, о чем свидетельствует характерное для этой эпохи сугубо негативное отношение к язычникам, мусульманам и иудеям.

Религиозный раскол XVI века и назревшая потребность перехода общества от сословной разделенности к национальному единству стали серьезным историческим вызовом для европейской культуры. Необходимо было найти формы общественной связи, которые сделали бы возможным существование в рамках одного политико-государственного пространства людей, которых разделяет религиозная вера. Ответом на этот вызов явилась практика веротерпимости — первая и до настоящего времени одна из основных исторических форм толерантности. Путь

к ней лежал через долгие и кровавые религиозные войны. Веротерпимость, как говорится, была действительно выстрадана Европой. Первый правовой документ, учредивший практику веротерпимости, был принят в 1598 году. Это был Нантский эдикт о миротворении. Он провозгласил, что представители реформированной религии не могут принуждаться к отречению и не могут притесняться, признал равенство в правах между ними и католиками в вопросах образования, лечения, государственного призрения*.

Толерантность, возникшая как веротерпимость, в ходе длительного, многоаспектного и многотрудного, полного драматизма, слишком часто кровавого всемирного расширения исторического процесса трансформировалась во взаимоотноуважительное отношение и равноправное существование людей, принадлежащих к разным расам, культурам, цивилизациям, придерживающихся различных мировоззрений и стилей жизни. Она была осмыслена и обобщена философами в качестве современной формы гуманизма и нравственного достойного поведения. Толерантность вошла в исторически формирующийся канон нравственных добродетелей и норм поведения и качественно преобразовала его. Можно сказать, что толерантность стала основным этическим достижением новоевропейской культуры, ее вкладом в общечеловеческую нравственность.

5. Современный этап всемирности человеческого существования, получивший название глобализации, характеризуется тем, что взаимодействие представителей разных культур стало систематическим, повседневным и массовым. Это взаимодействие, в общем, подтверждает адекватность и жизненность толерантности как духовно-нравственной установки. В то же время оно порождает ряд специфических деформаций, вызванных конфликтом традиционно-абсолютистского взгляда на мораль с ее толерантным образом. Так, если сослаться на самый известный пример, правоверные мусульмане, идентифицирующие себя с благочестивым отношением к Мухаммеду, неспособны понять

* См.: Антология мировой политической мысли. М. : Мысль, 1999. Т. II. С. 785.

тех европейских интеллектуалов, которые, реализуя свое, как им кажется, нравственно законное право на свободу суждений, рисуют карикатуры на их Пророка.

Возникает необходимость рассмотрения и уточнения понятия толерантности в свете целей и практики диалога культур. Наиболее злободневными и трудными являются следующие три вопроса: а) означает ли толерантность примирительное отношение к нравственным деструкциям? б) как толерантность сочетается с пафосом истины, который свойствен универсальным мировоззренческим принципам? в) распространяется ли требование толерантности на саму толерантность и в чем должна состоять толерантная позиция по отношению к тем, кто отрицает толерантность?

6. Определения толерантности, как правило, делают оговорку, что она не распространяется на реакционные, преступные идеи. Хотя на первый взгляд такая оговорка кажется совершенно естественной и даже само собой разумеющейся, тем не менее, рассмотренная по сути и логически продуманная, она противоречит самой идее толерантности. В самом деле, потребность в толерантном отношении возникает тогда, когда индивиды придерживаются разных верований, разных систем ценностей, когда они расходятся в понимании именно того, что считать добром и злом. Толерантность как человеческое качество и стратегия поведения как раз нужна для того, чтобы разрядить данную ситуацию, не дать ей деградировать до насильственного противостояния, что стало бы ее нормальным продолжением, если бы каждая сторона продолжала настаивать на своей правоте. Она предлагает индивиду воздержаться от того, чтобы брать на себя право быть судьей в вопросах добра и зла, нацеливает на понимающее, участливое отношение к другому, несмотря на то, что он не согласен с его взглядами и установками. Если бы у нас была возможность точно узнать, какие идеи являются реакционными, а какие нет, какое поведение является порочным, а какое нет, то в толерантности не было бы никакой нужды. Поэтому утверждать, что толерантность уместна только применительно к прогрессивным, легальным поступкам — все равно что предлагать

пользоваться компасом только тогда, когда правильно ориентируешься по сторонам света.

В одном из современных богословских текстов я прочитал такую формулу: «Люби врагов своих, ненавидь врагов божьих и бей врагов отчизны». Первый вопрос, который возникает в связи с ней, состоит в следующем: «Как узнать и кто скажет нам, кто является врагом божьим и врагом отчизны?» Разве мало было случаев, когда врагами божьими и врагами отчизны объявляли совсем не тех, кого следовало бы? Допустим, у меня может быть свое, как мне кажется, вполне обоснованное мнение на этот счет. А что если кто-то другой так же убежденно объявит врагом и отчизны и Бога уже меня самого? И еще один, не лишний в данной связи вопрос: разводя личных врагов и врагов Бога и отчизны, предлагая любить первых, ненавидеть и уничтожать вторых, не забываем ли мы о ситуации (для нравственно глубокого и последовательного человека вполне закономерной), когда враги Бога и отчизны являются для индивида также вполне личными врагами?! Как же вести себя человеку в этом случае — любить ли врагов или ненавидеть и бороться с ними?! Приходится признать, что Иисус Христос, заповедуя любить и прощать врагов, не проводя между ними селекции по признаку того, являются ли они личными или общественными, не только формулировал более возвышенную нравственность, но и делал это логически более корректно.

Из сказанного вовсе не следует, будто принципы поведения и само поведение нельзя квалифицировать по этическому критерию, в координатах добра и зла. Речь идет о другом — о том, что нет таких знатоков или святых и безупречных людей, кто мог бы это сделать. Отсюда и проистекает стратегия толерантности, которая нацеливает на то, чтобы терпимо относиться не к чуждому принципу, а к индивидам, несущим его, и к ним относиться таким образом, чтобы принцип, даже если он для нас неприемлем, и в первую очередь тогда, когда он для нас неприемлем, не стал препятствием для взаимопонимания и сотрудничества с ними.

Особо надо сказать о том, что толерантность не означает примирительного отношения к нравственным порокам. Она,

разумеется, не стирает различий между добродетелью и пороком, добром и злом. Она, как подчеркивалось выше, только запрещает индивидам брать на себя публичную роль судьи в этих вопросах. Кроме того, толерантность означает этическую нейтральность только в отношении философско-религиозно-политических убеждений. Но ее вовсе нельзя понимать как этическую нейтральность по отношению к деструкциям поведения.

7. Человеку свойствен пафос истины, который в первую очередь связан с его мировоззренческим выбором, убеждениями и верованиями. Убеждение в истинности собственных убеждений — важная характеристика последних. Возникает вопрос: не является ли толерантное отношение к иным жизненным принципам, убеждениям, взглядам своего рода гносеологическим капитулянтством и изменой самому себе? В ряде современных философских работ делаются попытки доказать, что объективность и логически сопряженная с ней абсолютность не являются признаками истины. Релятивирование понятия истины может рассматриваться как стремление привести его в соответствие с потребностями толерантного взгляда на мир. Не затрагивая собственно гносеологических аспектов данной темы, следует сказать, что теоретическое обоснование толерантности не требует отказа от идеи абсолютности истины. Скорее наоборот.

Абсолютная истина является суммой относительных истин. Это означает, что ни одно из ее конкретных воплощений не может быть абсолютным. То же самое относится к абсолютной истине, понятой в качестве высшей истины жизни*. Высшая истина потому и является абсолютной и высшей, что отдельному смертному человеку она недоступна. Сказать, что я стою за абсолютную справедливость, и сказать, что мое понимание спра-

* Интересное соображение по данному вопросу высказывает отечественный исследователь В. Л. Васюков. Он говорит, что выбор общего принципа, который предстоит исповедовать человеку, представляет собой чисто волевой акт, который не может быть рационально аргументирован. Поскольку решение об универсальных основоположениях является иррациональным, то «единственной парадоксальной возможностью совместного действия остается толерантность по отношению к выбору других (Васюков В. Л. Толерантность и универсализм // Философский журнал. 2008. № 1. С. 155.)

ведливости является абсолютно истинным, — не одно и то же. Точно также сказать «я верю в Бога» и сказать «все, что я говорю и делаю, — суть то, чего хочет Бог», — не одно и то же. Тот, кто серьезно и ответственно относится к первому утверждению, никогда не сделает второго. Вот почему толерантность является условием сосуществования и сотрудничества людей, ориентированных на высшие истины и ценности.

Мы должны быть толерантны, потому что мы несовершенны, потому что можем ошибаться. Именно по этой причине мы нуждаемся друг в друге. Толерантность не означает и не требует согласия с взглядами других, их одобрения, она является деятельным признанием права человека на собственный путь к истине. Быть толерантным — значит понимать, что ты не обречен на истину, а другой не отлучен от нее.

Толерантность как взаимная терпимость людей с разными взглядами и принципами не означает, что она дезавуирует различия во взглядах и принципах, принижая тем самым их роль в жизнедеятельности человека. Она лишь признает возможность, допустимость, законность этих различий, задает такую жизненную позицию, когда они не закрывают дорогу для сотрудничества — сотрудничества, которое в какой-то степени может проистекать благодаря этим различиям, но в решающей мере, конечно, осуществляться несмотря на них.

8. Особым является вопрос о том, как толерантность, культивирующая мировоззренческий плюрализм, согласуется с концепцией прав человека, которая заявляется в качестве универсального-транснационального, транскультурного-гуманитарного проекта. Здесь, несомненно, есть известное напряжение и даже противоречие, если только права человека понимать как догматическую совокупность абстрактных ценностей западного происхождения. В действительности они в таком «оголенном» виде не существуют нигде, в том числе и на самом Западе. Понимание и конкретное осуществление прав человека меняется от культуры к культуре, от страны к стране, от эпохи к эпохе. Права человека сами по себе существуют разве что в текстах философов и деклараций. В реальности есть многообразные опыты их осуществления.

Толерантность означает, что ни один из этих опытов нельзя абсолютизировать.

Рассматривая толерантность в соотнесенности с правами человека, можно сказать, что она в известном смысле является ключом к пониманию универсальной природы последних.

9. Испытанием общих принципов, определяющих стратегию поведения, является их обращение на самих себя. Хорошо известна логическая ловушка, в которую попал герой И. С. Тургенева, утверждавший, что он отрицает все принципы. На вопрос, является ли такое отрицание его принципом, он вынужден был ответить утвердительно, дискредитировав тем самым свой исходный тезис. Трудность, возникающая в случае толерантности, состоит в следующем: распространяется ли толерантное отношение на мировоззренческие установки, отрицающие толерантность? Или, говоря по другому и более точно: «Не отрицает ли толерантность саму себя в качестве всеобщего, универсального принципа?». А тем самым не ставится ли под сомнение ее нравственный статус, если иметь в виду, что универсализуемость является специфическим признаком нравственных основоположений? Чтобы ответить на эти вопросы, надо сделать два уточнения.

Первое. Особенность различий, с которыми имеет дело толерантность, состоит в том, что они, рассмотренные как результат индивидуального морального выбора, не поддаются квалификации по строгим, объективно удостоверяемым критериям (истины/заблуждения; прогрессивности/реакционности и т. д.). Этим они отличаются от других различий между людьми. Например, вкусы могут быть консервативными или модными, манеры могут быть развязными или сдержанными, здоровье может быть крепким или слабым, образование может быть высшим, средним, начальным или вообще никаким. Самооценка может быть завышенной, заниженной, адекватной, воспитание может быть патерналистским или антиавторитарным, и т. д. и т. п. Но нельзя сказать, какое верование — христианское или мусульманское, какое мировоззрение — марксистское или либеральное, рассмотренные в качестве личной позиции, являются более предпочти-

тельными по какому-либо поддающемуся продуктивному обсуждению критерию. Каждый приверженец соответствующей веры и соответствующей социально-мировоззренческой позиции может вполне искренне быть уверен в ее правоте, истинности, прогрессивности и так далее и имеет одинаковые основания быть в этом уверенным.

Второе. Толерантность в качестве индивидуально-ответственной нравственной позиции является требованием, которое индивид предъявляет к самому себе. Понятая в качестве безличной нормы, соблюдение которой декларируется в качестве всеобщей обязанности, она становится элементом политико-правовой системы. Вообще особенность нравственного принципа состоит в том, что это — такой принцип, который действующих индивид мыслит в качестве всеобщего, а значит, повелительно-го, безусловно обязательного для самого себя. То, что говорится о толерантности, есть общий признак нравственного требования как такового. Это требование, которое человек предъявляет не к другим и даже не может, не имеет разумных оснований предъявлять к другим, а только к самому себе.

При сделанных уточнениях становится очевидно, что толерантность приобретает несомненную практическую действенность в качестве осознанного запрета на то, чтобы навязывать свои мировоззренческие убеждения и верования другим. Быть толерантным не значит требовать этого от взглядов других. Быть толерантным означает не навязывать другим своих взглядов. Так понятая толерантность обладает нравственной всеобщностью. Тем самым она открывает дорогу для взаимодействия, сотрудничества людей разных мировоззрений, религий, культур по тем вопросам, в тех сферах и формах, в которых они к такому взаимодействию и сотрудничеству готовы, для того, чтобы каждый человек был признан в его достоинстве, способности к нравственно ответственному поведению, в его праве на права человека.

ОБРАЗОВАНИЕ, ОБУЧЕНИЕ, ВОСПИТАНИЕ*

Образование, обучение, воспитание — три понятия, которые тесно связаны между собой. Если не претендовать на их исчерпывающие определения и не входить в сопряженные с этим споры, а ограничиться самоочевидными констатациями, достаточными для того, чтобы отличать эти понятия друг от друга, то можно сказать следующее. Обучение — процесс передачи знаний и умений от тех, кто обладает ими, тем, кто ими не обладает. Воспитание — целенаправленное социально-нравственное дисциплинирование индивидов (по преимуществу детей и юношей) со стороны тех, кто в той или иной форме уполномочен обществом быть воспитателями. Образование — институционализированное единство обучения и воспитания. В образовании существенно, что оно не может быть сведено ни к тому, ни к другому. Учитывая, что обучение нацелено на интеллектуальное развитие, а воспитание — на формирование нравственно-волевых качеств, образование не может не быть

* Опубликовано: Ведомости НИИПЭ / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень, 2005. Вып. 26 : Этика образования С. 88–101.

их единством. Это означает, что образование охватывает индивида в полноте всех душевных проявлений и представляет собой процесс его человеческого роста. Принятое подразделение современного образования на начальное, среднее, высшее, сверхвысшее (аспирантура, докторантура) обозначает конкретные лично и общественно значимые состояния (уровни) развития индивидов: овладение грамотой, обретение зрелости, получение высшей квалификации, приобщение к интеллектуальной элите.

Конкретное соотношение, удельный вес обучения и воспитания могут меняться в зависимости от самых разных факторов. Однако такое изменение не может доходить до нивелирования какого-то одного из этих двух аспектов образования. Принципиально неверно поэтому придавать их соотношению форму дилеммы, как это, например, имело место в спорах 1960-х годов, когда был в ходу такой звучный афоризм: является ли студент сосудом, который надо заполнить, или факелом, который надо зажечь? На самом деле он всегда и то и другое: и сосуд в той мере, в какой обогащает свою память новыми знаниями, и факел в той мере, в какой обнаруживает страсть к познанию и в целом стремится стать лучше. Разумеется, между обучением и воспитанием неизбежны, допустимы и даже желательны напряжения (тот, кто работает со студентами, знает, что они возникают постоянно, что найти каждый раз нужную пропорцию между творчеством и тренингом, самостоятельностью и освоением проторенных путей — нелегкое дело). Однако напряжения эти имеют свои пределы и являются продуктивными только в рамках образования как лично-формирующего процесса. Основопологающие идеи по данному вопросу были высказаны еще в древности, в частности, в знаменитом споре между Протагором и Сократом, о котором рассказал Платон в диалоге «Протагор».

Протагор, родоначальник античного просвещения, веривший и впервые заявивший философское учительство как профессию, выдвинул тезис, согласно которому человека можно научить быть добродетельным. Сократ резонно возражал ему, что, если бы это было возможно, то почему многие добродетельные мужи

не научили этому своих детей и почему в городе не существует профессионалов по части добродетели наподобие зодчих, корабельщиков и других специалистов. Расхождения между ними касались вопроса о роли знания по отношению к добродетели. Протагор рассматривал знание как средство, которое человек может использовать для своих целей и интересов, подобно тому как мастер использует орудие; и софисты учили логическим ловушкам и прочим хитростям, направленным на то, чтобы победить в споре, обернуть разговор в свою пользу. Сократ же саму добродетель считал знанием; он полагал, что нет иного критерия, позволяющего отличить знание от незнания, кроме нравственного качества образа жизни. Пищу, говорил он, можно, купив у торговца, унести в сосуде и хранить дома, чтобы употреблять ее, посоветовавшись предварительно со знающим человеком; «знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придется, уплатив цену, принять их в собственную душу и, научившись чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой» (Протагор, 314 в)*. Если говорить в современных терминах, Протагор акцентирует внимание на обучении, а Сократ на воспитании. Для первого важно само знание, независимо от ценности нравственного намерения, для второго самым важным является именно нравственность, то, что происходит с человеком, овладевающим знанием. При всей серьезности различий между ними Протагор и Сократ схожи в том, что цель образования юношества состоит в добродетели, поэтому спор между ними по сути дела есть спор о том, что такое добродетель. Именно это общее для обоих убеждение, согласно которому образование нацелено на добродетель, человеческое совершенство, имело программное значение в процессе институционализации образования в рамках европейской культуры и сохраняет актуальность в наши дни.

Сегодня, как и в далекой Античности, мы нуждаемся в воспитательном идеале, без которого не может существовать пространство публичной жизни и который остается сверхмотивом всякой свободной деятельности человека, тем более такой ключевой, как образование. Можно даже сделать предположение,

* Платон. Сочинения : в 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 195.

что кризисные процессы в современном образовании при всем многообразии их внешних форм и специфичности протекания в разных странах в решающей мере обусловлены кризисом его духовно-нравственных оснований, связанных с утерей общей идеи человека. В связи с этим встает ряд вопросов, которые касаются самой философии образования.

* * *

1. Образование — специфический феномен эпохи письменной культуры. Оно представляет собой способ передачи социального и духовного опыта, который поддается письменной фиксации и имеет по преимуществу форму знания. Оно в общих рамках общественного разделения труда выделяется в особую сферу деятельности, кратко именуемую школой. Школьное образование как основная форма наследования культурно значимого опыта, преемственной связи между поколениями пришло на смену устной фольклорной культуре, непосредственно вмонтированной в язык практической жизни. Оно не отменило стихийно-фольклорные формы обучения и воспитания, но сместило их на периферию — процесс, который зашел настолько далеко, что в наши дни даже такие операции, как кормление и пеленание ребенка матерью, осуществляются через посредство книг и в ходе специальных курсов.

В настоящее время происходит качественная смена форм культурной жизни — переход от элитарно-письменной культуры к культуре массовой, аудиовизуальной. Это даже внешне выглядит как некий возврат к дописьменной культуре (не нужно, например, иметь очень богатое воображение, чтобы увидеть некое сходство современных поп-концертов и танцев первобытных племен вокруг костра). Первый вопрос, на который следует ответить, состоит в следующем: не связана ли утрата воспитательного идеала с этим переходом?

Ориентация на человеческое совершенство, определенный, идеально заданный личностный образец замкнута на письменную культуру, книгу, школу. Письменная культура, во-первых,

требует от овладевающего ею индивида усилий, самоограничения, дисциплины, что обосновывается необходимостью подняться на более высокую ступень развития, адекватную идее человека. Во-вторых, она предполагает цельный, осмысленный взгляд на универсум знания. Наконец, в-третьих, она является лично выраженной, реализуется в поле индивидуально ответственного существования. По всем этим пунктам массовая культура отличается от письменной. Массовая культура является непосредственной и облегченной (если даже для того, чтобы сидеть за телевизором или танцевать всю ночь, и нужны усилия, то это усилия совсем иного рода, чем те, которые требуются для каллиграфического письма или изучения древнего языка). Она не предполагает рационально аргументированного, «знающего» отношения к миру, вообще склонна смазывать границы между знанием и незнанием; для нее, если пользоваться языком так называемой постмодернистской философии, все является текстом — и книга, и колдовство шамана, и выкрутасы поп-звезды. Массовая культура оправдывает свое название тем, что существует в массовой форме и усваивается индивидом в составе массы.

Школа, разумеется, остается школой: она связана с письмом, чтением, счетом, опытно-логическими процедурами рационального мышления. Однако под давлением массовой культуры вся эта атрибутика письменной культуры все больше приобретает технический статус, лишается своего культурного смысла, концентрировавшегося в личностном идеале. В этом смысле симптоматично, что изменения в современной школе идут под лозунгом «Детям трудно учиться» и направлены на то, чтобы облегчить им учебу и вообще преподавание в школе. Речь идет не только о физических нагрузках, а прежде всего о нагрузках душевных. У Витгенштейна в «Логико-философском трактате» (фр. 392) есть слова: «Мне представляется, что воспитание человека сегодня направлено на то, чтобы уменьшить способность к страданию. Школа ныне слывет хорошей, «если дети хорошо проводят там время».

Образованность в форме письменной культуры первоначально, в период зарождения имело маргинальный и подсобный (тех-

нический) характер; образованные люди часто являлись просто рабами, слугами, находились в услужении гениев устного слова. В этом отношении показательна фигура пророка Мухаммеда, который заложил основы исламской цивилизации, являющейся классическим примером письменной цивилизации, цивилизации книги, но сам, как считают мусульманские богословы, в школьном смысле слова оставался безграмотным. Не происходит ли и сегодня диверсификация понятий человека культурного и человека грамотного, образованного, знающего?! Один пример. Несколько лет назад журналист брал интервью у одного всемирно известного артиста, танцора, — человека, широко известного и почитаемого в России и задал ему вопрос: «А что вы читаете?» Артист ответил: «А я ничего не читаю». «Как?» — изумился журналист. «А так, я вообще не умею читать», — обескураживающе улыбнулся артист и добавил: «Зачем мне читать — я танцую». Возможно, это — крайний случай, когда культовая фигура массовой культуры вообще не умеет читать, мало ли какие казусы бывают в жизни. Однако очень показательно, что артист счел возможным и приличным открыто об этом сказать, а телевидение — дать в эфир.

2. Образование прошло две большие стадии (формации) в зависимости от того, было ли общество полубразованным или оно достигло уровня всеобщей образованности.

На первой стадии образование являлось достоянием привилегированных (аристократических) сословий и само рассматривалось как выражение аристократизма. Философское осмысление и санкцию этого процесса мы находим у Аристотеля, который связывал высшее счастье (первую эвдемонию) с умственной, созерцательной деятельностью. Это означает, что господствующее положение в обществе (аристократизм, принадлежность к избранным, благородным сословиям) — не просто факт и не дар судьбы, а еще и нравственная задача, которая реализуется через умственное, духовное развитие. Здесь образование выступает, прежде всего, как достижение, человеческий идеал. У Плутарха есть такое свидетельство. Когда Александр Македонский, будучи в азиатском походе, узнал, что Аристотель опубликовал

свои сочинения о природе, послал своему бывшему наставнику недовольное письмо — мол, если все будут знать тайну знания, то чем же мы, цари, будем отличаться от остальных людей. Аристотель ответил своему царственному ученику в том духе, что приобщенность к тайне знания не зависит от того, хранится ли само знание в тайне или нет. По-видимому, Аристотель хотел сказать следующее: овладение знаниями — не внешний процесс, оно не тождественно обладанию какой-либо вещью, а представляет собой некий уровень личностного развития, образ жизни, который заведомо недоступен неаристократическим (нецарским) условиям, поскольку они лишены досуга.

Переход к всеобщему образованию был исключительно важным преобразованием в истории европейского человечества, он произошел в Новое время, в буржуазно-демократическую эпоху и явился одним из специфичных признаков этого времени и этой эпохи. При этом решались, по крайней мере, три кардинальные задачи. Во-первых, формирование граждански ответственной личности. Преодоление социального патернализма требовало приобщения индивидов к знаниям, их умственного развития как условия самостоятельных и зрелых суждений. Образованность считалось одним из свидетельств гражданской правомочности. Как сказал кто-то из философов (кажется, Вольтер), только образованный может быть свободным. Во-вторых, преодоление сословных преград во имя национального единения. Пространство всеобщего образования совпадало с пространством национально-государственной жизни. Школа формировала образ мыслей и язык, позволявшие людям жить совместной публичной жизнью, несмотря на разделяющие их религиозные, этнические, социальные и иные различия. В-третьих, подготовка грамотных просвещенных работников для динамично развивающихся производств. В индустриальном обществе люди реализуют свои общественные потенции в рамках профессиональных занятий, требующих длительного, систематического, целенаправленного обучения. Общая подготовка, необходимая для последующей специализации деятельности, как и сама такая специализация — важная функция современной школы.

В ходе перехода ко всеобщему образованию решались, как мы видим, задачи связанные и с воспитанием (формирование национально мыслящего, ответственного гражданина) и с обучением (подготовка знающих людей, обладающих научными навыками мышления и взглядом на мир). Обе эти задачи были теснейшим образом связаны. Первая в решающей мере осуществлялась через вторую. Это было эффективно до тех пор, пока сама образованность символизировала гражданскую позицию, новые качества жизни. Однако по мере же того, как всеобщее образование переставало быть завоеванием, требовавшим от человека и общества почти героических усилий, и становилось повседневностью культуры, когда за образование не только не надо было бороться, но к нему даже стали принуждать, функция обучения оказалась в школе основной, по сути дела, единственной. Пайдейя, если воспользоваться этим греческим словом, обозначавшим воспитательный идеал, трансформировалась в педагогику. Воспитание в духе демократических идеалов сегодня обеспечивается главным образом содержанием, идейными акцентами предметов гуманитарного цикла — истории, литературы и др. Но это — очень слабая гарантия, ибо эти предметы также могут усваиваться поверхностно, формально. Они не гарантируют убеждений; печальный опыт марксистского образования в Советском Союзе является тому подтверждением.

3. Базовым для образования как общественного института является отношение «учитель-ученик». Оно фиксирует специфику образования в отличие от других общественных институтов и составляет основу его иерархизированной структуры.

Учитель является учителем, прежде всего, потому, что ему есть, чему учить, и он знает, как это делать. Он является носителем знаний и умений, необходимых для человеческого становления индивида, овладения (в той или иной полноте) культурными достижениями и социальными возможностями эпохи. Но не только. Понятие учителя имеет также нравственное содержание. Учитель выступает для ученика в качестве человеческого образа, который своим примером удостоверяет облагораживающее влияние знаний. Он как бы говорит: учись и будешь таким,

как я. И если, например, учитель оказывается нравственно неприемлемым для учеников, то это ставит под сомнение ценность и даже нужность того, чему он учит, ибо возникает подозрение, что прочность его натуры является следствием его знаний. Само понятие и образ учителя в том виде, в каком они исторически сложились в культуре и закрепились в общественном сознании, свидетельствуют о единстве обучения и воспитания.

Не вызывает сомнения, что сила нравственного воздействия учителя на ученика связана со знанием им предмета. В конкретном случае учителя, как и при рассмотрении вопроса в общей постановке, столь же неверно полностью разводить знания и нравственность, сколь ошибочно и отождествлять их. Речь следует вести о пересечении, связи, взаимовлиянии этих двух аспектов духовной жизни. В понимании данного вопроса существуют разные философско-теоретические и культурно-исторические традиции, две из которых в рамках интересующей нас темы представляют наибольший интерес. Одна из них превалировала в ряде восточных культур, другая была доминирующей в западноевропейской культуре.

Один из любимых учеников Конфуция трижды в день вопрошал себя, повторял ли он то, что ему преподавали*. Он, как и другие ученики, не задавался вопросом, насколько мудро, справедливо и истинно, то, что сказал Конфуций. Им важно было понять, в чем заключается мудрость слов учителя. А в том, что слова эти заключают в себе мудрость, они не сомневались, не сомневались даже тогда, когда учитель давал разные ответы на один и тот же вопрос. В этом они были убеждены заранее и безусловно, сам тот факт, что это сказал учитель уже было гарантией истинности и означают, что этому надо следовать. Гробница грозного завоевателя Тимура в Самарканде меньше по величественности, чем гробница его учителя и расположена за последней. Оказывается, так распорядился сам Тимур — быть похороненным в ногах своего учителя. Мир лежал у его ног, а сам он захотел лежать в ногах учителя. Я не знаю, какие индивидуальные особенности биографии Тимура и его взаимоотношений с учи-

* См.: *Переломов Л. С.* Конфуций. Лунь Юй. М., 1998. С. 297.

телем лежат за этим фактом, но я вижу его символическое значение, отражающее исключительно высокий статус учителя и, в целом, ученого человека в мусульманском мире. Если приведенные свидетельства рассматривать как выражение восточной версии учителя, то последняя состоит в том, что знающая мудрость рассматривается как следствие нравственной мудрости. Учитель несет истину в меру своего совершенства. Здесь нравственный авторитет учителя предшествует его собственно учительскому авторитету.

Западноевропейский тип отношения «учитель — ученик» построен, в целом, на ином понимании связи между нравственностью и истиной. В нем очень силен антиавторитарный момент (я сейчас отвлекаюсь от вопроса о том, какие изменения в этом отношении происходили с течением времени в самой европейской культуре, в особенности в процессе перехода от традиционного средневековья к инновационному Новому времени, а беру антиавторитарность как общетипологическую характеристику европейской культуры образования). Сократ, харизматический основоположник европейского просвещения, был, как известно, обвинен и осужден за то, что он, как считалось, дурно влиял на молодежь, а именно, учил ее руководствоваться своим собственным, глубоко продуманным и аргументированным убеждением. Платон, самый талантливый ученик Сократа, был озабочен вовсе не тем, чтобы точно воспроизвести слова учителя; он всю жизнь рассказывал о том, как он, Платон, понимает Сократа, и как вообще его надо понимать. Аристотель, гениальный ученик Платона, свое отношение к учителю определил в выражении, которое со временем стало своего рода афористической формулой ученого сословия: «Платон мне друг, но истина дороже». Сперва истина, а потом учитель; к учителю — через истину, а не к истине — через учителя. Так можно определить отношение учителя и ученика в западноевропейской модели образования. Основная установка здесь состоит не в том, чтобы походить на учителя, тянуться к нему, а в том, чтобы пойти дальше, подняться над учителем. И учитель нацеливал ученика на то же самое: «Победителю-ученику от побежденного учителя» — эта

надпись, которую Жуковский сделал на портрете, подаренном Пушкину, стала такой же крылатой, как и приведенные выше слова Аристотеля о Платоне. Согласно европейской версии образования награда учителя состоит в превосходящих успехах ученика. Она нацеливает на жажду знаний и апеллирует единственно к авторитету разума. Учитель считается нравственным авторитетом не сам по себе, а только в той мере, в какой он выступает носителем истины, «передовых» взглядов, посредником в процессе усвоения знаний. В истории европейской культуры мы найдем много фактических и литературных примеров, когда учитель высмеивался учениками из-за его ограниченности, заскорузлости, тупости, и почти не найдем примеров благоговеющего и смиренного отношения к нему.

Нравственно-воспитательный потенциал учительства в западноевропейской версии образования, на которую мы ориентируемся сегодня и с небольшими отклонениями ориентировались также в советские годы, прямо и существенно зависит от высокого ценностного статуса науки и научных знаний в человеческой жизнедеятельности, а также от той большой роли в овладении знаниями, которую играет учитель и возникающая вокруг него атмосфера. Оба этих источника личностно формирующей миссии учителя и образования в целом в настоящее время истощаются. Наука и знания уже не являются в общественном сознании тем, чем они были на заре ново-европейской цивилизации и оставались, по крайней мере, до середины XX века. Они не рассматриваются как магистральный путь человеческого счастья и гуманистического возвышения общества. Парадоксальная диалектика истории состоит в том, что чем более наука и сопряженные с ней технологии опережают в своих результатах самые смелые и фантастические ожидания, которые с ними связывались в прошлом, тем сильнее разочарования в их нравственно-одухотворяющих и социально-возвышающих следствиях. В Новое время (эпоху модерна, как сейчас говорят) сверхмотивирующей основой деятельности, определявшей и необычайно высокий общественный статус образования, было убеждение, что свет знаний и практические результаты научно-технического

прогресса преобразует жизнь в духе идеалов справедливости и человеческого братства. Суровый и фундаментальный факт наших дней состоит в том, что наука и техника невообразимо широко раздвинули производительные возможности людей, но не привели и даже не приблизили их к новой Атлантиде.

Осознание данного факта на уровне общественных нравов, реально поведенческих схем привело, в частности к тому, что этически мотивированное благоговейное отношение к образованию сменилось по преимуществу прагматическим, инструментальным отношениям. Это означает одновременно и изменение отношения к учителю (профессору), который теперь интересуется не более чем носителем соответствующих знаний и усилий. У него берут уроки, автографы же берут у других. Но и в качестве носителя знаний фигура учителя сегодня поставлена под сомнение, во всяком случае не занимает того центрального места, которое она занимала в процессе обучения раньше. Это связано с совокупностью факторов, элиминирующих из образовательного процесса субъективно-личностное начало. Достаточно назвать образовательно-информационные возможности компьютерных технологий, хорошо отработанные методики самообучения, и нарастающую стандартизацию образования.

* * *

Современные трудности образования носят, таким образом, системный характер, касаются его институциональных основ. Они в решающей мере обусловлены тем фактом, что происходит смена типа цивилизационного развития, в ходе которого просветительский идеал человека и общества, делавший основную ставку на познающий разум, теряет свою действенность. В свое время Кант определил Просвещение как совершеннолетие человека, которого он достигает благодаря мужеству пользоваться собственным умом и свободе публичного применения разума. Он рассматривал освобождение человека от невежества, опору на собственный разум и обретение им нравственного достоинства как один и тот же процесс. Сегодня и философия и широкая

публика, каждая на свой лад, зафиксировали, что просвещение не делает людей просвещенными в кантовском смысле слова, высокий ум не ведет к возвышенности души. Низведение знаний до этически нейтрального фактора в образовании обернулось утилитаристским снижением мотивации со стороны всех, кто в ней участвует. В данном отношении весьма показательным, что об образовании стали говорить как о сфере услуг, рассматривая его тем самым как один из элементов комфортной жизни. Еще одним знаковым симптомом, свидетельствующим об изменении ценностного статуса образования, является его коммерциализация. Система образования как она сегодня существует, исходит из презумпции, что люди учатся для того, получить нужные им знания, а не для того, чтобы стать лучше. Образование уплощается до обучения и, поскольку овладение знаниями и умственное развитие не связываются более с нравственным совершенствованием, оно лишается своей второй составляющей — воспитания.

Слово «образование» происходит от слова «образ», означающего в своей первооснове изображение, картину, лицо, икону. И сегодня в живом языке «образование» и производные от него слова употребляются, как правило, в контекстах, где речь идет о создании новых форм, составлении целого из частей, придании другого облика чему-либо и т. д. («образование новой кафедры», «скопление машин образовало затор», «образовать из простых предложений сложное» и т. п.). Этот заключенный в слове смысл является существенным и для понятия образования как общественного института. Образование без воспитания, без нацеленности на определенный образ личности — узко, неполно, есть нечто такое, что не соответствует своему понятию. Конечно, в образовании в нашей стране (и не только в ней) много содержательных, методических, организационных, кадровых, финансовых и других проблем. Но если выделить среди них главную, основную, то ее можно обозначить как потерю смысла. Нет ясного ответа на вопрос, для чего образование, с каким идеалом человека и общества оно связано. Вопрос об идеале человека и общества имеет более широкую природу и касается, разумеется,

не только образования, но образования в первую очередь, поскольку оно а) имеет дело с формирующимися, становящимися индивидами и б) реализуется в более жестко организованных и целезаданных формах, чем многие другие общественные институты.

Новый воспитательный идеал образования упирается в новое, адекватное современной эпохе понимание смысла жизни, возможностей и предназначения человека. Речь идет о глубоких духовных преобразованиях. Их осуществление — это исторический процесс. Было бы крайне безответственно предлагать на этот счет какие-то умозрительные схемы. Но является еще более безответственным вообще отказаться от теоретических и практических поисков в данном направлении. И хотя мы не можем ответить на многие вопросы, относящиеся к воспитательной функции образования, тем не менее, некоторые важные суждения на этот счет мы можем сделать. Мы достаточно уверенно можем утверждать, что образование не существует вне воспитания. Также очевидно: воспитание нельзя рассматривать как момент или следствие обучения. Отсюда с большой долей вероятности можно сделать заключение, что в рамках современной системы образования необходимо сформировать самостоятельную подструктуру воспитания, существующую наряду с обучением, хотя, разумеется, в согласованности, взаимосвязи с ним. Как ни абстрактны данные обобщения, они, тем не менее, обозначают направление размышлений и продуктивных практических поисков, направленных на то, чтобы восстановить разрушенное единство обучения и воспитания.

V. О НАСИЛИИ И НЕНАСИЛИИ

ВОЗМОЖНО ЛИ МОРАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ НАСИЛИЯ?*

Нарочито кантовская формулировка темы доклада говорит о том, что в нем будут подвергнуты критическому анализу попытки оправдания насилия на основании моральных аргументов. Я ограничусь общей постановкой проблемы без детального рассмотрения в отдельности каждого аргумента, которые обычно приводятся для того, чтобы оправдать насилие.

I

Понятие насилия не имеет четко обозначенных и общепризнанных границ применения. Поэтому хочу сразу оговориться, что я буду рассматривать его с этической точки зрения, а именно в той мере, в какой оно является предметом индивидуально ответственного поведения и может быть вменено в вину тому, кто его совершает. Этику насилия интересует прежде всего и главным образом в качестве насильственных поступков, то есть в той его определенности, в которой

* Доклад на XXI Всемирном философском конгрессе. Август 2003 г., Стамбул. Опубликовано: Вопросы философии. 2004. № 3. С. 19–28.

оно является решением, сознательным действием индивида, способно быть полностью подконтрольным ему. Понятое таким образом насилие нельзя смешивать с теми феноменами в природе, истории, массовых действиях, душевно-аффективном строе индивидов, которые также часто маркируются с помощью этого термина. Строгая квалификация последних является предметом соответствующих наук (биологии, социологии, психологии и т. д.). Не оспаривая, но и не рассматривая специально вопрос о том, насколько правомерно те или иные особенности естественной борьбы за существование, силового воздействия, психологического внушения, экономической эксплуатации, идеологического давления и тому подобного называть насильственными, следует заметить, что если во всех этих случаях речь и идет о насилии, то совсем в ином значении и статусе, чем в этике.

Насилие имеет место в пространстве свободных и сознательных действий индивидов. Оно характеризует такие отношения между ними, когда одни индивиды или группы людей путем физического принуждения, вплоть до угрозы убийства и убийства навязывают свою волю другим. Как говорил Л. Н. Толстой, «насилие состоит в том, что одни люди могут силой заставить других людей жить по своей воле»*. Свободная воля, что вытекает из самого определения, в себе принуждена быть не может, но ее можно пленить, внешне ограничить. Насилие, выражаясь словами Гегеля, совершается над наличным бытием свободы во внешней вещи**. Наиболее очевидные случаи насилия — увечья, поджоги, грабежи, пытки, изнасилования, убийства и т. д.

Насилие часто называют инструментом, средством, что верно лишь наполовину. Насилие есть средство, но такое, которое заключает в себе свою цель. В свое время Л. Д. Троцкий, желая показать, что насилие в качестве средства нравственно нейтрально и может служить различным целям, говорил, что пулей можно убить и бешеную собаку, чтобы спасти ребенка, и человека, чтобы совершить ограбление. На это следовало бы возразить, что пуля все-таки придумана и существует для того, чтобы

* Толстой Л. Н. *Путь жизни*. М., 1993. С. 168.

** Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М., 1990. § 90–92. С. 141–142.

убивать людей. В этом смысле она не может считаться нейтральным средством. Привычное соотношение цели и средства состоит в том, что средство есть путь к цели и оправдывается ею. Оно порождает цель, которая затем уже начинает жить своей самостоятельной жизнью. В случае насилия, выступающего в качестве средства, оно не только порождает цель, оно еще постоянно поддерживает цель, сопresentствует в ней. Насилие предназначено для того, чтобы добиться доминирования, господства одних людей над другими вопреки воле последних и чтобы постоянно поддерживать состояние такого доминирования. Цель, порождаемая средством-насилием, не может существовать автономно от него, точно так же, как насилие-средство лишается смысла безотносительно к цели, с которой оно связано.

Насилие следует отличать от ближайших «соседей»: с одной стороны, от форм общественного принуждения, с другой стороны, от природной агрессивности.

Формы общественного принуждения осуществляются с прямого или косвенного согласия тех, кто подвергается такому принуждению. В этом отношении типичны патерналистское принуждение и правовое принуждение. Отец, наказывающий сына, исходит из того, что последний, став взрослым, одобрит его действия. Правосудие, наказывая преступника, исходит из того, что последний в качестве гражданина являлся соучредителем законов и тем самым дал согласие быть наказанным в случае их нарушения. Принуждение, в том числе физическое, принимается в этих случаях как легитимное, справедливое. Насилие же, в отличие от них, есть такое принуждение, на которое никакого согласия со стороны принуждаемых получено быть не может и рассматривается ими как несправедливое. Поэтому внешнее физическое воздействие приобретает здесь решающее значение; без него оно вообще не существует. В принуждении патерналистском и правовом физическое воздействие допускается в качестве крайнего средства, функционирует больше как возможная угроза, чем актуальное состояние.

Человеку как живому существу присущи определенные агрессивные, воинственные инстинкты; это, например, обнару-

живается в том, что если человека ударят, то он автоматически замахнется, чтобы нанести ответный удар, или нанесет его. Как бы ни относиться к ним, в этической перспективе совершенно очевидно, что они органичны человеку и их культивирование, заключающееся в том, чтобы ребенок мог защитить себя на уровне телесных контактов со сверстниками, является одним из моментов воспитания. Насилие от таких «естественных» действий отличается тем, что оно является обдуманым, ищет для себя законные основания. Оно заявляет себя в качестве сознательной воли. Насилие — не витальное состояние, а выходящее за его пределы целенаправленное действие. Можно сказать, что насилие задает общественную связь в негативной форме: стремится силой, физическим принуждением достичь того, что находится в зоне разумно аргументируемого публичного действия, но не удается добиться адекватными средствами.

От других форм общественного принуждения насилие отличается тем, что доходит до пределов природной жестокости. От природной агрессивности оно отличается тем, что апеллирует к разумным основаниям. Насилию нет места ни в рамках инстинктивно-животного поведения, ни в публичном пространстве человеческой речи. Оно занимает промежуточное положение между природностью индивида и культурно-осмысленными, собственно человеческими формами его жизни. Оно как бы связывает две природы человека: это путь, по которому человек выходит из так называемого естественного состояния, и по нему же он обратно деградирует в него.

Особо надо сказать о взгляде, который существенно сближает насилие с властью, в частности с политической властью, государством. Если вслед за Х. Арндт понимать власть как пространство публичной жизни, искусство совместных действий, то совершенно очевидно, что власть и насилие — прямо противоположны. Но если даже понимать политическую власть узко как отношения господства и подчинения, то и в этом случае ее жизнеспособность совпадает с легитимностью, с тем, в какой мере эти отношения признаются справедливыми обеими сторонами. Тот несомненный факт, что власть часто пользуется насилием,

вовсе не исключает того, что это — разные явления. Власть опирается на насилие, как правило, тогда, когда перестает соответствовать своему понятию, лишается поддержки населения, властью которого она является. Сущностное отношение насилия и власти состоит в том, что насилие разрушает власть.

Понятие морали, как известно, также является многозначным, было и остается предметом широких споров. Для наших целей важно и достаточно подчеркнуть, что при всех доктринальных различиях в подходе к морали современные общественные и научные дискуссии, как правило, исходят из ее общегуманистического понимания. Основными признаками такого понимания являются две идеи: а) о самоценности человеческой личности; б) о взаимности человеческих отношений в их универсальном выражении, которая задается золотым правилом нравственности.

II

Понятия насилия и морали, как нетрудно заметить, мы берем не в каком-то особом доктринальном значении, а в том общепринятом содержании, которое они имеют в повседневном языке современных теоретизирующих и практикующих гуманитариев. Эти понятия превращают поставленный нами вопрос о возможности морально оправданного насилия в чисто риторический. Если, разумеется, сам вопрос понимать таким образом, что насилие, как и любое другое действие, признается морально обоснованным только в том случае, когда оно может быть помыслено в качестве чистого морального акта, то есть действия, которое могло бы быть совершено по одному лишь моральному мотиву. Эмпирический признак, позволяющий удостовериться, может ли то или иное действие состояться в качестве собственно морального, состоит в согласии всего вовлеченного в дискурс коммуникативного сообщества считать его моральным. Применительно к нашей теме это означает, что насилие могло бы быть признано морально оправданным, если бы на него было получено согласие тех, по отношению к которым оно применяется, или, говоря по-

другому, если бы те, по отношению к кому применяется насилие, признавали его делом достойным и справедливым. Но, как заметил профессор Р. Шпеерман*, если бы было такое согласие, то не было бы никакой нужды в насилии. Насилие и мораль исключают друг друга по определению.

В связи с этим показателен следующий факт. И. А. Ильин, как известно, не соглашался с позицией Л. Н. Толстого, который категорически, без каких бы то ни было исключений, отказывал насилию в этической санкции, и написал целую книгу почти с программным антитолстовским названием «О сопротивлении злу силою». Ильин признает, что «в самом слове “насилие” уже скрывается критическая оценка», что «доказывать “допустимость” или “правомерность” насилия — значит доказывать “допустимость недопустимого” или “правомерность неправомерного”»**. И он вводит более широкий термин заставления, который наряду с насилием, являющимся предосудительным заставлением, включает в себя также такое физическое понуждение и пресечение, которое он называет непредосудительным заставлением. Тем самым Ильин подменил предмет спора и доказывал уже не моральную допустимость насилия, а моральную допустимость физического заставления. Не знаю, можно ли квалифицировать это как логическую ошибку, но если даже она и является таковой, она в высшей степени ценна и поучительна, ибо показывает, что без нее нельзя мобилизовать моральные аргументы в пользу насилия. Особо следует подчеркнуть, что речь идет о рассуждении в рамках общегуманистической морали. Если брать какую-либо разновидность «каннибальской этики», например классовую мораль или националистическую мораль, в которых границы морали очерчены намного уже, чем границы человечности, совпадают с границами класса или нации, то логика такой этики допускает и даже предполагает насилие. Что касается общегуманистической этики, то в ней нет места насилию. Из общего постулата, согласно которому жизнь человека священна

* Spaemann R. Moral and Gewalt // Riedel (Hrsg.). Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Freiburg, 1971. Bd. I.

** Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 20.

и все люди — братья, невозможно развернуть корректную цепь рассуждений, которые заканчивались бы выводом, что кого-то можно убить. Это так же невозможно, как невозможно, например, из утверждения, что все люди смертны, сделать заключение, что какой-то человек бессмертен.

Вопрос, казалось бы, является предельно ясным: или общегуманистическая мораль, или насилие. Однако в реальности мы наблюдаем парадоксальную картину, когда в рамках одного и того же рассуждения признание того, что насилие есть зло, странным образом дополняется суждением, что в каких-то особых случаях оно, тем не менее, морально допустимо. Прежде чем говорить о самих «особых случаях», необходимо ответить на вопрос, возможны ли они именно в качестве случаев насилия, и если нет, то что, тем не менее, заставляет искать их морального обоснования и, самое главное, какова функция такого обоснования, что оно привносит в практику насилия?

В основании насилия лежит конфликт, в котором его участники не только не смогли прийти к согласию, а отказались от самой установки на согласие. Насилие вырастает из конфликта на такой стадии, когда люди радикально расходятся по вопросу о том, что есть добро и что есть зло. То, что одни считают злом, другие считают добром, и наоборот. Речь идет не о различиях в понимании добра и зла, еще меньше о теоретических спорах, а о том, что конфронтация по тем или иным жизненно важным вопросам фиксируется в моральных и морально нагруженных оценках.

Из ситуаций подобного рода возможно несколько выходов, поддающихся интерпретации в моральных терминах. Первый: отказ от попыток морального оформления конфликта и его перевод в плоскость прямого силового столкновения, когда приоритет отдается праву силы. Здесь соблюдается принцип взаимности, а вместе с ним и моральная перспектива в той мере, в какой признается взаимное право каждой стороны на применение силы. Такое решение, если брать исторические примеры, заложено в идее равного возмездия. Другим подобным примером может считаться война по правилам, ограничивающим ее таким обра-

зом, чтобы, с одной стороны, были созданы условия для выявления победителя, и чтобы, с другой стороны, она не выходила за рамки этой цели. Второй: отказ от попыток насильственного решения конфликта, поскольку нельзя установить, какая из его противоборствующих сторон воплощает добро и какая зло. Это — путь ненасильственной теории и практики. В своем парадигмальном виде он был задан известным евангельским рассказом, когда Иисусу предложили судить блудницу, по законам Торы ее должны были забросать камнями, и он ответил: «Пусть бросит камень первым тот, кто сам безгрешен». Таких, как известно, не нашлось. Примерами такого пути являются опыты акцентированно ненасильственной борьбы за социальную справедливость. Третий: насилие, выступающее под флагом добра и как его орудие. Этот путь выхода из конфликтной ситуации представляет собой симбиоз первых двух решений и воплощается в так называемом морально оправданном насилии. В данном случае конфликтующие стороны маркируют друг друга такими морально дискредитирующими знаками (типа: подлость, низость, гадость, агрессия, несправедливость, ничтожество, предательство и т. п.), которые поднимают предметные разногласия на уровень абсолютного морального размежевания, в результате чего конкретный спор выглядит одновременно как столкновение добра и зла.

Вопрос о насилии как орудии добра упирается в вопрос о том, кто может говорить от имени морали, авторитетно судить о том, что есть добро и что есть зло. Еще со времен Сократа мы знаем, что не существует учителей добродетели, наподобие того, как существуют учителя математики, музыки и т. д. Роль учителей добродетели, наверное, могли бы взять на себя люди, которые сами являются добродетельными. Но, как заметил тот же Сократ, добродетельные люди не способны передать другим свою добродетель, иначе у добродетельных родителей не вырастали бы, как это часто бывает, порочные дети. Кроме того, один из специфических признаков добродетельного человека состоит в том, что он не признает себя в этом качестве и если даже не склонен считать себя очень грешным, то во всяком случае

отказывается выступать в роли учителя, носителя моральной истины. Святой, считающий себя святым, святым не является. Это до такой степени верно, что уже одна готовность человека быть олицетворением морали является несомненным доказательством того, что он таковым не является.

Вопрос о том, кто может свидетельствовать моральную истину, был одним из труднейших и для этической теории, и для моральной практики. Наиболее адекватный из апробированных в истории культуры ответов состоит в том, что моральные истины изначальны (в теологическом варианте: даны свыше), а их авторитетной инстанцией является совесть человека, сама личность. Следовательно, в серьезном, ответственном смысле слова человеку дано морально судить только самого себя. У него нет доказательных оснований судить других. Но если бы даже и существовала авторитетная инстанция моральных суждений, это не имело бы существенного значения для разрешения интересующей нас проблемы поведенческого выбора в ситуации радикального морального раскола. Ведь любого рода авторитетная инстанция, а тем более авторитетная инстанция в моральных вопросах, держится исключительно на уважении к ней, на признании ее в качестве авторитетной инстанции со стороны тех, кто готов следовать ее указаниям.

Моральная аргументация в пользу насилия была бы безупречной, а само насилие могло бы считаться для соответствующих случаев конструктивной поведенческой стратегией, если бы вообще можно было квалифицировать людей в качестве добрых и злых, точно определить, кто из них является добрым, а кто злым. Если бы добро и зло и в самом деле бегали каждое на своих двух ногах и мы бы точно знали, где одно, а где другое, то добрые должны были бы стремиться к уничтожению злых подобно тому, как мы очищаем поле от сорняков или тело от паразитов. Но в том-то и дело, что добро и зло не разведены поиндивидуально таким образом, чтобы одни были только добрыми, а другие только злыми. Здесь можно привести много аргументов. Наряду с основным уже приведенным выше содержательным аргументом, согласно которому не существует более высокого и автори-

тетного этического института помимо самой личности, принимающей моральные решения, ограничусь еще одним логическим соображением. Принятие точки зрения нравственной селекции людей означало бы, что одна воля признается исключительно (безусловно, абсолютно) доброй, а другая — исключительно (безусловно, абсолютно) злой. Безусловно добрую волю, как показал Кант, можно только помыслить, но она никак не может быть реальной волей какого бы то ни было реального индивида. Что касается безусловно злой воли, то ее существование невозможно даже помыслить, ибо, додуманная до конца, она отрицает саму себя. Насилие, таким образом, не может быть орудием добра и добрых людей, так как оно само является следствием ситуации, которая характеризуется отсутствием ясности и согласия в вопросе о том, что такое добро и что такое зло, кто является добрым, а кто злым.

Следовательно, особенность конфликта, разрешающегося в насильственное действие, состоит в том, что вовлеченные в него стороны а) придают своему противостоянию моральный смысл, считая его настолько важным, что ради него следует идти на риск жизни, и б) каждая из них имеет одинаковое основание считать свою позицию морально достойной, а позицию противной стороны морально абсолютно неприемлемой.

III

Особая изощренность моральной аргументации насилия заключается в том, что она не отрицает положения, согласно которому насилие есть зло. Считается: именно потому, что насилие есть зло, к тому же крайнее, абсолютное зло, оно должно быть искоренено. Насилие оправдывается тем, что оно есть адекватное средство борьбы против насилия и применяется для того, чтобы предотвратить большее насилие или вообще уничтожить его. Эта аргументация, оправдывающая насилие как ответное насилие, корректно выражена в идее талиона (возмездия), поскольку в ней нет предположения (общей посылки) о том, что насилие есть зло. За этими пределами она, на мой взгляд, является

интеллектуальным фокусом, если не прямой насмешкой над разумом.

Во-первых, отвечая злом на зло, мы увеличиваем его как минимум на то количество зла, которое содержится в ответном зле. Думать, будто злом можно уничтожить зло, все равно, что полагать, будто один пожар можно погасить, разжигая рядом второй.

Во-вторых, зло вообще, а в особенности зло насилия не может быть предметом морального выбора. Зло содержательно отождествляется с разными вещами — болью, ущербом и т. п. Среди них насилие, в частности убийство, есть крайняя форма, за которой лишается смысла всякий выбор. И оно не может быть предпочтительнее, чем что бы то ни было иное. Функционально зло есть то, чего человек хочет избежать, то есть то, что он не выбирает, если понимать под выбором сознательное и ответственное решение индивида, говорить о выборе зла — недопустимое языковое выражение. Есть известная формула: выбор меньшего зла. Она оправдана постольку, поскольку речь идет не о выборе зла, а о выборе меньшего зла. То есть здесь выбирается меньшее. В случае ответного насилия меньшее никак не получается: чтобы преодолеть насилие насилием (в каких бы единицах его ни измерять), это второе насилие должно быть больше первого. Тем самым зло насилия не уменьшается, а увеличивается. История орудий насилия — прежде всего и главным образом вооружений — несомненно доказывает истинность данного утверждения. Прогресс вооружений, достигших в настоящее время тотальной разрушительной силы, осуществлялся в рамках убеждения, будто насилие можно преодолеть насилием, и оправдывался таким убеждением. Кстати заметить, ядерное оружие очевидным образом свидетельствует о том, что свойственно всякому насилию: его нельзя считать нейтральным средством, способным быть примененным во имя благой цели, оно само по себе есть зло.

В-третьих, так как насилием нельзя уничтожить насилие, то оно тем более не может привести к обществу без насилия. Думать иначе — значит исходить из странных представлений,

будто можно подниматься вверх, опускаясь вниз. Кто насилем пробивает себе путь в будущее, тот, даже если он разделался со всеми своими противниками, несет его в будущее вместе с собой. Насилие не выбрасывается вместе с оружием, тем более не выбрасывается, что сторонники так называемого справедливого насилия, в отличие от киллеров, свое оружие не оставляют на месте преступления, а вешают на стену в качестве символов доброй памяти. Иллюзорность идеи о том, что через насиле можно прийти к обществу без насилия, является эмпирически очевидной: желание искоренить насиле насилем всегда в истории приводило к его увеличению.

Насиле нельзя преодолеть насилем. Оно не сводится к конкретным действиям, в которых оно явлено. Насиле в то же время всегда выражает определенную — нравственно (морально, этически) негативную — направленность поведения. Единственный способ пробиться в мир без насилия — отказаться от него, сойти с пути насилия. Это и значит, что невозможны ситуации, когда насиле могло бы считаться морально достойной позицией.

Такой общий вывод не означает, будто этика нейтральна по отношению к различиям в формах и масштабах насилия или будто не существует этически извинительных случаев использования физической силы. Речь на самом деле идет не о том, чтобы этика внешне отгородилась от мира насилия в его сложности и конкретном многообразии, а лишь о том, чтобы ее вмешательство в этот мир не обернулось апологией самого насилия. Можно согласиться, что в реальном опыте моральной жизни нельзя ограничиваться точкой зрения, абсолютно противопоставляющей добро и зло по евангельской формуле: «да — да», «нет — нет»; а что сверх этого, то от лукавого. Но в то же время нельзя вникать в этот опыт столь полно, чтобы была забыта или отброшена изначальная противоположность между моральным «да» и моральным «нет». Тезис о невозможности морального обоснования насилия не исключает более детализированный этический анализ насилия в его эмпирической и контекстуальной конкретности, он лишь задает общие ограничивающие рамки такого анализа. Как медицина изучает болезни под углом зрения того,

чтобы побороть их, так и этика имеет дело с насилием только в исходных рамках его отрицания. Медицина использует яд для лечения. Но при этом никто не говорит, что она отравляет людей. И не утверждает, что яд благотворен для организма. При осмыслении насильственных или сопряженных с насилием ситуаций также очень важна точность оценок, один из критериев которых состоит в том, чтобы они не выпадали из общего вектора несовместимости морали и насилия самих по себе. К примеру, индивид, поставленный перед дилеммой, быть ли ему убитым или ограбленным, наверное, выберет второе. Но это вовсе не означает, что он хочет быть ограбленным или что насилие в форме ограбления является в данном случае для него благом. Ограбление остается ограблением, конкретность случая состоит лишь в том, что убийство еще хуже, чем ограбление. Возьмем другой типичный случай, который часто приводится как пример насилия, требующего если не моральной санкции, то по крайней мере морального снисхождения: убийство, совершенное в порыве естественной самообороны, или убийство в бою. Действительная проблема, подлежащая здесь обсуждению, состоит не в том, как морально оценивать эти действия, а в том, насколько они являются индивидуально ответственными, подлежащими моральному вменению. Это хорошая иллюстрация того, как можно конкретизировать формулу «да — да», «нет — нет», не отвергая ее саму. Бывают действия, за которые человека можно пожалеть. Бывают действия, которые нельзя осудить, но это не значит, что их можно одобрить.

IV

Хотя не существует моральных аргументов в пользу насилия, тем не менее насильственные акции, как правило, всегда проходят под моральный аккомпанемент. Это относится и к индивидуальным, но в еще большей мере к общественным институционально оформленным насильственным действиям. Если послушать идеологов насилия, окажется, что все ими делается ради блага и справедливости: воюют во имя мира; убива-

ют во имя жизни; разрушают, чтобы строить; отнимают, чтобы раздать и т. д. И чем ужасней, отвратительней насилие, тем сильнее сопровождающая его моральная демагогия. Почему так происходит и какое воздействие апелляция к морали оказывает на само насилие, в частности, способствует ли она его смягчению и ограничению или нет?

Людам, как известно, свойственно думать о себе лучше, чем они есть на самом деле. И не просто лучше, а думать о себе хорошо. Это относится и к отдельным индивидам, и к их объединениям. Они всегда стремятся выдать свое зло за добро и изобразить свои решения таким образом, чтобы они подходили под моральную санкцию. Собственно говоря, специфическая роль морали в мотивации и состоит в том, чтобы быть последней санкцией поведения, благодаря которой последнее становится выбором самого действующего индивида и может быть вменено ему в вину. Стремление быть морально чистым (и в собственных глазах, и в глазах других людей) тем сильнее, чем грязнее дела, которые приходится делать. И здесь насилие, конечно, занимает особое место, поскольку всеми признается, что само по себе оно есть зло. Как в помещение с вредными веществами нельзя войти без респиратора, так насильственные действия нельзя совершать без их морального прикрытия. Те, кто совершает насилие, всегда стремятся придать делу «законный вид и толк», если воспользоваться выражением из известной басни И. А. Крылова «Волк и ягненок». Исключения составляют, быть может, только непосредственно эмоциональные насильственные действия на личной почве, которые и в самом деле являются исключительными в том смысле, что единственные среди многообразия форм насилия могут быть признаны извинительными. Насилие, как и всякое индивидуально-ответственное действие, требует того, чтобы на него решились. Каждое насильственное действие имеет свой рубикон, который надо перейти. Инстанцией, которая ставит последнюю точку в системе мотиваций и дает разрешение на насильственное действие, является мораль.

Моральное оправдание насильственных действий имеет одну особенность, отличающую его от других случаев моральных

самооправданий. Если обычно человек главным образом обеспокоен тем, чтобы обелить себя, то в случае насилия его интеллектуально-идеологические усилия направлены еще и даже в основном на то, чтобы дискредитировать противника, низвести его до уровня, который уже недостойн гуманного обращения. Противник не просто отрицается из-за его позиции, он еще непременно и дискредитируется, а часто и демонизируется. Конфликту придается такой вид, как если бы речь шла не о зле, а об абсолютном зле, и не о борьбе за какие-то конкретные цели и интересы, а о столкновении добра и зла в чистом виде. Эта мысль сегодня, когда идет война против так называемого международного терроризма, не нуждается в особых иллюстрациях, достаточно включить радио или телевизор, и мы услышим об «оси зла»; кстати, она проходит не очень далеко от места, где заседают наш философский конгресс.

Моральное аргументирование насилия сводится к тому, чтобы представить себя в качестве последнего оплота добра, а противоположную сторону в качестве воплощения абсолютного зла. Тем самым противостоянию в конфликте придается бытийный смысл, когда линия, разделяющая стороны, становится окопом. Через нее уже нельзя переходить, через нее можно только стрелять. В христианских и мусульманских религиозных утопиях предполагается отделение зерен от плевел, добрых от злых, в результате чего добрые остаются вечно в раю, а злые обрекаются на вечные муки в аду. Там это происходит в день последнего суда, и, самое главное, осуществляет эту процедуру сам Бог. Моральная аргументация насилия представляет собой лицемерную форму последнего суда. В ней люди берут на себя роль, которая в религиозных утопиях отводится Богу. И это не фигуральное выражение, если учесть, что многие вооруженные конфликты вплоть до наших дней ведутся именем Бога.

Несомненный, не знающий исключений факт состоит в том, что в истории, по крайней мере в истории Нового времени, тем сражениям, которые ведут генералы, предшествуют сражения, которые ведут моралисты. Осмысление конфликта как морального противостояния придает ему такой вид, когда он неизбеж-

но приобретает насильственный характер. При этом моральное освящение насилия не смягчает его, а, напротив, придает ему тотальный характер. Именно моральные аргументы создают ситуацию, когда не совершить насилие оказывается позором («потерей достоинства», «трусостью», «предательством великого дела» и т. п.) и когда противника, поскольку он есть воплощенное зло, надо не только победить, но еще и унижить, опозорить, стереть с лица земли, чтобы от него не осталось даже могилы. Его мало победить, его надо изничтожить.

Таким образом, моральная аргументация в пользу насилия выполняет следующие функции: она дает последнюю санкцию на насилие, придает ему необратимый и тотальный характер. Именно для того, чтобы выполнять эти функции, требуется двойная моральная бухгалтерия, когда, с одной стороны, признается, что насилие само по себе есть зло, подлежащее безусловному отрицанию, а с другой стороны, допускаются особые случаи морально оправданного насилия. Радикальное отрицание насилия нужно для того, чтобы лишить права на насилие противную сторону. Исключение для особых случаев насилия нужно для того, чтобы оправдать собственное насилие. Все сводится к логике: когда мы убиваем — хорошо, когда нас убивают — плохо.

Насилие в каких-то конкретных случаях, по-видимому, можно аргументировать исходя из политических интересов, экономической выгоды, социологических целей, естественно-антропологических склонностей, других весьма реальных и многочисленных мотивов, которыми оно порождается. Но его ни в каком варианте нельзя обосновать с помощью моральных аргументов, как если бы оно было допустимо в качестве разумного, достойного, индивидуально ответственного действия личности.

Такое расхождение прагматически-ситуативных (предметно-целесообразных) и моральных подходов к насилию не является ни случайным, ни закономерным. Это вполне соответствует и наиболее ярко воплощает общее соотношение необходимости и морали. Необходимость может совпадать с моралью, может противоречить ей, может быть по отношению к ней совершенно

нейтральной. Это не оказывает прямого воздействия на мораль. В противном случае мораль не была бы автономна. Если даже мораль не может ничего сделать с необходимостью, например с необходимостью насилия, которая, как вполне можно предположить, уходит истоками в биологию индивидов и социологию их совместного существования, то и необходимость насилия, коль скоро она реализуется через сознательные действия, не может ничего сделать ни с моралью, которая считает такой способ действия несовместимым с человечностью, ни с моральным индивидом, который решил отказаться содействовать необходимости в этом пункте. Пусть мораль еще не способна сделать так, чтобы в мире не было насилия, но она способна сделать так, чтобы те, кто совершает насилие, не тешили себя иллюзией, будто их позиция морально оправдана. Мораль отнимает право так думать. Говорить и доказывать это — важная задача философов в современном мире с его глубоко укоренившимся предрассудком, будто без насилия невозможно отстоять человеческое достоинство и добиться справедливости.

На первый взгляд может показаться, будто позиция, осмысленно отказывающаяся насилию в моральной санкции, является чистым мечтательством. В действительности это не так. Дело не только в том, что общественное развитие всей своей многотысячелетней историей свидетельствует о превалировании ненасилия над насилием, что мы знаем вдохновляющие индивидуальные и коллективные (в наше время прежде всего связанные с именами Л. Н. Толстого, М. Ганди, М.-Л. Кинга) опыты принципиального отказа от насилия. Много важнее, что такая позиция приобретает нормативную определенность и действенность в усилиях, направленных на ограничение насилия, что без нее были бы невозможны сами эти усилия.

ЧТО ТАКОЕ ЭТИКА НЕНАСИЛИЯ?*

Идея ненасилия вошла (вернулась, если иметь в виду Л. Н. Толстого) в круг исследовательских тем отечественной философии в конце 1980-х годов на волне горбачевской перестройки и всеобщего солидарного участия всего народа в борьбе за демократизацию общественной жизни. В то время она отозвалась положительным эхом в общественном мнении**. С тех пор отношение к ней значительно, можно сказать, существенно изменилось. Вектор этого изменения можно обозначить словами: сомнение, разочарование, негодование.

Если тогда, когда я*** впервые ввел словосочетание «этика ненасилия», обозначив так тему

* Опубликовано: *Идеи ненасилия в XXI веке : сб. науч. докл. / (кто составители или редакторы?)* Пермь, 2005. С. 4–10.

** В конце 1989 г. в Москве на базе и по инициативе сектора этики Института философии РАН прошла международная конференция «Этика ненасилия». По ее итогам официальная ежедневная массовая (тиражом около 10 млн) газета «Правда» от 23 февраля 1990 г. опубликовала обширное интервью с профессором А. А. Гусейновым, вышла книга «Этика ненасилия» (М., 1991).

*** Прошу прощения за это нескромное местоимение, которого в таком контексте всегда стараюсь избегать, но

международной конференции и новое научное направление, многие видели в нем тавтологию. «Разве этика может быть иной?» — недоумевали они. Сейчас оппоненты расставляют акценты иначе. «Разве такое возможно?» — спрашивают они. Уже появился по крайней мере один развернутый очерк*, атакующий этику ненасилия, да и направленность ряда докладов в данном сборнике показывает, что многие авторы обеспокоены судьбой идеи насилия, а еще точнее — судьбой морали и этики, лишенных опоры в насилии, и мобилизуют моральные аргументы в оправдание и даже воспевание последнего.

Как и почему меняются общественные настроения и идейные приоритеты, как и почему они изменились применительно к идее ненасилия и к нашей стране в последние 15 лет — это особый, сам по себе интересный и достойный размышления вопрос. Здесь действует комплекс причин от интеллектуального конформизма и ложных стереотипов, отождествляющих ненасилие с покорностью и смирением, до прямого интереса социальных и властных структур, для которых насилие является необходимой, а часто и основной гарантией их привилегированного или даже просто особого положения. Я остановлюсь только на одной сугубо методологической причине, которая отчасти объясняет и извиняет критиков этики ненасилия, по крайней мере позволяет им быть искренними. Она связана с пониманием природы и возможностей морали, самого ее статуса в системе человеческой деятельности.

Необходимость жизни в ее природных и социальных формах включает в себя такие конфигурации отношений между индивидами, которые предполагают насилие, не могут существовать без него. Агрессивные инстинкты, эксплуатация труда, властные отношения господства и подчинения — все это такие фундаментальные факты человеческого бытия, которые воспроизводят насилие с закономерным постоянством. Оно, насилие, может

в данном случае прибегаю к нему нарочито, так как этика ненасилия все больше вызывает теоретическое непонимание и общественное подозрение.

* Он помещен в только что вышедшей книге А. А. Скворцова «Родина и мир» (М., 2006. С. 33–123).

быть минимизировано, скрыто, переведено в латентную форму, но его нельзя полностью изъять ни из биологии человека, ни из его социальной сущности. Данное утверждение не нуждается в специальных познаниях и доказательствах. Оно очевидно. Достаточно посмотреть, как мы обустроиваем наш частный быт, закрываясь от посторонних металлическими дверями, решетками на окнах, тайными сейфами в квартирах и тому подобным, или побродить по городу, где ты оказываешься под скрытым надзором телекамер и на каждом шагу натыкаешься на вооруженных людей, разного рода охранников. Социальные джунгли, конечно, отличаются от природных, но тем не менее это тоже джунгли.

При таком положении дел этика ненасилия, естественно, кажется утопичной, а многими воспринимается как издевательски лицемерная. И это действительно было бы так, если бы мораль и этика являлись продолжением природного процесса в человеке, выражением законов социальности, если бы они представляли собой элементы «надстройки», обслуживающей «базис». На самом деле, однако, мораль и этика находятся по ту сторону необходимости, «корысти», говоря на их собственном языке. Мораль коренится в автономии человеческого духа и является ее выражением.

Кто бы и как бы ее ни понимал, какие бы этические теории ни конструировал, одно является несомненным и общепризнанным: мораль охватывает бытие человека в той части, в какой оно целиком и полностью подконтрольно его сознательной воле, представляет собой совокупность намеренных поступков, то есть поступков, совершение или несвершение которых зависит только от него. Именно в таком качестве и понимании она входит в человеческую жизнедеятельность и культуру. И когда Кант называл мораль «причинностью из свободы», то он на философском языке выражал некую очевидность морального сознания.

Особенность моральных норм (и в понимании этого едины все философские учения, все религии, да и вообще все люди, поскольку они пользуются моральными оценками) заключается в том, что для их действительности не нужно ничего, кроме решимости человека следовать им. Хрестоматийные характеристики

моральных требований как безусловных, категорических не всегда воспринимаются в их обязывающем значении, которое в том и состоит, что они образуют зону индивидуально-ответственного поведения, что их несущей конструкцией является исключительно добрая воля индивида как разумного существа. Моральные требования от основополагающих принципов типа «не убий», «золотое правило» до элементарных правил типа родительских наставлений детям не грубить старшим описывают поступки, которые должно совершать (не совершать) человеку и которые он может совершить (не совершить). Говоря еще точнее, это требования, которые в своей категоричности только и могут совершаться (не совершаться) в силу долга.

Этика ненасилия в своей безусловно обязывающей нормативной сущности означает только одно: запрет на насилие, понимаемое как выражение социальной зоологии. То есть понимаемое как отношение между индивидами, в ходе которого путем прямого физического принуждения индивид (или индивиды) навязывает (или навязывают) свою волю другому индивиду (или индивидам). Этика ненасилия вырастает из одного простого рассуждения. Если мы стоим на точке зрения гуманистической морали и считаем, что все люди суть братья (как бы этот тезис ни обосновывался и в каких бы конкретных терминах ни формулировался), то и логическая принудительность мысли и этическая обязательность действия неизбежно приводят нас к определенному выводу: насилие (в обозначенном выше смысле) есть зло.

Оно не может получить нравственную санкцию. Более того, оно не может также считаться этически нейтральным средством, приобретающим ту или иную нравственную качественную определенность в зависимости от целей. Ненасилие в этом смысле тождественно самой нравственности, оно есть нравственный закон. И опровергнуть данный закон нельзя никакими ссылками на необходимость, неустранимость насилия в рамках социоприродного человеческого существования. Точно так же, как нельзя, например, опровергнуть закон инерции Ньютона ссылкой на то, что в реальности не существует тел, находящихся в состоянии покоя или равномерного движения, не испытывающих на себе

воздействия других тел. Этика ненасилия потому и называется этикой, что она задает другую перспективу отношений между людьми. Перспективу, которая выводит за рамки природной и социальной необходимости, надстраивается над ней (пробивается сквозь нее) в качестве пространства собственно человеческого существования.

Этика ненасилия отождествляет насилие со злом столь прямо и полно, что исключает какие-либо его извинительные, а тем более желательные случаи. *Насилие есть зло. Его не должно быть в разумно устроенном человеческом обществе.* Таково первое основоположение этики ненасилия. Другое ее основоположение заключается в том, что *зло нельзя победить злом, насилие нельзя преодолеть через посредство насилия.* Насилие не может быть средством, ведущим к человеколюбию, точно так же, как, например, богохульство не может быть дорогой к Богу или плагиат — формой поиска истины.

Если мыслить мораль в терминах цели и средств, то оппозицию добра и зла, составляющую ее структуру, можно описать двойко. В первом случае: *как цель*, которая никогда не может быть низведена до уровня средств, то есть как цель, заключающую свою награду в себе, имеющую самоценное значение, — это добро. В другом случае: *как средство*, которое никогда не может стать целью, то есть как средство, специфический признак которого состоит в том, что его избегают, — это зло. Добро и зло, схваченные в тех наиболее общих определениях, которые выражают их разновекторность, означают не что иное, как позитивность и негативность сознательного человеческого поведения.

Насилие является как раз той границей («осью»), из которой и в связи с которой задается разновекторность добра и зла. Оно представляет собой точку схождения «земли» и «неба» морали. Отказом от насилия, в особенности отказом от него применительно к самому насилию, то есть радикальным отказом от насилия мораль материализуется в адекватный поступок. Благодаря этому она низводится до уровня эмпирически-конкретного факта человеческого существования, а само человеческое существование возвышается до высоты нравственно осмысленной,

одухотворенной жизни. Этика ненасилия есть такое понимание морали, при котором ее всеобщая форма прямо коррелирует, переходит в однозначные поступки и не может ни существовать, ни мыслиться иначе, как в качестве таких поступков.

Этика отличается от философии, социологии, экономики, психологии, истории и других возможных ракурсов рассмотрения насилия не только тем, что она подходит к насилию в перспективе его радикального отрицания. И не только тем, что не акцентирует внимание на причинах и формах его существования. И не только выводом, что, несмотря на все эти причины и формы (даже тогда и прежде всего тогда, когда эти причины и формы кажутся особенно извинительными и гуманистически аргументированными), *насилию не должно быть*. Насилие, следовательно, ни в каком случае не может получить обоснования и оправдания в качестве нравственно достойного способа поведения.

Этика отличается не только этим. Но еще и тем, что она рассматривает насилие в контексте индивидуально ответственного поведения личности, как ее сознательное решение. Этику насилие интересует в качестве *действия индивида*, такого его действия, совершение или несвершение которого зависит от его сознательной воли, его убеждений, верований, намерений. Когда же речь идет об институционально закрепленных, исторических и иных массовых формах насилия (типа смертной казни, войны, восстаний, этнопсихозов и т. п.), этика расчленяет их на индивидуально-ответственные действия, исходя из убеждения, что институциональное, историческое, социологическое и всякое иное предметное оправдание и моральное оправдание — разные вещи.

Логика этики ненасилия является в данном случае удивительно простой: смертной казни не будет, если никто не захочет стать палачом, войны не будет, если никто не захочет идти воевать. Она отрицает насилие как таковое. Отрицает не запутанные подступы к нему и не его противоречивые следствия, а само насилие в форме злонамеренного действия, характеризующее прежде всего того, кто такое действие совершает. Конечно, еще не было отменено ни одной смертной казни из-за того, что ни-

кто не захотел стать палачом, не было отменено ни одной войны из-за того, что не нашлось людей, желающих взять в руки оружие. Тем не менее в практиках насилия (во всей совокупности образующих их интересов, соблазнов, технологий, аргументов и т. д.) самым уязвимым местом, способным разрушить все их сложные конструкции, оказывается тот последний пункт, когда на арену выходит конкретный живой индивид для конкретного насильственного действия. То есть тот, кому предстоит нажать на курок, сбросить бомбу и т. д. Не случайно идеология и практика насилия тратят больше всего усилий на то, чтобы прикрыть это слабое место всякого рода ухищрениями и обманами снять невыносимую моральную нагрузку с тех, кто непосредственно стреляет. Придумываются, к примеру, способы смертной казни, когда палач не видит жертву или все устраивается таким образом, чтобы палач мог думать, будто не его пуля была смертельной. Еще один типичный прием такого рода: мобилизуется демагогическая риторика, чтобы создать у воюющих иллюзию, будто они преследуют не просто личные или групповые корыстные интересы, а защищают некие высокие ценности — «свободу», «Родину» и т. п.

Ненасилие представляет собой постнасильственную стадию в борьбе за социальную справедливость. Его ценность заключается в том, что оно открывает возможность решения в рамках сотрудничества тех самых конфликтов, которые люди пытаются разрешить посредством насилия, но которые в принципе не могут быть разрешены таким путем. Ненасилие не просто отрицает насилие, оно снимает насилие. В этом смысле этика ненасилия оказывается жизненной и исторически продуктивной в той только мере, в какой получает продолжение в конкретных ненасильственных теориях и практиках, которые разнообразятся и различаются друг от друга соответственно разнообразию и различию форм общественных отношений и деятельности. Это означает, что ненасилию надо учиться.

Моральная решимость действовать ненасильственно является только предварительным условием, которое должно получить продолжение каждый раз в конкретных знаниях, умениях,

навыках. При этом школа ненасилия настолько же трудней, чем школа насилия, насколько строить, созидать труднее, чем разрушать. Она труднее во всех отношениях, но прежде всего с точки зрения интеллектуальных усилий и нравственно-волевой концентрированности, которые требуются в этом случае от человека. Достаточно представить себе, сколь сложной, разветвленной и детализированной является инфраструктура насилия в современном обществе. Сколь разнообразны ее формы — от боевых искусств в спорте до военных академий. Какая масса людей в нее вовлечена — от ученых, разрабатывающих все более изощренное оружие, и поэтов, воспевающих военные подвиги, до пугающе огромной массы людей в погонах. Как высоко в обществе ценятся те, которые достигли больших успехов на поприще насилия и облечены соответствующими знаниями. Стоит, далее, принять во внимание, что ненасильственные решения, которые способны преодолеть весь этот пугающий «универсум» насилия, должны быть многократно более конкретными и трудными. И тогда мы поймем, что *ненасилие представляет собой иную, качественно более высокую организацию межчеловеческих отношений.*

Более того, этическое отрицание насилия оправдано в той мере, в какой оно переходит в конкретную индивидуальную и общественную дисциплину и практику ненасилия, которая означает новый уровень взаимопонимания и солидарности в обществе. Без такого перехода ненасилие, как и любое другое общее моральное требование, становится демагогией, лицемерием, фальшью.

Ненасилие есть идеал. Но не в том смысле, что оно отнесено в будущее. Его вообще нельзя рассматривать как некое состояние, которое когда-то будет достигнуто, наподобие удвоения ВВП. Оно представляет собой *духовно-нравственную основу сознательной деятельности людей*, которая задает направление этой деятельности и одновременно поддерживается ею. Ненасилие существует только как некое *постоянное этическое усилие.* Это — *утопия, но утопия моральная, реально задействованная в опыте индивидуальной и общественной жизни человека.*

В отношении этики ненасилия сложился предрассудок, будто она предполагает искоренение мотивов и ситуаций, порождающих насилие. На самом деле это не так, ибо, как уже подчеркивалось, такие мотивы и ситуации укоренены в биологии и социологии человека. Этика ненасилия ориентирована на то, чтобы блокировать эти мотивы и ситуации, постоянно преодолевать их на пути нравственного возвышения человека и общества, что, разумеется, также является трудной задачей, требующей постоянного душевного и умственного бодрствования. Задачей трудной, сложной, требующей разнообразных общественных преобразований, в том числе существенной коррекции системы образования, воспитания, просвещения, но тем не менее вполне реалистичной.

Махатма Ганди мудро подчеркивал, что в истории ненасилие превалирует над насилием. Если бы это было не так, то общество давно бы погибло. Речь идет, следовательно, не о том, чтобы перейти к ненасилию, а о том, чтобы реально практикуемому людьми ненасилию придать универсальный характер морального закона, то есть отказаться от насилия и в тех ограниченных формах, в которых оно все еще признается морально приемлемым. Речь идет о том, чтобы отменить те исключения из нравственного запрета на насилие, которые еще делаются для определенных его видов.

Этика ненасилия имеет шансы стать утопией современного мира. Все утопии — и научно-техническая, и национальная, и социальная, и либеральная, которыми открылось Новое время и которыми человечество вдохновлялось последние века, исчерпали себя. Они исчерпали себя тем, что осуществились, оказавшись успешными, они одновременно обернулись страшными антиутопиями. Ненасилие как идеал отличается от всех прежних утопий тем, что оно застраховано от свойственных им превращений. Оно не просто формулирует общую вдохновляющую перспективу, а предполагает вполне строгие, конкретные и адекватные его сути поступки, задаваемые самим категорическим запретом на насилие.

Среди аргументов в пользу идеала ненасилия один из основных заключается в том, *что в противоположном случае у человечества нет будущего*. И не светлого будущего, а вообще будущего. Не нужно обладать слишком буйной фантазией, чтобы представить себе: будущее, помысленное в логике насилия (то есть если будут сохраняться господствующий сегодня моральный оппортунизм по отношению к насилию, масштабы и разрушительная сила вооружений, в особенности темпы нарастания того и другого в последнее столетие), не может не быть катастрофическим.

ЭТИКА НЕНАСИЛИЯ — ВЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ*

Материальные формы человеческой деятельности (прежде всего экономика) приобретают в настоящее время общепланетарный характер. В политике также усиливается тенденция к наднациональным объединениям. Что же касается идейной, духовной сферы жизни людей, то здесь движение идет скорее в обратном направлении. Люди и народы крайне обостренно и ревниво относятся к религиозной идентичности, национально-культурному своеобразию, этнической самобытности, отказываются от универсалистских утопий и обращаются к собственным историческим «корням». Практичные бизнесмены, циничные авантюристы преодолевают традиционные барьеры и находят общий язык быстрее и легче, чем принципиальные идеологи. Экономическому глобализму и политическим интеграциям противостоит культурный сепаратизм.

Глобализм в его современном виде — это детище Запада, он осуществляется в решающей мере его целенаправленными усилиями и к его

* Опубликовано: Религия в изменяющейся России : сообщения и тезисы II Российской науч.-практ. конф., 11–12 мая 2004 г. / отв. ред. М. Г. Писманик. Пермь, 2004. Т. 2. С. 53–64.

выгоде. Наряду с огромными инвестициями и новыми технологиями, а часто опережая их, с Запада идут также западные ценности и западный образ жизни. Культурный сепаратизм народов второго и третьего мира является защитной реакцией против культурной экспансии Запада. В этом качестве (но только в этом) он несомненно оправдан. Что же касается сути дела, то культурный сепаратизм не может считаться адекватным ответом на глобалистские вызовы современности. Таким ответом, по господствующему в мировом сообществе гуманитарных дискуссий мнению, является диалог культур. Диалог культур — многоплановый процесс взаимного узнавания и понимания культур, их сближения, обогащения, такая стратегия общественного и личностного развития, которая направлена на то, чтобы научиться жить вместе, оставаясь различными. В современном мире, который во всех смыслах становится тесным, он не имеет разумной альтернативы. Однако диалог культур именно как диалог *культур* имеет свои пределы, ограничения. Они касаются религиозно-мировоззренческих и культурных оснований культур, в силу которых каждая культура есть нечто замкнутое на саму себя и законченное. Эти основания, разумеется, никак не могут быть предметом диалога. Более того, они содержат своего рода запрет на объединение человечества в некую духовную общность, если такое объединение мыслится не на основе религиозно-мировоззренческих принципов данной культуры.

Возникает вопрос: что же может быть вдохновляющей основой диалога культур, который был бы способен превратить его из вынужденного состояния, возникающего под давлением глобалистских тенденций в сфере экономики и политики, в духовно осмысленную цель деятельности? Совершенно ясно, что такая основа может быть только транскультурной, универсальной, но при этом такой, которая одновременно коренится в каждой из культур, участвующих в диалоге. Мне кажется, что в духовном опыте современного человечества есть единственная идея, которая удовлетворяет этим требованиям, — это идея ненасилия.

В первой части доклада я постараюсь описать идею ненасилия, а во второй — показать, что она может стать духовно объединяющей основой людей разных культур.

I

1. Ненасилие есть отказ от насилия как способа (средства) разрешения общественных конфликтов, борьбы за социальную справедливость. Отказ от насилия при этом ни в коем случае не есть отказ от самой борьбы за социальную справедливость. В качестве ответа на ситуацию социальной несправедливости (многообразные формы угнетения человека человеком) в реальном историческом опыте чаще всего сознательно культивировались две различные нравственно-политические стратегии — смирения (покорности) и насильственного сопротивления. В рамках такой альтернативы насильственное сопротивление является, несомненно, более предпочтительной позицией и с точки зрения эффективности поведения, и с точки зрения его нравственного качества. В случае насильственного ответа на несправедливость люди, даже если признать, что они используют неадекватные средства, сохраняют ответственность за цели, в то время как покорность означает не только отказ от насилия как средства борьбы, но и от справедливости как единственно достойной человека общественной цели. Известно высказывание М. Ганди, согласно которому смелое использование физической силы намного предпочтительнее трусости.

Наряду с покорностью и ответным насилием в ситуации социальной несправедливости существует еще одна (третья) стратегия поведения — ненасильственное сопротивление, которое схоже с ответным насилием в том, что оно ориентирует деятельность на социальную справедливость, и отличается от него тем, что обязуется достичь этого без применения насилия. Ненасилие ответственность за цели деятельности дополняет также ответственностью за средства борьбы. Ненасилие отрицает силу в деструктивной, разрушительной форме насилия, но не силу вообще. Оно само есть выражение силы, которая, если можно

воспользоваться таким каламбуром, является более сильной, чем сила насильственной борьбы. Во всяком случае оно требует больше решимости, внутренней душевной силы.

Ненасилие — не просто отказ от насилия, альтернатива ему. Оно является вместе с тем постнасильственной стадией. И исторически, и в плане развертывания интеллектуально-психологических возможностей человека оно следует за насильственным сопротивлением, после него. Оно представляет собой позицию общественных сил и индивидов, которые вполне могут практиковать насильственное противостояние, более того, в той или иной форме практиковали его, но которые способны на большее и идут дальше, открывают новые, более высокие возможности исторического и личностного развития. Если насильственную борьбу считать выражением героизма, то ненасильственную борьбу следовало бы назвать сверхгероизмом.

2. Для понимания ненасилия существенно не только то, что это другой способ борьбы за социальную справедливость. Речь идет о другом — ненасильственном — способе разрешения тех общественных конфликтов, которые традиционно пытались разрешать с помощью разных форм легитимного насилия. Ненасилие противостоит не просто насилию, что вполне очевидно и само собой понятно, оно противостоит главным образом и прежде всего так называемому справедливому насилию.

В основе насилия лежат конфликты предельной остроты, когда противоборствующие стороны осмысливают свое противостояние как борьбу добра и зла. Поскольку каждая из борющихся сторон рассматривает себя как персонификацию добра и в противоположной видит воплощение зла, постольку у них не остается никакого другого выбора, как стремиться нейтрализовать (подчинить себе, уничтожить) противника силой. Ненасильственная стратегия основана на убеждении, что никто не может быть судьей в вопросах добра и зла, и потому предлагает отказаться от того, чтобы квалифицировать межчеловеческие конфликты в этих категориях. Как учил Иисус Христос в известной евангельской сцене с блудницей, которая по законам Торы подлежала забрасыванию камнями, право и обязанность бросать

камни имеет тот, кто сам безгрешен. А если люди не делятся на грешных и безгрешных, то кто в кого будет бросать камни?! Отказ от того, чтобы выступать от имени добра и считать противоположную сторону носительницей зла, является единственной возможностью остаться в пространстве морали в ситуациях, когда мнения людей о том, что есть добро и что есть зло, расходятся радикальным образом.

Программа ненасилия исходит из взаимной связанности людей в добре и зле. Это значит, что человек не может, не должен полностью снимать с себя вину за то зло, против которого он борется, и отлучать оппонента от того добра, за которое он борется. В качестве свободного разумного существа человек всегда больше своих поступков; нравственность — такая высота, с которой всегда можно сорваться, и, с другой стороны, как бы низко человек ни пал, он всегда сохраняет возможность подняться, стать иным подобно тому, как Савл стал Павлом.

Отказ от того, чтобы быть судьей в вопросах добра и зла, во все не означает примирения со злом или его поощрения. Он лишь задает в ситуации конфликта такую диспозицию, когда предшествующее зло не становится непреходящей преградой для последующего сотрудничества.

3. Ненасилие является единственным средством, способным искоренить зло насилия, не приглушить, заместить, ограничить его, а именно искоренить. Нет никакого сомнения, что оно в этом отношении более эффективно, чем ответное насилие. В случае насильственного ответа на несправедливое насилие мы в лучшем случае устраняем конкретных носителей зла, но не доходим до причин, до идей и чувств, которые это зло породили и будут порождать в последующем. Желая преодолеть насилие насилем, мы не просто увеличиваем его суммарно, что вполне очевидно, но одновременно придаем ему новое качество, расширяем его масштаб. Ведь чтобы быть эффективным, ответное насилие должно быть больше того, против которого оно направлено. Именно эта логика привела к совершенствованию орудий уничтожения и форм насильственной борьбы, которые сегодня стали глобальной угрозой человечеству. Далее, прибегая к насилию

как к средству борьбы, мы фактически нравственно санкционируем и то насилие, против которого оно направлено; один из выдающихся современных христиански мотивированных представителей движения ненасилия Жан Госс писал: «Когда мы используем ответное насилие, мы тем самым позволяем своему противнику (агрессору или врагу) также прибегать по отношению к нам к силе. Следовательно, делая так, мы отрицаем свои собственные принципы (уважения к человеку) и цели (стремление к большей справедливости и миру)»*. Ненасилие по всем обозначенным пунктам превосходит ответное («праведное») насилие: оно направлено на устранение причин, источника насилия, а не его конкретных носителей; разрывает заколдованный круг насилия; лишает применение силы противником какого-либо морального оправдания.

4. Следует разграничивать ненасилие как нравственный императив и как особую программу конкретной деятельности. В качестве нравственного императива оно не означает ничего кроме категорического, безусловного запрета на насилие, негативно (через то, чего нельзя делать) очерчивает пространство морали, человечности. В качестве особой программы конкретной деятельности ненасилие видоизменяется в зависимости от предметной области и природы конфликтов, на решение которых оно направлено: экономический конфликт — это одно, политический конфликт — другое, конфликт между народами — это одно, конфликт между социальными группами или индивидами — другое, и т. д. В своем позитивном выражении, в качестве конкретной тактики и технологии деятельности ненасильственная борьба так же многообразна и профессионально дифференцирована, как многообразна и дифференцирована человеческая практика вообще.

5. В плане перестройки человеческой практики на новых началах ненасилия особый интерес представляет вопрос о возможности ненасильственной политики. Вопрос о перспективах ненасилия упирается в вопрос о том, можно ли ненасильственным

* Ненасилие: философия, этика, политика : сб. / под ред. А. А. Гусейнова. М., 1993. С. 21.

путем решить те задачи, которые решало государство с помощью легитимного насилия и решала история с помощью революций. Речь идет о том, может ли ненасилие стать сознательной программой деятельности больших масс людей и приобрести в этом качестве социологически и исторически значимые масштабы.

Идея и идеал ненасилия возникли в эпоху, которую К. Ясперс называл осевым временем; в европейскую культуру они были привнесены главным образом Нагорной проповедью Иисуса Христа, сформулировавшей парадоксальное требование не противиться злему и любить своих врагов. Исторически ненасилие было увязано с золотым правилом нравственности (поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе), выступало как его конкретизация. Последующими эпохами оно было воспринято прежде всего как принцип индивидуальной этики, обнаруживающий свою действительность в опыте жизни исключительных, морально одаренных индивидов и в узкой сфере межчеловеческих отношений. Ситуация существенным образом изменилась в наше время.

II

Идея ненасилия по степени зрелости, месту в культуре человека и человечества вполне способна стать объединяющей основой разных культур. Как идея она ясна, прозрачна, обоснована, признана; ее в серьезном смысле никто не ставит под сомнение. При этом она аргументируется и признается именно в качестве идеи, выражающей смысл и назначение человеческой жизни, определяющей ее нравственную наполненность, то есть наиважнейшей идеи.

Идея ненасилия как жизненная программа была мужественно заявлена и последовательно, всесторонне осмыслена Л. Н. Толстым, который положил начало современному движению ненасилия.

Она опробована в несомненных и успешных опытах исторического масштаба. Среди последних особенно следует выделить

национально-освободительную борьбу индийского народа под руководством М. Ганди и борьбу за гражданское равноправие в США под руководством М.-Л. Кинга, которые представляют собой два светлых пятна на мрачном и кровавом общественно-политическом фоне XX века.

Ненасилие нельзя считать открытием выдающихся людей, оно заложено в самом фундаменте человеческого бытия. Как писал Ганди, мир существует, движимый любовью, ибо если бы враждебность была движущей силой мира, он давно бы погиб. Он считал, что даже в гуще столкновений действует сила любви. Само существование человечества на протяжении многих тысяч поколений говорит о том, что в его истории преобладают ненасильственные, дружественные способы деятельности. В этом смысле идеал ненасилия есть нечто очень близкое, органичное всем людям. И задача заключается не столько в том, чтобы постепенно интегрировать и начать практиковать ненасильственные способы деятельности, сколько в том, чтобы отказаться от тех особых и исключительных случаев насилия, которые все еще принято считать оправданными, законными, справедливыми.

Идея ненасилия универсальна, присуща всем религиям и культурам, определяющим духовое и культурное многообразие современного мира. Никто не может сказать: это исключительно иудаистская идея, буддийская идея, конфуцианская идея, индуистская идея, христианская идея, исламская идея. Точно так же никто не может сказать, что она чужда какому-либо из этих религиозно-культурных комплексов. В том-то и дело, что каждый из них может считать ее своей. Это та несомненная и, возможно, единственная платформа, на которой все они могут объединиться, которая, говоря точнее, их уже объединяет, объединяет если и не актуально, то в своих глубинных духовных истоках.

Более того, ненасилие представляет собой такой гуманистический проект, который может быть обоснован и мотивирован в рамках как религиозного, так рационально-прагматического взгляда на мир. И этим он адекватен и современному состоянию умов, которое характеризуется плюрализмом мировоззре-

ний, и современному состоянию культуры, в рамках которой мировоззренческие символы веры не имеют решающего влияния на нормы практического поведения.

Еще одна, исключительно важная особенность программы ненасилия, позволяющая ей претендовать на роль идеальной, духовно организующей основы жизни человека и человечества независимо от их религиозно-культурных, национально-исторических и других различий, состоит в том, что она имеет негативный характер. Она является ограничивающим условием деятельности, но не ее позитивным содержанием. Это — запрет на определенные действия. Ненасилие обнаруживается не в том, что человек делает, а в том, чего он не делает. Ненасилие есть отказ от насилия. Почему данная особенность является в интересующем нас плане преимуществом?

Во-первых, благодаря этому ненасилие оказывается действенной программой. Для позитивного действия требуются желания, мотивы, над которыми человек не властен. Негативность действия состоит в запрете на осуществление определенных желаний и мотивов в том случае, если они возникают, что полностью подконтрольно его сознательной воле. Человек не может сделать так, чтобы он непременно чего-то захотел. Но он всегда может отказаться от того, что он хочет. Нельзя, совершенно нереально требовать от человека, чтобы у него не появилось спонтанного желания прибегнуть к силе, отомстить, убить, — это невозможно в силу его биологической природы и законов социальной природы. Однако вполне реально требовать, чтобы человек заблокировал данное желание, погасил его в себе, не дал ему выхода, — это полностью соответствует регулятивным возможностям разума, сознательной воли человека.

Во-вторых, негативное действие может быть не только категорически-действенным, но и общезначимым. Позитивные поступки, то есть поступки в собственном смысле слова, всегда конкретны, индивидуальны, замкнуты на частные обстоятельства. Они по определению так же бесконечно многообразны, как бесконечно многообразны индивиды в их жизненных ситуациях. Невозможно себе даже представить, чтобы все люди совершали

одинаковые поступки. Другое дело — негативные действия, запреты. Поскольку они являются результатом разумно обоснованного и сознательного решения, то они могут быть столь же общезначимыми, сколь общезначим разум и сознательная воля. Поэтому вполне реально представить картину, когда все люди могут не совершать поступки, относительно которых они пришли ко всеобщему пониманию и согласию, что они не должны их совершать.

В-третьих, ненасилие в качестве негативного поступка исключает возможность морализирующего самообмана. Для понимания нравственного качества позитивного поступка очень важны мотивы, по которым он совершен. Но разобраться в них крайне сложно. Мы знаем, что зло всегда скрывается под личиной добра, выдает себя за добро. В случае ненасилия как негативного поступка, не совершаемого в силу запрета, психологические основания для морального самообмана, для того, чтобы зло выдавать за добро, отсутствуют. Здесь нет проблем с мотивами, в силу которых не совершается поступок. Здесь важен сам факт того, что он не совершен. Моральный мотив морально запрещенного поступка состоит в том, что этот поступок не состоялся. А в вопросе о том, состоялся ли запрещенный поступок или нет, обмануться невозможно. Это тем более невозможно, что ненасилие, как и вообще действия, на которые налагаются моральные запреты, легко удостоверяются.

В-четвертых, программа ненасилия не требует духовных пастьрей, идеологов и пропагандистов как особой специально выделенной группы лиц, которые бы стояли на ее страже, были бы посредниками между ней и принимающими эту программу реальными индивидами. Программа ненасилия сама по себе так ясна, очевидна, а ее применение так однозначно, что в этом легко и безошибочно может разобраться любой человек в здравом уме, который хочет это сделать. Конечно, в ненасилии как в сознательном движении и образе жизни, особенно в ненасильственной политике, есть свои выдающиеся люди, которые оказывают воздействие на других. Но они оказывают такое воздействие преимущественно своим примером. Кстати, одна из особенностей

организации ненасильственных акций состоит в том, что их активисты располагаются таким образом, чтобы принять на себя первые возможные удары полицейских и оказаться первыми среди тех, кого будут бросать в тюрьму. Если в других движениях вожди — это те, кого прячут, охраняют ценой чужих жизней, то в ненасильственном движении вожди — это те, кого выставляют вперед и кто первый отдает свою жизнь.

Наконец, в-пятых, преимущество ненасилия как ограничивающего принципа деятельности состоит в том, что *оно* обозначает ее пространство, но не затрагивает конкретного содержания деятельности. Это — предельно свободная, расковывающая творческие силы человека нравственная программа, с точки зрения которой можно делать все, кроме одного: нельзя совершать насилие над человеком. И она совершенно не предполагает унификации цивилизационно-культурных различий.

Словом, ненасилие — та новая и ближайшая духовная высота, которую предстоит взять человечеству и которую оно может взять только объединенными усилиями.

РАЗУМНАЯ ВЕРА Л. Н. ТОЛСТОГО*

Л. Н. Толстой разработал оригинальную и, насколько я могу судить, единственную в своем роде концепцию веры. Вера в его понимании является фундаментальной категорией человеческого существования. Она обозначает не какой-то особенный признак человека, а сам его онтологический, бытийный статус. Адекватно понять человека — значит понять его как существо верующее. При этом вера не противостоит знаниям, разуму. Более того, только в качестве верующего существа человек обнаруживает свою разумность. Такова общая идея Толстого. Я попытаюсь показать, какие жизненные обстоятельства и аргументы привели Толстого к этой идее и каково ее основное содержание.

1. *Почему великий писатель занялся исследованием проблемы веры?* Учение Толстого о вере явилось результатом целенаправленного, кропотливого, всестороннего исследования реальных опытов верований человечества в том виде,

* Доклад на II Международной Московской конференции по сравнительной философии. Опубликовано: Толстой. *Новый век*. (верное название?) 2006. № 2. С. 85–100; Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / под ред. М. Т. Степанянц. М., 2008. С. 288–304.

в каком они практикуются миллионами людей, представлены в основных религиях, прежде всего в христианстве, обобщены в богословских и философских учениях. Об основательности научных изысканий Толстого может свидетельствовать тот факт, что для их проведения он возобновил древнегреческий и заново выучил древнееврейский языки. Им двигал, однако, не просто познавательный интерес. Он решал одновременно личную, глубоко экзистенциальную задачу. Испытанию подвергалась не только способность Толстого добраться до истины. На кону стояла сама его жизнь.

У Толстого случались странные психические состояния, которые он характеризовал как «остановки жизни», когда у него возникало недоумение по поводу того, зачем он живет. Они многократно описаны им, полней всего в «Исповеди» (1882), ярче всего в «Записках сумасшедшего» (1884). Толстой, по его собственному признанию, вдруг оказывался во власти некоего наваждения, когда он чувствовал, что наступает смерть, и вместе с тем чувствовал, что смерти не должно быть, и его охватывал ужас за свою погибающую жизнь. В канун его 50-летия такие состояния превратились в настоящую панику перед смертью: он не мог ответить себе на вопрос, к чему все то, что он делает, если это заканчивается прахом. Он, словно библейский Соломон, проникся бессмысленностью, суетностью существования. Ему стало, как он выражался, «нечем жить». Им овладела мысль о самоубийстве; это была некая соблазнительная сила, которая влекла прочь от жизни с такой же настойчивостью, с какой раньше он стремился к ней.

Душевный надлом Толстого произошел тогда, когда у него было все, что принято сопрягать с человеческим счастьем: физическое и интеллектуальное здоровье, богатство, любящая жена, дети, всеобщее внимание, мировая слава великого писателя, уже написавшего «Войну и мир» и «Анну Каренину». Преодолеть кризис путем внешнего наполнения жизни представлялось невозможным — она уже была полна такой полнотой, о которой могли только мечтать многие и многие люди. Оставался один единственный путь, если он вообще существовал, — понять, что

происходит, проникнуть в сам смысл жизни. Толстой встал на него, полагая, что свести счеты с жизнью он еще успеет, если не сможет распутаться.

Толстой искал такого понимания жизни, которое изменило бы его собственную жизнь. Это — больше, чем готовность собственной жизнью испытать истинность своих суждений о жизни, как это делает, например, врач, проверяя найденное им лекарство на самом себе, прежде чем давать его другим. Речь шла о том, что сама его жизнь зависела от того, сможет ли он добраться до истинного знания жизни. Толстой не просто рисковал жизнью, она уже находилась в смертельной опасности, став мишенью охотника, который еще никогда не промахивался. В этом отношении он скорее напоминал врача, ищущего лекарство от смертельного недуга, которым сам болеет. Основное произведение Толстого, посвященное вере, называется «В чем моя вера?» (1884) — не «Что такое вера?», а «В чем моя вера?» Он не просто хочет познать истину. Он хочет свидетельствовать ее. Впоследствии он так и скажет: «Все это я не выдумал, а это я увидал» (XVIII, 184)*. Он стремится найти такое знание веры, которое стало бы его собственной верой, позволило ему заново родиться — теперь уже духовно.

Задумавшись над тем, что есть действительная вера среди вер, исповедуемых людьми, Толстой решительно отверг самое распространенное на этот счет представление, восходящее к известному месту из Послания Павла евреям: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. II, 1). Эта формула его не устраивает тем, что она выводит веру в первой части (как осуществление ожидаемого) за рамки индивидуально-ответственного поведения, а во второй части (как уверенность в невидимом) за рамки рационально-критического мышления. Тем самым человек обрекается на пассивность, вера оказывается не его собственным делом. Такое объяснение мо-

* Здесь и далее ссылки на Толстого будут даваться в тексте по следующим двум изданиям: *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений : в 24 т. М., 1913: римские цифры перед запятой обозначают том, арабские цифры после запятой — страницы; *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений : в 90 т. М., 1928–1958: арабские цифры перед запятой обозначают том, после запятой — страницы.

жет удовлетворить того, кто плывет в лодке, но не того, кто тонет. Последнему мало обещания, что он будет спасен, ему нужен спасательный круг.

2. *Человек не может не думать.* Человек есть существо сознательное и разумное. Жизнь становится для него проблемой и оказывается под вопросом, поскольку он рассматривает ее в перспективе сознательного и разумного существования. Толстой зафиксировал: отнимавший у него вкус и силу жизни кризис есть кризис сознания. И он задумался над тем, что значит прожить жизнь в качестве сознательной и осмыслить ее в качестве разумной?

Человек живет сознательной жизнью не в каких-то ее особенных проявлениях, не тогда только, когда он размышляет над ней, читает и пишет книги, занимается специализированной или иной интеллектуально насыщенной деятельностью. Он сознателен во всей активности своей, в том числе и прежде всего в ее повседневных формах. «Ест ли человек или воздерживается от пищи, работает или отдыхает, бежит опасности или подвергается ей, — если он сознательный человек, он поступает так, как поступает, только потому, что считает это должным, разумным — считает, что истина состоит в том, чтобы поступать так, а не иначе, или уже давно считал это» (XVIII, 139). Конечно, поведение человека многократно детерминировано: его биологической природой, социальными законами, конкретными обстоятельствами, иными теряющимися в бесконечности причинными воздействиями. Человеческие поступки, рассмотренные с внешней стороны, не содержат в себе никакой тайны. Они, как говорил Кант (и в этом Толстой с ним полностью согласен), в принципе могут быть вычислены с такой же точностью, с какой научились предсказывать лунные затмения. Но при всем этом человеческая жизнедеятельность имеет одну особенность, в силу которой она только и может считаться человеческой: все ее видимые и невидимые причины сходятся в одной точке, где последнее и решающее слово принадлежит самому действующему индивиду, где все зависит от того, что он считает правильным, истинным. И только здесь, в этой точке человек является

полновластным хозяином и может контролировать, направлять свою жизнь. И единственно потому, что он может это делать, его жизнь является сознательной.

Быть сознательной — не императив человеческой жизни, а факт. «Жизнь есть жизнь только тогда, когда проявляется сознание, когда из-за пределов выступает сознание. И оно всегда есть» (XVIII, 207). Если человек лишается сознания как способности принимать решения, действовать в соответствии и на основании того, что он считает правильным, истинным, то он вообще лишается способности жить. Разумеется, в человеке наряду с поверхностью сознания есть давящее подполье иррациональных желаний, есть еще пугающая тьма подсознательного. Толстой лучше, чем кто-либо, знал о подводной части айсберга по имени «человек». В ряде произведений, в частности в повестях «Отец Сергей», «Дьявол», он описал невероятную сладость и силу иррациональных влечений. Да и охвативший его душевный кризис свидетельствовал о неведомых глубинах человеческой витальности. Однако Толстой интересовался человеком не со стороны, не как беспристрастный исследователь, он интересовался им как моралист, как индивид, который хочет выправить свою жизнь; он искал истину человеческого существования для того же, для чего иссыхающий в пустыне бедняга жаждет воду — чтобы спасти свою жизнь. Поэтому он выделял, считал самым существенным в человеке то, благодаря чему он может влиять на свою собственную жизнь, — факт сознания. В серьезном и ответственном смысле человека может интересовать только один вопрос: «Как устроить жизнь, когда она в нашей власти?» (XVIII, 216). Чтобы ответить на него, надо исследовать те представления о правильном и неправильном, те истины, которыми руководствуется человек, когда принимает решение. Это уже дело разума.

Разум познает мир, исследует условия и формы жизни человека для того, чтобы определить, в чем заключается его благо. Разумно аргументированное стремление к лучшему составляет основной признак человеческой жизни. Современная наука, считает Толстой, потеряла из виду этот основной признак, и этика,

которая изучает назначение человека и которая должна была бы занимать в ней центральное место, оказалась на ее периферии. Ведь никакое знание законов внешнего мира и биологии не скажут человеку, «как ему поступить с тем куском хлеба, который у него в руках: отдать ли его жене, чужому, собаке или самому съесть его, — защищать этот кусок хлеба или отдать тому, кто его просит. А жизнь человеческая только и состоит в решении этих и им подобных вопросов» (XVII, 240). Если бы не потребность знать, как и для чего жить, куда направить свои сознательные усилия, не необходимость отвечать на эти вопросы сообразно конкретным условиям в постоянно меняющемся мире, то оставалось бы непонятным, для чего вообще нужен разум. Правда, европейский разум придал познанию самоценное значение, чересчур увлекся истинами математическими, узко научными, писанием опер, комедий, геральдикой, римской историей — всем, чем угодно, исключив из сферы своих интересов только учение о жизни, «то, что у всех народов до нашего европейского общества всегда считалось самым важным» (23, 412). Но это, по Толстому, лишь свидетельствует о том, что он находится на ложном пути.

Познавательные возможности человека тем отличаются от таковых у животных, что они не ограничены инстинктами и соответственно пространственно-временными рамками, необходимыми для их физического существования и воспроизводства. Человек плюс к инстинктам обладает еще разумом, благодаря чему он выходит далеко за рамки своего животного существования. Познание из разума простирается в бесконечность окружающего мира. Например, пчела, собирающая мед на зиму, не может иметь сомнений, хорошо она поступает или нет. Она совпадает со своей жизнедеятельностью в ограниченности ее пространственно-временных параметров. Иное дело человек, заботящийся о своем пропитании. Он не может не думать о разных вещах, выходящих далеко за рамки того, что он делает, — например, не наносит ли он слишком большого вреда природе, не отнимает ли пищу у других, что будет с детьми, о пропитании которых он беспокоится, и т. д. И чем более важны вопросы,

над которыми задумывается человек, тем более разнообразны и противоречивы последствия, которые разум обязывает его принять во внимание. Последовательно проследить их невозможно. Разум помещает человека в перспективу бесконечности, которую он не может охватить с той степенью точности, которая свойственна для ее строгих доказательных утверждений. Поэтому разумность человека предполагает, требует и обнаруживается в том, что он интегрирует явления, которые могут влиять на его поступки, и наряду с отношением к ближайшим, поддающимся учету причинам и следствиям он устанавливает отношение к миру в целом, в бесконечности его пространственных и временных измерений. «С древнейших времен разум человека был направлен на познание такого блага человека, которое не уничтожалось бы борьбой существ между собой, страданиями и смертью» (XVII, 216).

Отнесенность к миру в целом, взгляд на самого себя в перспективе бесконечной жизни являются неотъемлемыми и специфическими измерениями разумности человека. Его, это измерение, Толстой называет религиозным. Особо следует подчеркнуть: Толстой проводит различие между религией и тем, что принято считать религией, и придает этому понятию строгий дефинитивный смысл. «Истинная религия, — пишет он, — есть такое согласно с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками» (35, 163). Таким образом, разум, рассмотренный в его предельных основаниях, его соразмерных миру параметрах, становится религией. Религия рассматривается как всеобщая форма отношения к миру разумного существа. Она понимается таким образом, что человек, поскольку он человек, не может не быть религиозным. Отрицающие религию тоже по своему религиозны, «религия людей, не признающих религию, есть религия покорности всему тому, что делает сильное большинство» (23, 445).

3. *Вера есть сознание смысла жизни.* Религия в интерпретации Толстого прежде всего и главным образом является ответом на вопрос о смысле жизни человека, если опять-таки правиль-

но понимать сам этот вопрос. Когда человек задумывается над смыслом своей жизни, его интересует, есть ли в ней такой смысл, который не уничтожается вместе с самой жизнью. Уже в самом этом вопросе содержится признание того, что в бранных формах и границах его жизни никакого смысла нет. Поэтому мыслители, которые провозглашали тезис о бессмысленности жизни, фактически не отвечали на вопрос, а лишь повторяли его. Они, как подчеркивал Толстой, приравнивали конечное к конечному и бесконечное к бесконечному, что ясно и без них. **Вопросом же о смысле жизни человек задумывается над другим.** А именно, его интересует: как приравнять конечное к бесконечному, есть ли что-либо бессмертное, бесконечное в бранным и конечном его существовании, есть ли в жизни смысл, который не уничтожался бы вместе с самой жизнью?

При правильном понимании вопроса о смысле жизни отрицательный ответ на него следует признать несостоятельным и с логической, и с этической точки зрения. Он логически ошибочен не только в силу отмеченной уже тавтологичности, когда ответ лишь повторяет вопрос. А еще по той причине, что деградирует в парадокс. Разум сам есть факт жизни. Поэтому, признавая бессмысленность, неразумность жизни, он признает свою собственную бессмысленность, неразумность. Разум, отрицающий свою собственную разумность, уже не является разумом. И ему можно верить не больше, чем тому критянину из известного парадокса, который утверждал, что все критяне лгуны. Философский пессимизм уязвим также этически, так как он не принимает свои собственные утверждения в их нравственно обязывающем значении. Если бы те, которые говорят, что жизнь бессмысленна и в своей бессмысленности есть зло, думали так всерьез и ответственно, то они прежде всего уничтожили бы это зло в самих себе. Они сами ушли бы из жизни раньше, чем начали рассуждать о том, что она является злом. «Никто не мешает нам с Шопенгауэром, — пишет Толстой, — отрицать жизнь. Но тогда убей себя и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя. А живешь, не можешь понять смысла жизни, так прекрати ее, а не

вертись в этой жизни, рассказывая и расписывая, что ты не понимаешь жизни» (23, 30).

Учение о смысле жизни представляет не просто познавательный интерес, оно входит в самую сознательную жизнь человека в качестве ее обязательного и существенного элемента. Люди всегда реализуют то или иное понимание жизни, независимо от того, задумываются они над этим или нет, подобно тому как они живут по законам физиологии до того и независимо от того, знают ли они их или нет по тем критериям знания, которые приняты в физиологической науке. Когда человек принимает решение о том, какие совершать поступки, куда девать тот кусок хлеба, о котором говорил Толстой, он осуществляет не просто инженерно-техническую процедуру — он осуществляет одновременно ценностный выбор, наполняет свое действие определенным смыслом. Поступок, будучи процедурой, вписанный в объективную связь и вполне поддающийся внешнему описанию, является одновременно внутренним духовным актом, задающим некое смысловое поле. Первое невозможно без второго. Человеческая жизнь в дискретности конкретных сознательных действий не может не заключать в себе смысла, то есть не может не быть связью конечного с бесконечным, точно так же, как индивид не может сделать ни одного шага, не может вообще двигаться, чтобы это не было движением в определенном направлении. Прежде чем двигаться и для того чтобы двигаться, индивиду надо решить, куда ему двигаться. Прежде чем что-то делать и для того чтобы что-то делать, человеку надо решить, для чего ему это делать.

Религия или учение о смысле жизни, включенные в непосредственную сознательную жизнедеятельность человека, выступают в качестве веры. Религия, смысл жизни, вера суть одна и та же реальность, рассмотренная в разных аспектах: «Вера есть то же, что религия, с той только разницей, что под словом “религия” мы разумеем наблюдаемое вовне явление, верою же называем это же явление, испытываемое человеком в самом себе» (XV, 301). «Основа веры есть смысл жизни» (XV, 137). Словом, среди истин (знаний, суждений), на основе которых чело-

век принимает решение поступать тем или иным образом, первым и неизменным условием является истина смысла жизни, выступающая в качестве веры. Вера в понимании Толстого есть сознание жизни. Совпадение веры и сознательной жизни является настолько полным, что можно сказать: если есть человеческая жизнь, значит, есть вера; если же вера исчезает, то жизнь человека становится невозможной. Обобщающая формулировка места веры в жизни человека звучит так: «Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого он живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь верит. Если бы он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил» (23, 35).

4. *Человек верит в то, что он делает.* Человек не может жить без веры как знания смысла жизни. Это значит, что он не может совершать разумные поступки без веры. «Так же как тело без души мертво, так и вера без дел мертва» (XV, 135); «поступки все вытекают из веры» (XV, 135).

Действительную веру, веру как она явлена в реальном опыте жизни человека и выражена языком его поступков, следует отличать от того, что он считает верой, и от специальных дел, которые он совершает в соответствии со своим представлением о вере. Человеку свойственно думать о себе хорошо, ему мало того, чтобы его действия были эффективными, он стремится одновременно придать им благой смысл, что, разумеется, весьма трудно, а во всей полноте вообще невозможно. Человек обречен на разрывы, расхождения между разными этажами сознания. Так как вера есть аксиологический корень всех поступков, то самосознание человека в том, что касается его собственной веры, часто не столько выражает ее, сколько прикрывает и искажает, хотя именно в вопросах веры, в этом сугубо интимно-личностном деле ему хотелось бы быть предельно искренним.

Драматическое расхождение Л. Н. Толстого со ставшей массовым предрассудком традиционно-конфессиональной (прежде всего православной) интерпретацией веры было сфокусировано именно на вопросе о соотношении веры и конкретных дел.

Церкви, считает Толстой, деформировали, извратили понятие веры. Они деформировали, извратили ее тем, что превратили в некое особое дело, существующее рядом, отдельно, в дополнение, а часто и в противовес к делам повседневной жизни — дело воскресных молитв и непонятных таинств. Вера стала отождествляться с доверием к кому-то и чему-то, рассматриваться как некое внутреннее отношение к жизни, данное до самой жизни. В направленном против Л. Н. Толстого постановлении Святейшего Синода от 1901 года основной сделанный ему упрек состоял в том, что «он проповедует, с ревностью фанатика, ниспровержение всех догматов православной церкви». Так оно и было. Нагорная проповедь, предписывающая поступки, составляющие истинную веру, оказалась подменой символом веры — так Толстой обозначает суть своих разногласий с официальной церковью. Из такой подмены веры суеверием и в целях ее поддержания, считает Толстой, произошли трансформации, превратившие живую религию в громоздкий и чуждый людям институт, который держится на трех положениях: а) признается существование особых людей, являющихся посредниками между людьми и Богом (или богами); б) признаются чудеса, призванные подтвердить истинность того, что говорят посредники; в) признаются известные слова как выражающие волю Бога и являющиеся святыми (см.: 35, 167).

Церковной верой человек снимает с себя ответственность за свою жизнь, перекладывает ее на кого-то другого. Виновным оказывается Адам. Спасителем оказывается Иисус. Но только не он сам, не его усилия, не его добрые дела. И совсем уже недопустимым является увязывание веры с абсурдностью, попирающей законы природы и разума. Церковная версия веры, считает Л. Н. Толстой, — это не вера, а ее подобие, обман веры, она в корне противоречит сути веры, как ее в действительности понимал Иисус. Когда Иисуса просили укрепить веру каким-либо внешним образом — например, чудом или обещанием награды, он отвечал, что сделать это невозможно. Сама такая просьба свидетельствует о непонимании сути веры. Она на самом деле означает, что тот, кто просит о чуде или награде, фактически испо-

ведует другую веру, чем Иисус, и думает, что может принять веру Иисуса, не отказываясь от своей. Толстой разбирает эпизод, когда женщина, мать братьев Заведеевых, просит Иисуса о том, чтобы ее сыновья в грядущем царстве получили места рядом с ним, один по левую, другой по правую сторону. Иисус ответил: не знаете, что просите. Просьба исходит из искаженной веры, направляющей жизнь на личное благо, на то, чтобы стать первым, обрести высшую славу, — из веры, против которой как раз и боролся Иисус. Собственная же вера Иисуса является в корне иной, она воплощается в добрых делах, которые заключают свою награду в себе и которые совершаются не ради будущих наград. Иисус многократно говорит и показывает, что вера неотрывна от дел и никто не может уверовать в его учение до того и без того, чтобы следовать ему. Нет у богатого юноши иного пути спасительной веры, кроме как продать свое имение и раздать все нищим. Словом, «вера не есть надежда и не есть доверие, а есть особое душевное состояние. Вера есть сознание человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к определенным поступкам» (XV, 300).

Вера не просто воплощается в поступках. Она направляет поступки, определяет их нравственное качество. «Оценка всех явлений жизни есть вера» (23, 406), — пишет Толстой. Вера, будучи ответом на вопрос о смысле жизни, освещает путь, по которому следует идти. Она играет в жизни человека такую же роль, какую компас играет в морском путешествии или фонарь в руках идущего в ночи. Вопросы о том, зачем живет человек и так ли он живет, Толстой называл голосом вечного, разумного, благого начала, которое есть в каждом из нас (см.: XXI, 7). Вера тождественна благу и задает человеческим поступкам вектор добра. Тем не менее она не является этической категорией. Вера переходит в нравственность, продолжается в ней, но сама по себе она — больше, чем нравственность.

Вера как сознание жизни означает, что жизнь является благом. И она утверждает жизнь как благо, не оставляет места злу. Вера есть предметное признание того, что зло лишено субстанциональности. Зло допускается только как отсутствие, смерть.

Вера ничтожит зло. Человеческая жизнь как зло невозможна, становясь злом, она уничтожает себя, перестает существовать. Вера как выражение благого смысла жизни составляет исток, основу нравственности, она, во-первых, предшествует разведению поступков по рубрикам добра и зла, задает критерий, дающий возможность осуществлять такое разведение; во-вторых, позволяет пробиться по ту сторону добра и зла.

5. *Вера не может противоречить разуму.* Все мы знаем, хотя и не всегда понимаем, слова Канта о том, что ему пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы открыть дорогу вере. Применительно к Толстому это высказывание можно было бы перефразировать: Толстой ограничил веру, чтобы открыть дорогу знаниям, разуму. Вера, будучи сознанием жизни, являя себя только в терминах деятельного существования, не имеет ничего общего с чудесами, пустыми упованиями, иллюзорными ожиданиями, абсурдными фантазиями и другими вербально-психологическими спекуляциями, которые не укладываются в рамки опыта и логики, которые не могут быть подтверждены наблюдением и строгим рациональным рассуждением. Среди всех определений веры более всего неприемлемым и возмутительным Толстой считал то, которое характеризует ее как абсурд, нелепость: «Истинная вера никогда не бывает неразумна, несогласна с существующими знаниями, и свойством ее не может быть сверхъестественность и бессмысленность, как это думает и как выразил это отец церкви, сказав: “*credo quia absurdum*”» (XV, 301).

Вера, как уже подчеркивалось, вообще не может быть особым состоянием человека, будь то интеллектуального, психологического или соматического свойства. Она есть сам человек в его бытийной определенности. Нельзя жить без веры, говорил Толстой. Это значит, что вера и есть то, как живет человек. Она совпадает с поступками, делами человека, взятыми в их общей направленности и смысловой целостности. Это самое существенное для понимания веры обстоятельство позволяет также определить ее гносеологический статус, соотношение с разумным знанием. Предмет веры, то есть то, что и как человек делает, нельзя оторвать от самой веры. Нельзя вообще отнести к нему каким-

либо иным образом, помимо веры. Вера явлена исключительно в том, как человек живет, в его делах, которые поэтому только и могут состояться, что они есть дела веры. Она предшествует гносеологическому расчленению действительности на субъект и объект. Сама же вера не является гносеологической категорией. Даже выражение «я верую», которым мы пользуемся, и Толстой также пользовался, в строгом смысле слова не является корректным. Оно тавтологично, ибо само «я» идентифицируется через веру. Вера есть то, что учреждает человеческое «я» как конкретную жизнь. Когда человек говорит: «Я верую», то это в высшей степени ответственное утверждение и его истинность измеряется только его безусловной, нравственно обязывающей силой по отношению к тому, кто это говорит. В самом деле, как нам отличить «я верую» человека от его «я думаю», «я желаю», «я предполагаю», «я надеюсь», «я ожидаю» и т. п.? Для этого согласно Толстому, и в этом с ним нельзя не согласиться, есть только один критерий. Надо посмотреть, как он живет, не на те или иные речи, не на те или иные особые поступки, а на все, что он делает, на внутреннюю направленность, смысл всей его жизни. Человек верит в то, как он на самом деле живет.

Веру как сознание жизни, интегральную характеристику всей сознательной человеческой жизнедеятельности можно истолковать как своего рода знание — знание того, как жить. Характеризуя веру в качестве знания, можно указать на следующие ее признаки.

Во-первых, вопрос о смысле жизни, ведущий к вере, составляет основу особого класса вопросов, от которых невозможно уклониться. Человек должен на него обязательно ответить и ответить определенно, ибо и то и другое является условием и основанием его способности сознательно действовать, принимать решение. Он не может от него уклониться, сказав, что он не знает, сомневается, что вопрос ему неинтересен, кажется пустым, что он лучше займется чем-то другим и т. д. В отличие от вопросов сугубо познавательного свойства, степень обязательности которых всегда является условной и локальной, необходимость иметь ясную позицию в том, что касается истин веры, является

столь же категоричной, как и необходимость жизни. Говоря по-другому, вера является сознанием жизни в качестве знания того, в чем заключается смысл жизни.

Во-вторых, хотя реальность, с которой имеет дело вера, в конкретном содержании находится за пределами достоверного знания, тем не менее само ее существование не вызывает сомнений: «Верить можно только в то, что несомненно есть, но чего мы не можем объять разумом» (XXI, 40). Вера возникает на пределе разума. Разум не может сформулировать цель жизни в бесконечности ее нравственно-временных измерений именно потому, что речь идет о бесконечности, но он удостоверяет сам факт бесконечности мира; это подобно тому, как нельзя назвать бесконечное число, хотя известно, что числовой ряд является бесконечным. Вера исходит из этого знания, реализует его, наполняя жизнь человека смыслом, выходящим за границы его бренного существования. В небольшом эссе «Зеленая палочка» (1905) Толстой объясняет необходимость смысло-жизненной ориентации в мире с помощью такого образа. Если бы, говорит он, человек после долгого сна забыл все, что было прежде, и проснулся в новом месте в окружении таких же, как он существ, которые все постоянно чем-то озабочены, то он прежде всего постарался бы понять, кто и зачем поместил его в это странное место и что ему здесь делать, как себя вести. Человек может никогда не узнать, кто и зачем его поместил сюда, но он точно знает, что кто-то и зачем-то это сделал, и оно, это знание, составляет основу его веры.

В-третьих, истины веры, несмотря на то что они не являются доказательными по строгим канонам научного знания, характеризуются исключительно высокой степенью субъективной достоверности и нравственной обязательности — более высокой, чем доказанные истины рационального познания. Более того, сама их недоказуемость выступает как выражение и следствие их изначальности и безусловности. У истин веры существует своя доказательная база, более серьезная, чем соответствие внешнему миру. Это — сознательная жизнь человека, которая вдохновляется и направляется этими истинами. Когда Толстой

говорит: «Настоящая вера — не в людей, а в Бога» (XXI, 48), он хочет сказать, что в людей с ограниченностью их возможностей нельзя верить с той степенью безусловности, которая требуется для истин веры. Как компас с его крошечной стрелкой лучше ориентирует в море, чем огромные видимые предметы и даже звезды, так и заключенная в человеке вера является более надежным путеводителем жизни, чем все знания об окружающем мире.

В-четвертых, разум не только подводит к необходимости веры. Он является также важным средством, позволяющим определить степень ее истинности, человек «всегда познает все через разум, а не через веру» (XVII, 310). Как только он сталкивается с другими верами, которые претендуют на такую же истинность, как его собственная вера, то оказывается перед необходимостью рационального аргументирования веры. Как лошадь не знает куда она едет, но хорошо знает, когда едет не туда, ибо чувствует боль от натянутой узды и хлыста, так и человек, не зная конечной цели жизни, тем не менее может знать, идет ли он к ней по правильному пути или нет. Человек знает это по страданиям и безрадостности, которые он ощущает сам и доставляет другим в случае ложной веры. Выявление истинности веры предполагает рациональную критику ее последствий. «Утверждения настоящей веры, хотя и не могут быть доказаны, никогда не только не содержат в себе ничего противного разуму и несогласного с знаниями людей, а всегда разъясняют то, что в жизни без положений веры представляется неразумным и противоречивым» (XV, 301).

Вера в понимании Толстого — странная вера. В ней нет никакой особой мистики. Можно даже сформулировать такой парадокс: Толстой учит не брать ничего на веру, кроме самой веры. И саму-то веру можно брать на веру не вопреки разуму, а благодаря ему, с его помощью. В таком ходе мысли нет никакого противоречия. Здесь можно усмотреть тавтологию, но не противоречие. В самом деле: если вера есть предел разума, то разум не может не подводить к вере. Вот совершенно ясное и показательное суждение Толстого по вопросу о своеобразии знания веры:

«Я не буду искать объяснения всего, я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума, я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представилось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить» (23, 57).

Вера и разум в учении Толстого однопорядковы. Они суть разновидности знания. Вера представляет собой непосредственное знание, имманентное сознательной жизни в ее конкретном, индивидуально-деятельном воплощении. Разум репрезентирует знание, опосредованное познанием мира, развернутое в своем всеобщем истинностном содержании. Они, эти два понятия, соединены таким образом, что образуют круг: вера составляет предел и основу разума, разум подводит к вере и обосновывает ее. Для Толстого неприемлема ни позиция Августина и Ансельма Кентерберийского, запечатленная в тезисе «Верую, чтобы понимать», ни позиция Абельяра с его тезисом «Понимаю, чтобы верить». Толстой верит, чтобы понимать, и понимает, чтобы верить. У него разум проверяется, испытывается верой, а вера проверяется, испытывается разумом.

6. *Во что уверовал Толстой?* Философским анализом понятия веры, как уже отмечалось, Толстой преследовал не академические цели. Его задача состояла в том, чтобы найти выход из состояния глубокого душевного кризиса. И он нашел его: выработал такое понимание веры, которое стало путеводной нитью второй половины его сознательной жизни, когда великий писатель стал великим философом и моралистом. (Правда, замечу в скобках, величие Толстого-писателя признают все, а до осознания его величия как философа и моралиста человечеству еще надо дорасти.)

То абсолютное, бесконечное начало жизни, к которому неизбежно подводит разум, когда человек задумывается над вопросом, откуда я и для чего заброшен в этот мир, Толстой называет

Богом. Понятие Бога обозначает границу рационального постижения мира. Им разум завершает процесс интегрирования бесконечного многообразия причинных воздействий и возможных следствий человеческой жизнедеятельности, которая без такого завершения не может состояться в качестве сознательной. Понятие Бога означает, что человек принимает жизнь, принимает ее в ее изначальной и неисчерпаемой благодати. Через отношение к Богу человек выражает отношение своей бренной индивидуальной жизни к бесконечности жизни и мира в целом, в нем находит он опору для осмысленного существования.

Разум может обоснованно утверждать только то, что Бог есть. Но он не может сказать, что он есть. Не может делать о нем никаких содержательных утверждений. О Боге нельзя ничего знать, так как единственный рационально удостоверяемый признак этого понятия заключается в том, что оно обозначает предел знания, находится по ту сторону того, о чем мы можем делать ответственные утверждения. Познавательный статус Бога можно определить как знание того, что мы не знаем.

С одной стороны, человеческая жизнь, поскольку она является сознательной и разумной, не может состояться без отнесенности к Богу, обозначающему бесконечность жизни и мира в целом. С другой стороны, мы не знаем и не можем знать ничего о Боге, кроме самого факта его существования. Единственно разумным, поддающимся рациональной аргументации выходом из этого противоречия является установление такого отношения к Богу, когда он принимается в своей непостижимой для нас абсолютной, безусловной благодати. Отношение к Богу может быть только религиозным. Это значит, что человек принимает Бога как благое начало мира, придающее смысл его жизни, хотя он не знает, в чем оно, это начало, состоит.

Характеризуя отношение человека к Богу, Толстой пользуется евангельскими аналогиями и сравнивает его с отношениями сына к отцу, работника к хозяину. Добродетель сына состоит в том, чтобы слушаться отца, и тогда слушаться и даже в первую очередь тогда слушаться, когда он не понимает того, почему отец запрещает ему что-то, и ему не нравится, что отец запрещает

ему это; сын ведет себя как сын, адекватно своему положению сына тогда, когда он исходит из убеждения, что отец лучше, чем он сам, знает, в чем заключается его благо. И добродетель работника заключается в том, чтобы делать то, что поручает ему хозяин, хотя он может не знать общего и конечного замысла хозяина, не знает, для чего он ему это поручает; хозяин потому и есть хозяин, что лучше самого работника знает, что и зачем тот должен делать. Как сын следует воле отца, работник — воле хозяина, так человек в том, что касается смысла его жизни, должен довериться Богу, безусловно следовать воле Бога.

Толстой считал себя христианином. Свою веру он рассматривал как адекватное понимание жизнеучения Иисуса Христа, квинтэссенцией которого является Нагорная проповедь по Евангелию от Матфея. Особо следует подчеркнуть: Иисус для него не Бог и не сын Бога в буквальном значении слова. Он полагает, что для того, кто действительно верит в Бога, Христос не может быть Богом. Христос для него — великий духовный реформатор, постигший истину жизни, обозначивший такую высоту свободного осмысленного существования, на которую с трудом и пока безуспешно взбирается человечество. Иисус из Назарета является сыном Бога в том же смысле, в каком каждый человек есть его сын. От всех других людей в данном отношении Иисус отличается только тем, что осознал эту истину и принял ее в качестве закона своей жизни.

Отношение Иисуса к Богу самым полным и точным образом запечатлено во фразе, в которой он выразил свою позицию перед и по отношению к предстоящей казни. Иисус, конечно, боялся этой казни, тем более боялся, что она была самой страшной из всего, до чего додумались люди его времени. Он, конечно, не понимал этой казни, тем более не понимал, что она, возможно, была самой несправедливой из всех казней, которые когда-либо осуществлялись на земле. И несмотря на все это Иисус говорит, обращаясь к Богу-отцу: «Не как я хочу, а как ты хочешь». И идет на Голгофу. Иисус принял самое страшное, самое несправедливое дело в отношении себя, поскольку это угодно Богу.

Моисей выбил свои истины на каменных плитах, которые однажды разбил в гневе, увидав, как попираются эти истины теми, для кого они были предназначены. Иисус нашел такую истину и записал ее в такой форме и таком месте, что ее в принципе невозможно попортить. Это — истина истинной жизни, запечатленная в средоточии самой жизни человека — его душе, сердце. Ее нельзя попортить. И не потому, что ее нельзя оторвать от самой жизни или убить вместе с жизнью, а потому, что именно в этих крайних случаях она полней всего обнаруживает свою истинность. Когда истина жизни отрывается от жизни, она доказывает свою истинность тем, что жизнь, от которой она оторвалась, оказывается ничтожной, погубленной, как это случилось с самим Толстым в канун его 50-летия. Когда истина жизни как будто бы попирается вместе с жизнью, в которой она обитает, на самом деле это означает ее триумф: она утверждает себя как такую ценность, которая выше и больше, чем воплощающие ее случайные и преходящие формы жизни. Когда синедрион отправлял Иисуса на казнь, а злорадная толпа во время казни кричала: пусть он спасет себя, если он спаситель, а он просил в это время Бога простить их, ибо не ведают, что творят, то на самом деле Иисус подтвердил истину жизни так убедительно и приблизился к совершенству Бога так близко, как никто из смертных до него истину не подтверждал и к Богу не приближался.

Формула отношения к Богу, заявленная Иисусом и полностью принятая Толстым, есть формула любви. Не как я хочу, но как ты хочешь, где под «ты» подразумевается тот, кого мы любим, — такова диспозиция отношения к другому в любви. Эта формула означает: не быть равным с другим, не быть ниже другого, в подчинении у него, а именно видеть в другом свою цель, добровольно поставить себя на службу другому вплоть до готовности пожертвовать собой ради его блага и в этом находить удовольствие и радость жизни. Во всех формах любви ее специфическим признаком и критерием считается именно преданность, доходящая до готовности пожертвовать собой ради того, кого любишь. Такова любовь мужчины к женщине, для доказательства истинности которой Дон Кихот был готов сразиться со львами.

Такова любовь к народу и отчизне, ради которой Гектор пошел на поединок с Ахиллесом, хотя и знал, что погибнет в нем. Такова любовь к Богу, демонстрируя которую Авраам готов был пойти дальше самопожертвования — на жертву своего сына.

Точкой напряжения в любви является не готовность найти свое благо в благе другого, а установление того, в чем оно, это благо другого, заключается. Думающий человек всегда оказывается перед вопросом, действительно ли является благой воля, которой мы готовы подчинить себя? Кто-то из великих людей сказал, что нельзя любить Родину с закрытыми глазами. А как полюбить ее с открытыми глазами: кто может говорить от имени Родины и как нам узнать, что для нее на самом деле является благом, а что — злом? Еще больше проблем и сомнений возникает тогда, когда речь идет о любви к конкретным ближним. Что, казалось бы, может быть искренней родительской любви?! Кто же не встречал родителей, чья «любовь» является изоощренной формой навязывания своей воли детям или, наоборот, потаканием их лени и капризам?! Любовь не застрахована от деградации в свои превращенные формы. Рассуждая предельно строго, есть единственная воля, которой человек может отдаться без опасения стать жертвой иллюзии, ошибки, обмана, — это воля Бога. Воля Бога не может не быть благой, так как она и есть не что иное, как благое начало жизни. Только следуя ей, человек реализует свое благо. Преданность Богу есть чистый случай любви. Она, собственно, и стала ее формулой: «не как я хочу, а как ты хочешь».

Воля Бога — не только единственная воля, которой можно отдаться безраздельно. Она является также единственной волей, о которой мы ничего не знаем и не можем знать в принципе. Бог — величина абсолютная и потому любые формы его представительства, любые утверждения, якобы выражающие его волю, являются ложными. Отсюда следует: в формуле отношения к Богу, являющейся в то же время формулой любви, действенной, задающей поведению ответственный нормативный смысл, является только первая ее половина — «не как я хочу». У человека нет иной возможности обнаружить свою лю-

бовь к Богу, кроме как отказаться жить и действовать, словно он сам является Богом, отказаться от стремления навязывать другим свою волю в том, что является компетенцией Бога — в вопросах жизни и смерти, добра и зла. Свою жизненную позицию и вновь обретенную веру Толстой выразил очень короткой фразой: «Я верю в учение Христа». И далее добавил: «Христос показал мне своими заповедями те соблазны, которыми я гублю свое благо» (XV, 174, 175).

Основное, чему Христос научил Толстого, заключается в запрете противиться злу путем совершения насилия над людьми. Согласно Толстому совершать насилие означает «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие» (28, 190–191). Формула насилия такова: «не как ты хочешь, а как я хочу». Не трудно видеть, что она является противоположностью формулы любви. Это означает, что, отказываясь от насилия, от самого права быть судьей своему ближнему, человек следует воле Бога, обнаруживает любовь к Богу в той единственной форме, которая ему доступна. Любовь, понятая как ограничение своей воли, сведенная к первой половине ее полной формулы: «не как я хочу», есть ненасилие.

Ненасилие или, говоря его собственными словами, непротивление злу силою является выводом жизнеучения Толстого. Этим выводом он конкретизирует исходное положение своей веры о том, что жизнь есть благо. Конкретизирует таким образом, что вера замыкается на совершенно определенные легко идентифицируемые поступки и прямо переходит в нравственность. Запрет на насилие, собственно, обозначает пространство добродетельного поведения. От религиозного учения о смысле жизни к вере и через нее к нравственной добродетели ненасилия — такова логика движения толстовской мысли, выражающая логику сознательной человеческой жизнедеятельности.

ТЕРРОРИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ*

А. А. ГУСЕЙНОВ: — В вопроснике, который нам предложили организаторы круглого стола, все очень хорошо обозначено, выделены разные аспекты терроризма, требующие осмысления. Но вопросы сформулированы таким образом, как если бы мы знали, что такое терроризм. А на самом деле это не так. Мы не знаем, что такое терроризм ни как понятие, ни как реальный феномен. Речь идет не о научной дефиниции, вокруг которой можно бесконечно спорить, а об очень простой и в то же время исключительно важной вещи: в обществе нет однозначности относительно идентификации тех или иных явлений в качестве террористических. А я имею в виду даже не тот факт, что террористы пытаются обелить себя и выдать свои злодеяния за некие легитимные в человеческом смысле действия. Я имею в виду общественное мнение, публичные взгляды, выражающие разные политические, исследовательские, национальные и иные позиции.

По каким-то вопросам существует большая степень единодушия. Ясно: то, что случи-

* Выступление на круглом столе. Опубликовано: Вопросы философии. 2005. № 6. С. 5–11.

лось в США 11 сентября 2001 года и у нас в Беслане 1 сентября 2004 года — это бесспорные акты терроризма (хотя объективность требует признать: были люди, сердце которых прыгало от радости 11 сентября 2001 г. и которые сами в ряде городов, торжествуя, прыгали на улицах; есть такие в мире средства массовой информации, которые не считают тех, кто захватил школу в Беслане, террористами). А если взять более сложные случаи, как, например, бомбардировки Сербии странами НАТО в 1999 году или агрессия США с союзниками против Ирака, то понимание, оценка этих явлений очень далеки от согласия. Есть те, кто считают это проявлениями терроризма, а есть те, кто видят здесь нечто прямо противоположное: борьбу против терроризма. Позиции тех и других по числу представляющих их людей и силе аргументации едва ли не соразмерны друг другу. А ведь существуют еще более противоречивые ситуации, которые так же трудно подвести под понятие терроризма, как и исключить из него. Что, например, в этом плане мы можем сказать о формах борьбы, которые практикует сегодня в Ираке сопротивление оккупационным войскам и оккупационному режиму?! Словом, мы не должны делать вид, будто, говоря о терроризме, мы точно знаем то, о чем говорим.

Терроризм — одно слово, но много разных явлений. Социологи выделяют десятки его разновидностей. Говоря о нем, я буду иметь в виду международный терроризм, борьба против которого сегодня поднята на уровень политико-идеологической программы всего западного мира. Как явление он в моем представлении зафиксирован атакой на здания Торгового центра в Нью-Йорке, которую, учитывая, что эти здания символизировали техническую и финансовую мощь США, можно считать атакой на США. Он ни в каком виде, ни с какими оговорками оправдан быть не может. Поэтому, между прочим, о нем трудно говорить, ибо говорить, искать причины, объяснять — это всегда ведь в какой-то степени понять и оправдать. Есть по крайней мере два вопроса, которые в связи с международным терроризмом остаются непроясненными, что, возможно, даже делается намеренно: а) кого он представляет и б) что собой представляет?

Совершенно очевидно, что терроризм не замыкается на тех, кто совершает террористические акты, и не объясняется их индивидуальными (психофизиологическими, биографическими) особенностями, хотя, разумеется, он подлежит исследованию и с этой точки зрения. За ним, надо думать, стоят какие-то социальные, политические силы, идейные традиции, быть может, финансовые интересы. Какие? На этот вопрос нет ответа. В том виде, в каком терроризм и террористы непосредственно предстают и зафиксированы в качестве цели уничтожения, они не укладываются ни в какие привычные объяснительные схемы. Словно речь идет о социальном явлении наподобие СПИДа и пришельцах с других планет, имеющих другую антропологическую структуру. Недавно в одном из интервью президента России, который, кстати заметить, первым среди политических деятелей зафиксировал международный терроризм как глобальную опасность, прозвучала мысль, что международный терроризм руководствуется идеей возрождения Халифата. Очень похоже на правду. Идея Халифата, всемирной миссии ислама бьется в душе каждого мусульманина. Хочу напомнить такой символический эпизод из Новейшей истории. В разгар перестройки имам Хомейни прислал письмо М. С. Горбачеву. В нем говорилось, что будущее России, которая в связи с крахом марксистского социализма стоит перед новым выбором, может быть связано с исламом. Хомейни предлагал Горбачеву повести страну в сторону исламской цивилизации. Он был искренен, он верил в это. Вполне можно предположить, что есть много, даже очень много людей, которые верят в это. Что же, идея мусульманского возрождения в форме единого государства сама по себе не содержит ничего преступного, как и прочие универсалистские идеи, например коммунистического интернационала, панславизма, христианского всеединства, даже европейского объединения. Ее можно считать утопичной, консервативной, архаичной, какой угодно, но не криминальной. И она может стать организующей и вдохновляющей основой масштабной деятельности. Косвенным подтверждением этого может быть портрет современного террориста, составленный американским специа-

листом Марком Сейджменом из Университета Пенсильвании* на основе изучения более 500 биографий людей, включенных в террористические сети. Оказалось, что он очень похож на наших отечественных террористов конца XIX века: образованный, космополитично настроенный, романтический борец за справедливость и правду, притом психически вполне здоровый.

Получается: международный терроризм связан с процессами глобализации. Он действительно является международным в том смысле, что вписан в бурный процесс перестройки международных отношений. Терроризм поднялся на транснациональный уровень вместе с (за) политикой, экономикой, финансами, информационными потоками. Давайте возьмем сопряжение таких фактов: происходит чудовищный теракт 11 сентября, и через короткое время в несколько месяцев войска США свергают режим талибов в Афганистане и оказываются в республиках Средней Азии. Кто скажет: где здесь причина и где следствие? Или другое наблюдение: как только случается какой-нибудь теракт или даже намек на него, СМИ, прежде всего телевидение, мгновенно возбуждаются, будто настал их звездный час. Разве здесь нет взаимной подпитки?

Президент США, объявивший войну международному терроризму, сформулировал и ее идеологию. Он рассматривает ее в контексте великой миссии Запада во главе с США по распространению демократических ценностей во всем мире. Он говорит о том, что идет борьба добра со злом, и кто не с нами, тот против нас, говорит от имени истории, права народов на жизнь и счастливое будущее. Все эти прекраснодушные вещи, с которыми невозможно спорить, но которые сами по себе мало о чем говорят и могут быть чем угодно — и высокой мотивацией поведения, и искренним заблуждением, и циничной демагогией, все эти обоснования и оправдания беспощадной войны с международным терроризмом содержатся в речах Буша. Он даже апеллирует к Богу, полагая, что Бог в этой борьбе не нейтрален.

* См. об этом: Политический журнал. 2004. 2 авг.; 2005. 14 февр.

В. А. ЛЕКТОРСКИЙ*: — Бен Ладен тоже апеллирует к Богу.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Вот именно. И та, и другая стороны действуют именем Бога и морали. И это тот самый случай, когда слова нельзя принимать за чистую монету. Вообще надо сказать, апелляции к божественным инстанциям и действия от их имени больше препятствуют, чем способствуют решению конфликтов, они закрывают возможность их взаимосогласованного преодоления. Добро, история, Бог — все эти высокие вещи понадобились американскому президенту для того, чтобы развязать себе руки и обозначить в качестве мишени 60 или более стран.

В. А. ЛЕКТОРСКИЙ: — Что, есть такая цифра?

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Да. Это сказал Дж. Буш. 60 и более стран, которые связаны с международным терроризмом, прикрывают его, поддерживают, финансируют и так далее, и в отношении которых США считает себя вправе действовать по законам военного времени. А недавно газеты сообщили о плане Пентагона по тайному использованию своих спецподразделений за рубежом. Тем самым международный терроризм рассматривается как сила, противостоящая Западу во главе с США (западной цивилизации) по всему земному шару. В таком случае он выглядит как реакция, неадекватная, дикая, злобная, но тем не менее реакция на глобализацию, которая происходит в форме доминирования, господства над миром стран так называемого золотого миллиарда. И то, что на одном полюсе осознается как защита ценностей западной цивилизации, на другом полюсе интерпретируется как борьба против новых крестоносцев. Трудно не заметить своеобразную симметрию в идеологии и методах между международным терроризмом и силами, которые с ним борются.

Международный терроризм можно рассматривать как некий рефлекс, выброс отчаяния и бессильной злобы в ответ на

* Владислав Александрович Лекторский, академик РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии».

методически нарастающее и бесцеремонное господство Запада над всем миром. Поэтому в духовном и политическом плане борьба с ним совпадает с вопросом об альтернативных сценариях глобализации. Ясно, что культуры, народы, государства подошли к такой стадии взаимодействия, когда отношения между ними приобретают качественно новый характер и многократно разделенное человечество ищет новые формы синтеза. Как сделать так, и можно ли сделать так, чтобы это происходило во благо всех культур, народов и государств или, по крайней мере, без существенных, очевидных потерь для них? Этот поставленный реальной историей вопрос является вызовом для общественной науки, включая философию и даже для философии в первую очередь. Народы хотят знать, куда ведет, во имя чего осуществляется глобализация, какую человеческую, духовную перспективу она обещает и, самое главное, всем ли найдется достойное место в новом глобализированном мире, на каком языке в нем будут разговаривать, каким богам там будут молиться. По мнению американского исследователя терроризма, на которого я уже ссылался, чтобы выиграть войну с террористами, надо поменять их позитивный идеал, нужно отыграть доверие, которого Запад лишился. Очень точное замечание.

Переходя ко второму вопросу, следует сказать: хотя терроризм со всех точек зрения находится в фокусе акцентированного общественного интереса, тем не менее нет строгого ответа на вопрос, что это такое. Нет определения терроризма — даже не теоретического определения, по поводу которого можно спорить сколько угодно, а хотя бы рабочего, позволяющего идентифицировать само явление и сказать: это — терроризм, а это — нет. Я думаю, его и нельзя найти на том пути, на котором ищут. В подходе к данному вопросу вопиющим образом обнаруживается то, что в этико-политологической лексике получило название двойных стандартов. Речь идет о том, чтобы найти такое определение терроризма, когда, скажем, атака 11 сентября 2001 года под него подходит, а бомбардировки Белграда нет, действия палестинских партизан подходят, а действия правительства Израиля нет, захват заложников боевиками в Чечне подходит, а захват

родственников этих боевиков правоохрнительными структурами нет.

У Л. Д. Троцкого есть статья «Их мораль и наша». Она написана в ответ на распространенную тогда в западной прессе точку зрения, что в ходе сталинских репрессий 1930-х годов практикуются те же методы захвата заложников, какие практиковал Троцкий в ходе Гражданской войны. Позиция Троцкого заключалась в том, что эти действия при всей их внешней схожести нельзя отождествлять, ибо у них были разные цели. Насилие рабовладельца, направленное на то, чтобы держать раба в узде, и насилие раба в борьбе за свое освобождение — разные насилия. Средства, считал он, нельзя брать в отрыве от цели: есть цели, которые оправдывают действия типа захвата невинных заложников, а есть цели, которые не оправдывают этого, ибо они столь же недостойны, как и эти средства. Я не буду сейчас разворачивать всю аргументацию против этого и в наши дни широко распространенного взгляда: такая аргументация, кстати заметить, связана не только с критикой формулы «цель оправдывает средства», но и с обоснованием того, что Троцкий в своих рассуждениях, как показал Дж. Дьюи в специально написанной по этому поводу статье, отступает даже от нее. Здесь важно зафиксировать самую логику рассуждения, которая применяется и в случае терроризма, хотя и не с такой открытостью и честностью, с какой это сделал Троцкий. Она состоит в следующем: когда нас убивают, это плохо; когда мы убиваем, это хорошо. Если мы будем считать, что какие-то формы насилия морально оправданы, справедливы, то мы не сможем выделить какую-то одну из них как совершенно недопустимую.

Сказать, что такое терроризм, и, самое главное, выработать адекватное, совершенно непримиримое отношение к нему мы сможем только в рамках общего негативного отношения к насилию. Насилие есть зло. Всегда есть зло. Его нельзя считать этически нейтральным средством, которое может быть употреблено иногда во благо, а иногда во зло. Терроризм, особенно международный терроризм, представляет собой самую кричащую форму насилия, обнажающую его абсолютно деструктивную

сущность, которая в других случаях оказывается спрятанной, прикрытой.

В. А. ЛЕКТОРСКИЙ: — Я во многом согласен с этим пафосом. Но вот конкретный факт террористического действия, вооруженного захвата. Мы разве не должны давать отпор, применять насилие?

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Надо, мне кажется, различать два вопроса. Один — как относиться к насилию, когда оно уже состоялось. Здесь уже все определяется практической целесообразностью. Вплоть до ответного насилия, без которого, к сожалению, часто нельзя обойтись. И совсем другой вопрос уже чисто философского плана — возможен ли, и если да, то как возможен мир, в котором бы не было насилия? Отвечая на него, мы говорим, что насилие нельзя преодолеть насилием. Здесь есть только один путь — отказ от насилия, путь ненасилия. И чтобы двигаться по нему, нам надо понять, что насилие есть нечто противоположное морали, гуманизму.

В. А. ЛЕКТОРСКИЙ: — Тогда я вопрос поставлю так. Война может быть справедливой? Или она всегда несправедлива?

С. А. ЭФИРОВ*: — Гражданская война всегда несправедлива.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — А я думаю, и в этом случае требуются более конкретные формулировки. Когда Сократа спрашивали, что лучше: испытать несправедливость или совершить несправедливость, он отмел такую постановку вопроса, сказав: и то, и другое — плохо. Бывают сравнения, когда следует говорить не о том, что лучше, а о том, что хуже. Сократ в той беседе пришел к выводу, что хуже совершить несправедливость, чем испытать ее. Так и в случае с войной. Можно согласиться, что гражданская война, рассмотренная по критерию насилия (жестокости, озлобленности), хуже, чем война между государствами. Но это вовсе

* Светозар Александрович Эфиров, доктор философских наук.

не означает, будто вторая может быть справедливой. Война бывает вынужденной. Человеку случается идти по грязи. Но он все равно идет по грязи. И мы не скажем, что идти по грязи — это хорошо.

Р. Г. АПРЕСЯН*: — Относительно того, что определения терроризма нет, то я бы с этим не согласился. Нет окончательных, единственных, универсальных определений, но вот по крайней мере четыре определения, с которыми можно работать, спорить по ним можно, все-таки есть. А если вы говорите, что терроризм надо связать с насилием, тогда скажите: «Терроризм — это...?»

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Определений, я думаю, побольше, чем четыре.

— 578 определений терроризма. (*реплика из зала*)

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Сколько?

— 578. (*реплика из зала*)

Р. Г. АПРЕСЯН: — Определений может быть сколько угодно. Но есть три-четыре фактора, которые являются решающими.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — 578 — это, как сейчас говорят, круто. Дело не в количестве. В нашем случае больше одного определения — уже недопустимо много. Три-четыре определения хороши для теоретических споров. А здесь речь идет об определении, за которым следуют действия, и действия очень жесткие, об определении, которое могло бы войти в правовые документы. Есть много международных документов, в том числе по линии ООН, направленных на борьбу с терроризмом в разных видах, но в них четко не говорится, кого считать террористом. В моем понимании терроризм — самая крайняя вопиющая форма насилия, поскольку насилие этически никак не может быть оправ-

* Рубен Грантович Апресян, доктор философских наук.

дано, тем более не может быть оправдан терроризм. При таком подходе в качестве уточняющего признака можно брать невинные жертвы, не боясь подвести под понятие терроризма действия военных, когда их бомбы попадают в школы или свадебные церемонии.

Р. Г. АПРЕСЯН: — Когда Вы говорите «можно оправдать, нельзя оправдать» — это уже не определение, а отношение к терроризму.

Б. И. ПРУЖИНИН*: — Можно я тот же вопрос по-другому поставлю, чтобы ответил Абдусалам Абдулкеримович. Можно ли сказать, что терроризм от иных форм насилия, давно известных, — войны и прочего, отличает еще больший дефект нравственного сознания? То есть это предельное, и этим он специфичен.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Я бы мог с этим согласиться. В заключение мне хотелось бы сказать, что в связи с терроризмом, в особенности в связи с международным терроризмом, который по степени радикальности выделяется даже среди других форм терроризма, приближаясь к тому, что именуется абсолютным злом, встает ряд вопросов, тем, требующих философского исследования. Назову только две из них.

Один вопрос — это вопрос вины. Гегель говорил, что невинного страдания не бывает. Люди действительно связаны между собой не только в добре, но и во зле. Террористы исходят (по факту, а часто и по сознательно формулируемому самооправданию) из мысли о коллективной вине. Считается, что мы как граждане России со-ответственны за действия своего правительства, например войну в Чечне. Американцы со-ответственны за политику США. Ведь действительно существует коллективная вина. У человечества есть опыт исторического переживания и философского осмысления этого феномена — я имею в виду духовное переосмысление немцами, в том числе простыми немцами (теми, кто, по выражению Ясперса, выглядывал в окно, прячась за

* Борис Исаевич Пружинин, доктор философских наук.

занавеску), своего отношения к нацизму, своей роли, косвенной причастности к нему. Где пределы коллективной вины, как она связана с индивидуальной виной — в нашей философии и этике нет ответов и даже развернутых размышлений на эту тему.

Другой вопрос — о так называемом радикальном зле человеческой природы, точнее говоря, о тех конкретных формах в виде нравов и душевных состояний, в которых это радикальное зло может закрепиться, материализоваться. Аристотель, говоря о негативном ряде душевных качеств, наряду с невоздержанностью и порочностью выделял еще зверство. В качестве одного из примеров зверства он приводил рассказ о Фалареде, который жарил своих врагов в полом медном быке. Среди причин же зверства наряду с антропологическими дефектами он называл социокультурные деструкции. Надо, мне кажется, особо тематизировать эти встречающиеся среди людей звероподобные состояния, которые находятся за пределами порочности, — они больше и хуже, чем порочность. Извините, что не был краток.

С. А. ЭФИРОВ: — Можно вопрос? Вы сказали, что террористов надо уничтожать, а оправдывать нельзя. Так вот простой пример, который, кстати сказать, связан с проблемой насилия. Шахидка надевает на себя пояс шахида, а у нее между тем муж исчез, или вернули его изуродованный труп, или младенца вернули изуродованного. Так вот простить ее нельзя, а вот насчет понимания — стоит подумать. Что же, просто уничтожить эту женщину и сказать при этом — она террористка и никаких рассуждений? Мы говорим о детях, жертвах террористов. А наши, эти самые воины и коллаборационисты всякие, они ведь в десятки раз больше детей уничтожили. Так почему у нас двойной стандарт? Почему нам вроде можно, а им нельзя? Они должны вести боевые действия в идеальных формах, а мы можем как угодно. Трудно согласиться с вашим тезисом, что понять — значит простить.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Конечно же, исследовать, стараться понять надо. Тут и спорить не о чем. Только делать это надо так,

чтобы понимание не стало оправданием. У женщин-шахидок каждый раз находятся свои причины, чтобы делать то, что они делают. Какими бы, однако, эти причины ни были, даже если ей пришлось пройти через все невообразимые ужасы, о которых вы упоминали, оправдать ее действия нельзя. Что касается террористических действий со стороны федеральных сил, типа тех, которые совершил Буданов, то ведь весь смысл моего выступления заключается в том, чтобы не применять двойных стандартов, не проводить различия между «их» зверствами и «нашими» зверствами.

VI. ЖИЗНЬ В ПРОФЕССИИ

«Я — ПРОФЕССОР ПО КАФЕДРЕ ЭТИКИ»*

И. П. ФАН: — *Как случилось, что именно проблемы этики стали предметом Ваших научных интересов?*

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Стараясь быть честным, я не могу дать ни Вам, ни себе ясный ответ на вопрос о том, как и почему моя жизнь, в том числе и мои научные интересы, сложились так, как они сложились.

Может быть, в силу мечтательности натуры, может быть, в силу общего идеологического пафоса победной послевоенной эпохи мои первые сознательные устремления были романтического свойства. Это была коммунистическая романтика всеобщего братства, героического служения народу. Она питалась произведениями Горького, Маяковского, Островского, Симонова. Образы Рахметова, Павки Корчагина, молодогвардейцев, А. Мересьева воспринимались очень лично и безусловно. Особо в этом ряду стоит «Овод» Э. Войнич. Позже — «Отверженные» В. Гюго. Я вырос в мусульманской среде, но воспитание

* Беседа с И. П. Фан. Опубликовано: Дискурс-Пи: науч.-практ. альм. М., 2004. Вып. 4. С. 108–114.

получил исключительно советское. Сейчас говорят о коммунистическом идеологическом зомбировании населения в те годы. Не уверен, что это правильный термин. Но правда в моем случае состояла в том, что я естественным образом воспринимал эту идеологию как собственную, поскольку она окутывала меня со всех сторон и ни о какой другой я просто не знал. Следует назвать еще одну причину: эта идеология так полно и гармонично расширяла детское и юношеское сознание, что просто нельзя было представить, чтобы что-нибудь могло быть лучше.

Что бы ни говорили о советско-коммунистической романтике, она по крайней мере не была отупляющей. Более того: она не оказывала ослепляющего воздействия в том, что касается самой действительности. Совсем наоборот. Я видел, что жизнь вокруг, в том числе в ее официальных формах, не соответствует идеалу. Это, с одной стороны, настраивало на критическое отношение, я бы сказал: деятельно-критическое отношение к тому, что делается. А с другой стороны, наталкивало на более серьезные раздумья. Так я стал читать доступную мне марксистскую теоретическую литературу, начиная с «Краткой истории ВКП(б)» и других работ такого типа.

На меня сильное впечатление произвела мысль о том, что все в мире развивается благодаря противоречиям, о чем я впервые прочитал в брошюре, выпущенной Обществом по распространению научных и политических знаний. Я задумался: «А каково противоречие, которое движет человеком? Не есть ли это противоречие между его сердцем и умом?» Если человеку органично, что желания его сердца превышают возможности его ума, то отчего это происходит и насколько сильным может и должно быть расхождение, чтобы оно оказалось продуктивным, возвышало, развивало человека, а не парализовало его волю, не разрушило его? Так определилось мое желание пойти учиться на философский факультет, каковых тогда было два — в Московском университете и в Ленинградском. Москва была ближе к дому, и она — столица.

Поступив на факультет, я почти забыл об интересовавшем меня вопросе и окупился в изучение философии, которая

оказалась совершенно иной, чем это изображалось в популярных брошюрах. Она представляла собой особый, очень странный мир. Так, на первой же лекции доцент (позже известный профессор) В. В. Соколов рассказывал об апейроне Анаксимандра. Когда я учился, большое внимание уделялось естественнонаучной подготовке философов (так, мы, например, сдавали три экзамена по физике). Кафедры этики не было вообще, она была учреждена к моменту окончания мною университета. Тут я вспомнил о том, что первоначально привлекло меня в философию и что до того момента не нашло адекватного выхода в целенаправленной работе. Во всяком случае я понял, что именно эта кафедра есть как раз то, что мне нужно. Получив возможность учиться в аспирантуре, я выбрал именно ее. Тут у меня не было сомнений. Начав заниматься этикой, я, что называется, ушел в нее с головой. Наверное, каждый человек любит дело, которое он делает, подобно тому, как каждый человек любит своих родителей, малую Родину. Во всяком случае я никогда не сожалел о том, что связал судьбу с философией, а внутри философии — с этикой.

И. П. ФАН: — Расскажите, пожалуйста, о наиболее интересных событиях или встречах в Вашей жизни в последнее время.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Видите ли, я — профессор по кафедре этики, и, как говорится, тем и интересен. В этом смысле самые интересные и, надеюсь, достойные публичного внимания события в моей жизни за последнее время — это пришедшая мне в голову идея об особой роли сослагательного наклонения и негативных поступков в морали. В предварительном варианте я ее изложил в статьях, опубликованных в «Вопросах философии» (2001. № 5; 2003. № 3), и надеюсь развернуто изложить в книге, над которой работаю.

И. П. ФАН: — Известно, что Вы первым в советской философии обратились к золотому правилу нравственности. Познакомьте читателей с этим правилом.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Немного истории — как я к нему обратился. Кафедра этики была создана как единая вместе с кафедрой эстетики и первые 10 лет она (под руководством профессора М. В. Овсянникова), функционировала как кафедра эстетики. В этической своей части она оставалась номинальной — до такой степени, что два преподававших этику доцента и мы, несколько аспирантов, вскоре были переведены на кафедру исторического материализма. В 1969 году кафедра этики выделилась в самостоятельную. Я получил приглашение на нее в качестве доцента (до этого я пять лет преподавал диалектический и исторический материализм на факультете журналистики МГУ) и осенью 1970 года поехал на 10-месячную научную стажировку в Берлинский университет им. Гумбольдта. Приехав в Берлин, я обнаружил, что в области этики в ГДР сделано не так много. Я нашел всего несколько стоящих книг. Но, работая в каталоге, я обнаружил ряд работ о золотом правиле нравственности, о котором, если я вообще могу доверять своей памяти, до этого ничего не знал. Тогда, чтобы не терять впустую время, я поставил перед собой две задачи: а) овладеть как можно лучше немецким языком, для чего разработал специальную программу, в частности включив в нее совсем не обязательный для меня специальный сертифицированный экзамен (замечу кстати, что мнение, будто одного пребывания в стране достаточно для овладения языком, является ошибочным, — я знал русских коллег, которые жили в ГДР по 3–4 года и совершенно не знали немецкого языка); б) овладеть темой золотого правила нравственности (западная научная литература в библиотеках ГДР была представлена полно, до спецхранов там не додумались). Оба пункта были выполнены.

По возвращении в Москву я написал статью «Золотое правило нравственности» и предложил ее для публикации в журнал «Вестник Московского университета» (серия «Философия»). Редколлегия засомневалась, усмотрев в статье, как было сказано, «пропаганду евангельского учения». Об этом мне в полном смущении сообщил мой заведующий кафедрой С. Ф. Анисимов. Ситуация была нелегкая: не мог же университетский журнал

отказать в публикации своему доценту. Ведь это означало выражение ему профессионального недоверия. А так далеко относительно меня заходить руководство журнала (оно же и руководство факультета) не собиралось. Мне в мягкой форме предложили дать какую-нибудь другую статью. На это я не согласился. «А как Вы сами относитесь к статье?» — спросил я Анисимова, которого высоко ценил как специалиста и уважал как человека. «Я считаю ее хорошей, поддерживаю, но они не понимают», — ответил он. «Раз не понимают, им надо объяснять, их надо просто учить», — сказал я. — Скажите им, что золотое правило нравственности появилось до Евангелий, что его мы находим и в нехристианских культурах».

Кроме того, я предложил пойти на хитрость, которая однажды меня уже выручала. Когда я публиковал свою первую статью «Происхождение нравственности» в журнале «Философские науки», которую поддержал и продвигал член редколлегии профессор А. Г. Харчев, то мне пришлось ее многократно переделывать по замечаниям рецензентов и членов редколлегии. Но и после всего статья уже в верстке вызвала возмущение главного редактора М. Т. Иовчука тем, что в ней говорилось о равенстве в первобытном стаде и тем самым якобы дискредитировалась или, по крайней мере, бросалась тень на идею равенства, которая для коммунистической идеологии являлась программной. Он потребовал снять статью. Благоволившие ко мне работники журнала сказали ему, что типография за переверстку номера сделает большой денежный начет и журнал окажется в трудном финансовом положении. Тогда кто-то (может быть, даже сам Иовчук) предложил в тех случаях, когда речь идет о первобытном стаде, слово «равенство» взять в кавычки. Вспомнив эту историю, я предложил заключить слова «золотое правило» в кавычки. Так, с кавычками статья и вышла, хотя в данном случае было совершенно непонятно, что они означают: что это не правило, или что оно не золотое; или что это собственное имя.

И. П. ФАН: — Вам тоже приходилось преодолевать препоны идеологической цензуры?

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Я бы не стал так обозначать трудности, о которых я говорил. Я просто бесхитростно рассказывал историю своей статьи. Это небезынтересно, так как то была, насколько я знаю, первая русскоязычная статья о золотом правиле нравственности. И я скажу: для первой статьи, открывавшей такую важную тему, она прошла даже легко. А последующая судьба ее и вовсе оказалась счастливой. Статья была замечена и, я бы сказал, подхвачена. Золотое правило в этической литературе тех лет во многом стало отправной точкой для осмысления нравственности в ее институциональной специфике и общечеловеческой перспективе.

Что касается «идеологического гнета», то это большой и самостоятельный вопрос. Он не является таким однозначным, каким его стараются изобразить либеральствующие пошляки. Одно время у нас стало модным (и мода эта, кажется, не прошла) говорить о страданиях и преследованиях в условиях «коммунистического тоталитаризма». Я лично к числу таких страдальцев и преследовавшихся не принадлежу. И к социалистической идеологии отношусь скорее положительно, чем отрицательно. Более того: мой личный опыт можно считать аргументом в пользу советского жизнеустройства, включая и присущую ему идеологическую дисциплину. Возьмите такой факт: я родился в многодетной семье сельского учителя, окончил школу в маленьком дагестанском городке, жил в интернате и приехал поступать в Московский государственный университет, первый вуз страны, — приехал без лишнего гроша в кармане, не имея абсолютно никаких зацепок в Москве, ни одного знакомого. И поступил. Как вы думаете: сейчас такое было бы возможно в качестве нормы, а не святочного рассказа?! Вернемся, однако, к золотому правилу.

И. П. ФАН: — *Да, надо вернуться. Ведь о самом правиле Вы ничего еще не сказали.*

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Наиболее развернутая и адекватная формулировка золотого правила нравственности действительно

является евангельской: «Итак, во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. VII: 12). Но известно оно значительно, лет на 500–600, раньше. Его мы находим у Конфуция, Будды, у двух из семи греческих мудрецов — Фалеса и Питтака, у Хилела, позже у Мухаммеда. Золотое правило — оно стало так называться значительно позже, в европейское Новое время, — входит в совокупность тех представлений, которые обозначили духовную революцию так называемого «осевого времени» и заложили гуманистические основы современных культур. Во многих источниках (из приведенных выше), в том числе в Евангелии от Матфея, оно формулируется как итоговое правило, которое в лапидарной форме суммирует всю нравственную мудрость.

Ницше считал, что мораль за всю историю прошла три больших этапа. На первом ценность поступка связывалась исключительно с его последствиями. На втором этапе поступок стали оценивать по его причинам, то есть намерениям. Третий этап Ницше связывал со сверхчеловеческой идеей (но сейчас речь не об этом). Золотое правило знаменовало переход ко второму из обозначаемых этапов, зафиксировало субъективное углубление и личностную выраженность нравственности. В этом качестве оно противостояло талиону с его формулой «Око за око, зуб за зуб, жизнь за жизнь».

К сожалению, часто золотое правило воспринимается как простая житейская мудрость типа «Не рой другому яму — сам в нее попадешь», мудрость уровня пословиц: «Чего в другом не любишь — того сам не делай». Иногда оно низводится до уровня затасканной монеты, которую можно потерять, подать нищему, украсть, заплатить за кусок хлеба и тому подобное, но за которой тот, кто владеет ею, не видит великой освободительной роли денег как всеобщего эквивалента, посредующего обмен деятельностью между людьми. Золотое правило можно считать элементарной мудростью, но только в том понимании элементарности, которую имели в виду первые философы, выделявшие один или несколько элементов в качестве начал, или кирпичиков, космоса. Оно элементарно в смысле основы, а не в смысле грошовости.

Мы не можем в этой беседе рассмотреть золотое правило во всей глубине и всесторонности. Подчеркну лишь один момент, который в своей рельефности открылся мне в последнее время. Если Вы вчитаетесь в формулировку золотого правила чуть более внимательно, то обнаружите там два наклонения — сослагательное и повелительное. Сослагательное: «Во всем как хотите...», то есть как хотели бы. Повелительное: «Поступайте и вы...» Эти два наклонения выражают две модальности, которые существенны для морального решения (выбора поведения). Самое главное — они выражают ту конкретную связанность этих модальностей поведения, которые специфичны именно для морали (нравственности).

В сослагательной модальности определяется нравственное качество предстоящих поступков. Это можно сделать, поскольку речь идет о предстоящих (будущих) поступках, только мысленно. Для этого выясняется, мог ли этот поступок состояться в некоем идеальном мире — мире, который бы действующий индивид сам учредил, будь он тем, кому дано учреждать его. Иначе: желал бы он, будь на то его воля, жить в мире, в котором имеют место такие поступки. Именно этот смысл заложен в сослагательной части золотого правила: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди».

Взвешивание предстоящих поступков на идеальных весах нравственности нужно для того, чтобы знать, как поступать, чтобы отсечь, отбросить те поступки, которые не выдержат такой проверки. Такая обязательность, категоричность именно нравственных поступков задается повелительной модальностью: «Поступайте и вы».

Еще на две вещи следует обратить особое внимание. Во-первых, заложенный в золотом правиле механизм нравственной экспертизы касается всех поступков и по отношению ко всем людям. Сказано, что так надо поступать во всем и всегда, когда мы хотим поступать как люди. Во-вторых, золотое правило нужно не для того, чтобы определить, какие требования мы должны предъявлять другим, а для того, чтобы установить, как вести себя нам самим. Его своеобразие состоит именно в этой

разнонаправленности модальностей поведения: сослагательной — на поступки других и повелительной — на собственные поступки действующих индивидов. Относительно других мы можем только хотеть, чтобы они вели себя так, а не иначе. Себе же мы можем твердо приписать тот способ действия, который находим нравственным. Это не значит, что мы не можем предъявлять другим или даже предписывать определенные моральные требования. Можем, но только в очень специфической форме — форме собственных поступков. Во всяком случае об этой, и только об этой форме деятельного участия в совокупной общественной жизни и тем самым морального влияния на других говорит золотое правило нравственности.

И. П. ФАН: — В статье «Этика» в Новой философской энциклопедии Вы писали о конфликте или кризисе ценностей, о ситуации двусмысленности притязаний. Относится ли данное суждение к состоянию морали в современной России?

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Двусмысленность притязаний — термин, навеянный Кантом. Кант имеет в виду конфликт долга и склонностей и говорит об этом в конце первого раздела «Основположения к метафизике нравов», обосновывая переход от популярной нравственной философии (повседневного разума) к практической философии. Более адекватно эту мысль выражает Гегель (в «Лекциях по истории философии»): источник не только этики, но и философии в целом он видит в разладе между внутренним стремлением и внешней действительностью, в разложении нравственной жизни. Именно в такие эпохи, считает Гегель, дух ищет прибежища в мысли. Здесь речь идет о социокультурных основаниях философии и этики, выраженных в самом общем виде. Данное соображение нужно всегда иметь в виду как некий методологический принцип, но оно само по себе не объясняет ни одной конкретной философско-духовной ситуации, в том числе и нашей современной.

Что касается характера связи философии и действительности в настоящее время в мире в целом и в России в особенности,

то надо иметь в виду один принципиально новый момент. Если брать все предшествующие эпохи, то конфликт ценностей разрешался в философии таким образом, что философия уводила людей из запутавшегося в противоречиях, не устраивавшего их действительного мира в царство мысли. Она предлагала некую духовную программу, которая намечала выход и давала людям перспективу. В любом случае философия критиковала действительность с точки зрения принципа, идеала. Своеобразие современной духовной ситуации состоит в том, что все перевернулось. Сомнению подвергается не дурная действительность, а идеалы, принципы. Под вопрос ставится сама философия. Говоря языком Гегеля, дух не ищет пристанища в мысли. А что иное означает так называемое постмодернистское разрушение философии, отрицание языка Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля?! Я понимаю это таким образом, что те, кто готов отказаться от философии, снимают с повестки дня вопрос о смысле, идеально-возвышающих целях, полагаясь на технологические решения, всесилие прагматизма. Как бы они не ошиблись!

А может быть, все проще: современный западный мир, к которому привязаны и мы, еще удачлив на раз избранном пути, еще не запутался в своих проблемах настолько, чтобы обращаться к помощи философии. Пока обходятся политтехнологами, психиатрами, юристами и менеджерами, к философам никто обращаться не будет.

И. П. ФАН: — Скажите, пожалуйста, этические проблемы, стоящие перед сегодняшней Россией, имеют какие-то принципиальные отличия от соответствующих проблем стран Запада или Востока? Назовите наиболее острые и актуальные проблемы.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Я не уверен, есть ли общие моральные проблемы отдельно у Востока (какого Востока?), Запада (какого Запада?) или даже России. А если есть, то отличаются ли они друг от друга? К примеру, если существует некая общая моральная проблема у Востока, охватывающего много культур,

миллиарды людей, сотни стран, то наверняка она будет значима и для Запада, и тем более для России, которая сама часто является Востоком. Взять, например, такую особенность современной нравственной жизни в нашей стране, как вседозволенность, которая касается не только фактического поведения, что в той или иной форме было всегда, а поднята на нормативный уровень. Одно из несомненных проявлений такой вседозволенности — ксенофобия; факты дискриминации людей по национальному признаку были всегда, даже в советское время, но такого, чтобы ксенофобию возвели в принцип, доходя до открытой пропаганды фашистских установок, — это что-то новое. Спрашивается: принципиальная вседозволенность — сугубо российская проблема? Вряд ли. Если взять то, что Х. Арндт по итогам своих наблюдений над процессом Эйхмана назвала банальностью зла (типичный пример в наши дни — будничность заказных убийств), — разве это не всеобщая проблема? Разве мы не сталкиваемся с той же банальностью зла, когда американские солдаты идут на войну с максимумом комфорта, чуть ли не с фитнес-клубами, или когда террористы взрывают автобусы с детьми едва ли не так же буднично, как один мой сокурсник ездил зайцем.

Выделенные Вами культурно-цивилизационные континенты — Запад, Восток, Россия — отличаются между собой не столько разделяющими их моральными проблемами, сколько формами (механизмами) моральной жизни. В связи с этим я могу высказать одно соображение, предварив его рядом оговорок. Во-первых, речь может идти о самых общих характеристиках, которые касаются некой преимущественной доминанты моральной культуры. Во-вторых, сами общие характеристики больших культур фиксируются как различия только при их сравнении друг с другом. В-третьих, то, что я собираюсь сказать, основано на личном опыте, поскольку я, будучи россиянином, приобщен и к Востоку (вырос в мусульманской среде), и к Западу (два года жил в Берлине и год в Праге).

Моя мысль состоит в следующем. Моральные культуры Востока, Запада и России не отличаются друг от друга на уровне общих принципов (типа требования «не убий» или того же золото-

го правила) и на уровне непосредственных мотивов поведения (люди в своих стремлениях к собственной выгоде, как и в желании примирить их с чувствами благожелательности и справедливости, везде одинаковы). Они отличаются между собой (оговорюсь еще раз: в той мере, в какой отличаются) средним звеном, характером связи между общими принципами и конкретными поступками.

На Востоке это среднее звено имеет форму клишированных схем поведения в типовых отношениях между индивидами, недопустимого в отношениях старшего и младшего, отца и сына, учителя и ученика, мужа и жены, соплеменников и так далее, как следует приветствовать, выражать траурное соболезнование, устраивать свадьбу детей и т. д. На Востоке общественные нравы максимально упорядочены в их особенных проявлениях.

На Западе основным механизмом, переводящим общие моральные принципы в конкретные действия, является рационально аргументированная целесообразность. Сошлюсь на такой пример. У моего немецкого друга умерла мама в рождественские дни, которые в Германии, как и во многих других западных странах, имеют особый статус и являются временем узкосемейного сосредоточения. И если бы он стал хоронить ее в эти дни, то, с одной стороны, родственники не смогли бы приехать проститься с умершей, а с другой стороны, он поставил бы их в стрессовую ситуацию, когда они должны выбирать между вещами, между которыми им не хотелось бы выбирать. Мой друг перенес захоронение умершей более чем на месяц, дав возможность родственникам (а также и себе) без излишнего напряжения отпраздновать Рождество и так спланировать свое время, чтобы те из них, кто собирается проститься с ней, могли это сделать. Согласитесь: все это очень рационалистично.

Рационалистичность западных нравов выражается в том, что они во многом предстают как кодифицированная, юридически оформленная практика (в отличие от восточных нравов, имеющих форму обычая). Особенность российской моральной культуры состоит в том, что она индивидуализирована. Здесь нет устоявшихся механизмов опосредования, и моральные решения

каждый раз принимаются заново — один и тот же человек может в одном случае, например, заступиться за коллегу, а в другом — сделать нечто противоположное. Точно так же здесь нет каких-то нравственно санкционированных итоговых решений. К примеру, что должен сделать муж, которому изменила жена? Можно предложить несколько разных реально практикуемых вариантов поведения мужа в такой ситуации, которые считаются нравственно приемлемыми.

Я бы сказал так: если восточные нравы клишированы, западные нравы рационализированы, то российские нравы эстетизированы, имея в виду не особую их внешнюю красоту, а стремление для каждого случая найти свою собственную меру. Могу проиллюстрировать это различие на одном маленьком примере. Когда гость приходит в дом, например, в городскую квартиру, то в Берлине он обувь не снимает, в Махачкале снимает. А в Москве? В Москве нет стандартного решения даже для такой стандартной ситуации: в одной квартире снимают обувь, в другой — нет; одни снимают, другие — нет; одни и те же лица иногда снимают, иногда — нет; в одной и той же квартире иногда снимают, иногда — нет, словом, решения каждый раз принимаются заново и применительно к каждой отдельной ситуации.

И. П. ФАН: — *А что лучше?*

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Ничего. Для одних лучше одно, для других — другое, для третьих — третье. Во всяком случае одно несомненно: русско-российский индивидуализированный, творческий, вольный способ организации общественных нравов является не менее жизнеспособным, чем иные способы. А в чем-то он даже более привлекателен. Не заключена ли в этом, в частности, одна из причин того, что русские славут в мире людьми непредсказуемыми, а их душа — загадочной?

И. П. ФАН: — *Абдусалам Абдулкеримович, как Вы оцениваете состояние разработки этической проблематики в отечественной науке? Какие направления Вы считаете наиболее*

перспективными? Назовите наиболее интересных философов-этиков.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Дать общую характеристику состояния этики в стране непросто. По каким критериям оценивать и в сравнении с чем? Две вещи можно сказать совершенно определено. Во-первых, уровень и интенсивность этических исследований у нас вполне сопоставимы с уровнем и интенсивностью исследований в других базовых направлениях философии, таких как онтология, теория познания и др. Во-вторых, у нас есть работы мирового уровня. Например, «Понятие морали» О. Г. Дробницкого. Могу еще назвать вышедший в 2003 году коллективный труд «История этических учений», который вообще не имеет аналогов в мире по полноте охвата учений философской этики. И, конечно, энциклопедический словарь «Этика» (2000), которым можно гордиться.

Направления? В последней трети XX века в развитии западной этики произошел качественный сдвиг в сторону прикладных исследований. Речь идет о чем-то более существенном, чем просто расширение прикладной проблематики в рамках этики, — быть может, даже об изменении самого предмета этики, равно как и способа ее существования в культуре. Разумеется, мы не можем остаться в стороне от этих био-эко-бизнес и всяких иных этик. Но вряд ли здесь мы стяжаем себе славу. Все-таки наше заданное всей интеллектуальной традицией амплуа — этическая теория. А нерешенных проблем в этической теории — масса, начиная с конкретизации понятия морали с целью охватить те самые открытые моральные проблемы типа эвтаназии, в ходе деятельного осмысления которых и возникла прикладная этика. Или взять такую исключительно важную и невероятно трудную проблему, как соотношение этики и аксиологии.

Имена? Сейчас в этике работают исследователи по крайней мере четырех или даже пяти поколений. Профессора В. Г. Иванов из Санкт-Петербурга и Ф. А. Селиванов из Тюмени представляют ту замечательную генерацию, которая в начале 1960-х годов положила начало развитию в нашей стране этики

как самостоятельной философской науки и университетской дисциплины. Их учебники по этике были одними из первых и лучших. За ними идет мое поколение, среди представителей которого прежде всего следует назвать прекрасный тандем профессоров В. И. Бакштановского (Тюмень) и Ю. В. Согомонова (Владимир), профессора В. П. Фетисова (Воронеж). Следующее поколение наших учеников, 50-летних. На нем сейчас главным образом отечественная этика и держится. Это первоклассные исследователи и профессора: Р. Г. Апресян (Москва), А. П. Скрипник (Саров); В. К. Шохин (Москва), В. Н. Назаров (Тула), Е. Л. Дубко (Москва), В. О. Лобовиков (Екатеринбург), Е. Д. Мелешко (Тула), О. С. Соина (Новосибирск) и др. Из представителей следующего поколения (условно говоря, 40-летних) можно назвать профессоров А. И. Бродского (Санкт-Петербург), О. С. Пугачева (Пенза). Наконец, есть сравнительно молодые, но уже хорошо зарекомендовавшие себя ученые, например М. Л. Ключова (Тула), А. В. Прокофьев (Тула–Москва). Разумеется, я назвал не всех и заранее извиняюсь перед теми, кого не упомянул. Но уже этот небольшой примерный перечень имен показывает, что наша этика обладает добротным интеллектуально-человеческим потенциалом. Беда (я бы даже сказал: большая беда) состоит в том, что наши этики работают разрозненно, вне систематических контактов между собой, не составляют единого в масштабах России научного сообщества. Нет общих научных конференций, дискуссий, периодических изданий. Это касается, конечно, не только этики. Но и этики тоже. Надо что-то делать.

И. П. ФАН: — Как Вы относитесь к росту влияния Русской православной церкви на политическую и общественную жизнь? Если исходить из того, что роль и заслуга христианства состоит в пробуждении в человеке индивидуальной нравственности, моральной автономии личности, то можно ли говорить о том, что православие справилось с этой задачей? Какова роль религии в становлении нравственного человека?

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Ваш вопрос состоит из трех частей. По существу, это три вопроса. Они являются сложными и, кроме того, требуют особой деликатности. Постараюсь быть кратким и осторожным.

К влиянию Русской православной церкви, как и любой другой церкви, на политическую жизнь отношусь отрицательно, потому что политическая жизнь — не дело церкви. Что касается общественной жизни, то это более сложный вопрос, так как церковь сама является частью (элементом) общественной жизни. В этом вопросе, мне кажется, лучше всего руководствоваться принципом об отделении церкви от государства. И церкви не следовало бы пытаться через окно проникать туда, куда она не может попасть через двери. В частности, в систему государственного образования. Общее правило состоит в том, что церковь не может вмешиваться в общественную жизнь, поскольку последняя опосредована государством, протекает в государственно организованных формах. Словом, церкви должны быть включены в общественную жизнь таким образом, чтобы конфессиональная разделенность людей не мешала их гражданскому единению. Вполне достойный подражания, адекватный существованию демократического государственного устройства пример подала Франция, запретив носить в школе видимые знаки религиозной принадлежности (знаменитое дело о платках). Публичное пространство государства — а школьное образование, несомненно, является частью этого пространства — принадлежит всем, оно не может подлежать приватизации ни в каком виде. Трудная и очень важная (и для общества в целом, и в особенности для самих церквей) задача состоит в том, чтобы церкви нашли себя, свою нишу, свое дело в современном обществе. Церкви, как известно, апеллируют к небесам, но живут по земным законам. И не нужно делать вид, что это не так.

Вы предполагаете (вторая часть вопроса), что «роль и заслуга христианства состоят в пробуждении в человеке индивидуальной нравственности, моральной автономии личности». Моральная автономия личности — исторический процесс (в известном смысле даже незавершенный), детерминированный многими

факторами, какую-то роль здесь играло и христианство, но не думаю, что она была особой. Ведь моральная автономия личности обрела зрелые формы и достигла масштабов, оказывающих решающее влияние на общественные нравы, в Новое время — когда общество начало секуляризоваться, а религия и церковь лишились положения господствующей духовной инстанции. И теоретическое осмысление моральной автономии личности мы находим отнюдь не в религиозно-философских учениях. Христианство, если я правильно понимаю, акцентирует не автономное выражение нравственной жизни, а ее соборное начало и основу. В этом отношении православие вполне точно выражает пафос и суть христианства, может быть даже точнее, чем другие его версии.

Наконец: «Какова в целом роль религии в становлении нравственного человека?» Ну и вопрос! Десяти томов не хватит, чтобы ответить на него. И где тот мудрец, который напишет эти тома?! Прежде всего надо понять, что религия и церковь — не одно и то же, хотя развести эти понятия крайне сложно. Религия имеет тенденцию оформляться в церковь. Всякая церковь ищет своей легитимности в религии и создает свою религию. Что означает религия вне церковной догматики и всей разъясняющей богословской премудрости? Является ли богом бог Спинозы? Является ли религией религия Фейербаха? Является ли религиозной верой вера Толстого? Обычно считается, что религия есть вера в Бога. Но что значит верить в Бога? Когда кто-то говорит: «Я верю в Бога», то он исходит из того, что Бог существует. Но как можно верить в существование того, кто существует? Может быть, в этом случае человек хочет сказать следующее: хотя неизвестно существует Бог или нет, я тем не менее исхожу из предположения, что он существует, то есть я верю в его существование. Но если так, то за религиозной верой скрыто эпистемологическое сомнение. Ответ на вопрос о соотношении религии и нравственности решающим образом зависит от того, что мы понимаем под религией. Я не могу сегодня сказать на эту тему ничего лучше и больше, чем сказал Л. Н. Толстой в статье «Религия и нравственность». Мне кажется, что возможно такое осмысле-

ние данной проблемы, когда верующие типа Торквемады, Кальвина или Распутина не будут считаться верующими, а неверующие типа А. И. Герцена или Николая Островского, напротив, будут считаться верующими. Такое возможно в том случае, если мы вместо того, чтобы мерить нравственность религиозными критериями, будем определять религиозность по нравственным качествам. Мне лично такой подход ближе.

И. П. ФАН: — Этика и политика. В нынешней России зачастую моральные призывы к политикам оказываются достаточно абстрактными и не находят ответа, если не сказать, что иногда политику сводят к технологии, которая рассматривается как стоящая вне морали. Главным регулятором политики считается прагматизм. Существуют ли какие-то более действенные и конкретные пути и средства обратить субъектов политики и прежде всего государственную власть, политических лидеров к их главной функции — защите прав и свобод граждан? Не слишком ли абстрактна этика ненасилия — предмет Ваших научных интересов?

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Если я правильно понимаю, Вы спрашиваете о том, как мораль воздействует на политику. А знаем ли мы, что такое политика? Что мы понимаем под политикой? Вот Вы говорите, что ее основная функция — защита прав и свобод граждан. Я в этом не уверен. Свобода граждан — непосредственная основа политики, с нее политика начинается. Политика, разумеется, должна уважать, оберегать свободы и права граждан, но это ее элементарная и самоочевидная предпосылка. Сама же политика — публичное пространство, учреждаемое свободными гражданами. Она представляет собой совместную, общую жизнь людей, поскольку они являются свободными и хотят раскрыть себя в этом качестве. Собственный предмет политики — общее благо свободных граждан, справедливое распределение выгод и тягот совместной жизни в качестве свободных граждан. Именно общее благо и справедливость являются опознавательными знаками политики. В этом смысле она есть продолжение

морали. Политика в рамках публичного пространства делает то же самое, что и мораль делает в рамках индивидуальной жизни. Они дополняют друг друга в том смысле, что политика начинается там, где кончаются возможности и компетенции морали. Я бы сказал так: политика есть «мораль» публичной (общественной) жизни, мораль есть «политика» индивидуальной жизни. Таково самое общее решение вопроса о соотношении морали и политики. Из него следует целый ряд очень важных следствий. Одно из них, в частности, состоит в том, что нравственную добротность политики нельзя связывать с чистотой нравственных мотивов политиков. В. И. Ленин говорил о том, что в личном смысле разница между предателем по умыслу и предателем по глупости огромна, а в политическом смысле этой разницы не существует. Лучше мысль о нейтральности политики по отношению к моральным мотивам не выразишь.

Принято думать, что политики являются особо аморальными людьми. Такое мнение само по себе скорее всего является неверным. Просто политики кажутся такими, поскольку они на виду, их просвечивают со всех сторон. Если так просветить другие категории лиц — бизнесменов, хозяйственников, даже преподавателей и других, то может оказаться, что они ничуть не лучше политиков. Правда, в случае политиков есть одна очень существенная особенность. Так как политики выступают от имени общего блага, призваны защищать и обслуживать его, то от них требуется более строгое и тщательное, чем от людей других категорий, разведение личных (семейных) интересов и интересов дела, которое они делают.

Одну из самых оригинальных теорий политики развил Л. Н. Толстой в четвертом томе «Войны и мира». В рамках этой теории предназначение политиков состоит в том, что они становятся козлами отпущения за коллективные преступления. Здесь схвачена уникальная особенность политики — человек отвечает не за свои действия. Но это означает, что в данной сфере индивидуальные моральные качества людей играют значительно меньшие роли, чем в какой бы то ни было иной сфере общественных отношений. Политиков можно, конечно, назвать бессердечными

людьми, но их бессердечие сродни бессердечию хирургов, которые спокойно, энергично, умело, деловито работают с кровоточащей раной там, где многие сердобольные падают в обморок.

Я не хочу выступать адвокатом политиков. Смысл моих рассуждений совершенно иной. Я не хочу, чтобы они могли легко отделаться, сославшись, например, на то, что они не воровали, не устраивали на теплые места своих родственников и т. д. (коррупцированного государственного деятеля надо просто отправлять в тюрьму — в этом случае вообще речь не может идти о политике). Политик должен отвечать за нечто неизмеримо большее, чем личные качества (поэтому он и является политиком, а не просто нравственным индивидом), — за качество политики, которую он проводит. Полководец, проигравший сражение, подлежит суду, даже если он проявил личностное мужество и был, например, ранен. Политик, проводящий преступную политику, является преступником и также подлежит суду, даже если он лично вел аскетический и по критериям индивидуальной морали безупречный образ жизни. Он остается политическим преступником даже в том случае, если его политическое преступление было обусловлено моральной чистотой, скажем, нежеланием испачкать свои руки.

«Не слишком ли абстрактна этика ненасилия»? — спрашиваете Вы. Совсем нет. Даже наоборот. Она не то что «не слишком абстрактна». Она вообще не абстрактна. Она конкретнее, чем все другие соразмерные моральные программы. Более того: она предельно конкретна. Конкретнее не бывает. Этика ненасилия намечает не просто линию поведения. Она точно называет поступки, которые нельзя совершить, — поступки, относительно идентификации которых невозможно ошибиться. Чего проще и конкретнее — не убивать, не убивать никогда и никого. Не навязывать свою волю другому путем прямого физического принуждения — не грабить, не наносить увечья, не угрожать пистолетом и т. д. Одна из самых замечательных особенностей этики ненасилия состоит именно в том, что она едва ли не в максимальной степени свободна от внутренней фальши, которая сопровождает все абстрактные моральные программы.

**«АНКЕТА ПРЕДПОЛАГАЕТ РАССКАЗ
НЕ О ЖИЗНИ В ЦЕЛОМ, НО О ЖИЗНИ
В ПРОФЕССИИ. В МОЕМ СЛУЧАЕ
ЭТА РАЗНИЦА НЕВЕЛИКА...»***

(Ответы на анкету профессора
В. И. Бакштановского)

Рассказать о жизни не легче, чем прожить ее. Это многократно труднее.

Первая трудность: когда начинать такой рассказ? Считается, что это логично делать в конце жизни. Так, Наполеон, отправляясь в свое изгнание и прощаясь с боевыми соратниками, сказал, что их дело завершено, но ему еще осталось рассказать об этом. Мой университетский коллега, профессор К., носивший в себе тяжелую болезнь и знавший об этом, за пару лет до своей кончины поведал мне, что он завершил книгу воспоминаний, и добавил: «Нельзя уходить из этого мира, не оставив воспоминаний». Нет сомнений: те, кто делает последним делом жизни рассказ о ней, поступают мудро. Они оставляют свидетельство

* Опубликовано: Ведомости НИИПЭ / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень, 2007. С. 74–86. Вып. 31 : Жизнь в профессии: «история успеха» университетских интеллектуалов.

о своей жизни. След своего самосознания. Ко всему тому, что они сделали, они добавляют рассказ о том, что они при этом хотели и думали. Но обязательно ли это делать только к концу жизни? Конечно, чтобы рассказать о жизни, надо прежде прожить ее. Но можно ли считать жизнь полноценной, проживаемой в человеческом смысле, если она не включает также рассказ о ней?

Вторая трудность: кому рассказывать? Наполеон писал воспоминания для мира. Профессор К. писал для тех, кто может заинтересоваться его воспоминаниями, которые, насколько я знаю, до сих пор остались неопубликованными. По-видимому, на человеке как минимум лежит обязанность рассказать о себе для детей и внуков. Кто бы не хотел иметь воспоминания своего деда или прадеда?! В любом случае ясно: рассказ предназначен для других. Конечно, человек при этом переосмысливает свою жизнь и самим фактом такого переосмысления видоизменяет ее, но делает он это для того, чтобы рассказать другим. Возникающая здесь проблема состоит в том, чтобы решить, каким, в каком порядке являться другим.

Отсюда — следующая трудность: для чего рассказывать другим о себе и своей жизни? Возможный диапазон целей такого рассказа очень широкий и разнородный. Назову только некоторые из них. Это делается для назидания, для того, чтобы другие следовали примеру и избегали ошибок того, кто рассказывает о себе. В этом случае автор не столько повествует о себе, сколько на своем опыте учит других. Таковы едва ли не все знаменитые исповеди — Августина, Руссо, Л. Н. Толстого. Воспоминания пишутся часто для оправдания каких-то совершенных человеком действий, которые сами по себе, вырванные из их реального контекста, выглядят недостойными. Такая диспозиция содержит в себе нечто сомнительное. Всегда остается вопрос: оправдывает ли себя тот, кто хочет оправдаться, или он умножает свои грехи, дополняя факт своего недостойного поступка еще и недостойным стремлением снять с себя вину за него. Далее: воспоминания могут быть и чем дальше, тем больше становятся формой самоутверждения и даже средством материального обогащения. Таковы наводнившие сегодня книжный рынок бесчисленные

мемуары так называемых знаменитостей. Складывается даже соответствующая стилистика жизни, когда ценность действий, событий, контактов в значительной мере определяется тем, насколько они весомы с точки зрения того, что о них можно впоследствии рассказать. Наконец, еще один и, быть может, самый обоснованный мотив воспоминаний заключается в том, что они необходимы для объективного анализа событий жизни человека, ибо они помогают выявить их субъективный аспект. Однако еще вопрос: способствуют ли воспоминания участников адекватному пониманию событий? Во всяком случае не вызывает сомнений, что сами воспоминания нуждаются в объективном анализе и их нельзя принимать за чистую монету.

Мы тем самым сталкиваемся с новой трудностью: как добиться объективности рассказа о себе? Проблема состоит прежде всего в том, что человек думает о себе хорошо и лучше, чем он есть на самом деле. Он всегда выстраивает свои сознательные действия по оси добра (добра в его собственном понимании, разумеется). Воспоминания человека всегда оборачиваются его апологией, даже тогда и в первую очередь тогда, когда он смотрит на себя и свою жизнь критически; самое искреннее самобичевание бывает иногда самым изощренным самолюбованием. Альтернативой мог бы стать рассказ о себе, но выведенный другими в ходе интервью, специально сформулированных, даже неприятных, разоблачающих вопросов. Такой рассказ всегда будет фрагментарным, и это уже не столько воспоминания, сколько показания в рамках своего рода публичных слушаний.

Мне можно возразить в том духе, что незачем мудрствовать по простому и ясному вопросу: воспоминания есть изложение того, что помнит человек, что находится в его актуальной памяти на момент времени, когда пишутся воспоминания. Не будем думать, почему в актуальной памяти человека сохранилось то, что там сохранилось. Отвлечемся от того, что момент времени, когда пишутся воспоминания, — не абстрактная величина, а весьма конкретный селективный принцип. Забудем, что немаловажную роль играют способности и навыки изложения (воспоминания такого-то в литературной записи такого-то — чьи же

это воспоминания?). Даже при всех этих недопустимых оговорках оказывается, что вопрос не такой ясный и простой, каким он на первый взгляд выглядит. Разве можно чисто фактически высказать, вынести на бумагу все то, что помнит человек, и разве существует такая степень нравственной безупречности, которая позволяет сделать это?! Замечательный отечественный шахматист М. М. Ботвинник, написавший хорошую и искреннюю книгу воспоминаний, утверждал: писать воспоминания легко — надо только решать, что опустить. И часто, может быть, воспоминания интересны не тем, что там сказано, а тем, что там не сказано. Нельзя думать, будто человек говорит о самом важном для себя. О самом важном он молчит.

Словом, задача, перед которой я поставлен анкетой и которая, как мне первоначально думалось, легче, чем, например, написание статьи, ибо не требует соблюдения строгих канонических правил, специальной работы с литературой и так далее, на самом деле оказалась очень сложной. Правда, анкета предполагает рассказ не о жизни в целом, а о жизни в профессии. Но в моем случае эта разница невелика. Во-первых, у меня нет (или почти нет) других увлечений и занятий, помимо профессии (честно признаться, и на нее-то меня не очень хватает). Во-вторых, у меня никогда не было других источников материального существования, помимо тех, что давала профессия, и другой среды внесемейного общения, помимо той, которая складывалась в связи с профессией.

Приступая, несмотря на все высказанные сомнения, к рассказу о жизни в профессии, хочу специально оговориться, что я буду говорить о ней только в той степени, в какой она высвечивается вопросами анкеты. Не снимая собственной ответственности за то, что будет сказано, объективность требует признать, что я разделяю ее с автором интервью. Ведь вопрос предзадает ответ, точно так же, как ответ вытекает из вопроса.

1

«В какой семье вы воспитывались?» В моем случае вопрос следовало бы сформулировать иначе и спросить, в какой семье

я вырос. Не воспитывался, а именно вырос. Потому что воспитания в специальном смысле слова, которое осуществляется через определенные действия, предметы, с заранее поставленными воспитательными целями, в нашей семье не было. Я был средним среди пяти идущих друг за другом с разницей в три года детей в семье сельского учителя и с самого начала был включен в повседневный быт. Быт этот был не просто тяжелым, а первобытно тяжелым (горный аул без электричества, без газа, без радио, недоступный для автомобилей, дом с плоской протекающей крышей, совершенно нищенская жизнь военного и послевоенного времени); он требовал от всех постоянной занятости, от детей тоже (отнести домой дрова, которые наколот отец, собирать хворост в лесу, отгонять птиц от разложенного на крыше для просушки зерна, пасти гусей, пропалывать грядки от сорняков, собирать колосья и т. д.). Ни о каких игрушках, детских книгах, развлечениях не могло быть и речи. Мы были маленькими, но совершенно необходимыми и органичными частями процесса жизни, протекавшего на уровне выживания. Жизнь не делилась на жизнь взрослых и детей. Было, например, совершенно немыслимо, чтобы мы, дети, ослушались отца. Не сделали чего-то из того, о чем нас попросили взрослые. Я не помню ни одного случая, чтобы когда-нибудь в течение всей моей школьной жизни кто-нибудь дома поинтересовался, сделал ли я уроки. Как можно не сделать уроки? Такое даже не приходило в голову.

До пяти лет, как говорят, совершается вся основная работа по формированию интеллектуально-психологической структуры индивида. Все, что происходит в эти годы, имеет для его личностной истории такое же фундаментальное значение, какое генетическая наследственность для его физического развития. И странное дело: именно эти годы не откладываются в памяти. Первое сохранившееся в моей памяти и точно (как говорится, с помощью независимых источников) датированное воспоминание относится к 4-летнему возрасту. Может быть, самое важное и ценное в жизни и есть то, что не остается на поверхности сознания, а уходит куда-то вглубь?!

«Повлияла ли Ваша семья на выбор профессии?» Вне всякого сомнения. Повлиял прежде всего отец. Он был учителем начальных классов. Его кабинет являлся одновременно комнатой для гостей, нарядной, устланной коврами, всегда чисто убранной; там была единственная в доме кровать, на столе стоял глобус, на подоконнике — патефон. Детям самим заходить туда было запрещено. Мама была неграмотной женщиной, крутившейся в домашних делах с утра до ночи. И если в этих условиях могли быть мечты, то у них вообще отсутствовала другая питательная почва, помимо отца, его деятельности, его комнаты с патефоном и глобусом. Никакого другого выхода в большой мир не было — ни кино, ни радио, ни заезжих агитаторов, ничего. Большую роль сыграл старший брат, у которого в очень раннем возрасте обнаружился поэтический дар; он сам еще оставался школьником 8-го класса, когда его стихи вошли в учебники родного языка. Наконец, еще одно мощное семейное влияние — умерший за 30 лет до моего рождения двоюродный дед Гасан-эфенди, теолог, историк, поэт, самый выдающийся просветитель лезгин (лезгинны — один из дагестанских народов общей численностью около 500 тыс. человек). Воспоминания, рассказы о нем составляли сердцевину семейных преданий. Думаю, именно семейные влияния определили мои гуманитарные склонности. К тому же следует учесть, что я до семи лет рос исключительно в стихии лезгинского языка, который находился на поэтически-фольклорной стадии развития и лишь начинал осваивать новый алфавит, созданный для него на основе кириллицы.

«Кто вообще оказал наибольшее влияние на выбор профессии?» Назвать какое-то конкретное лицо не могу. Его не было. Никто со мной целенаправленно не работал, не направлял. Решающее влияние оказала общая атмосфера победного духа, героического служения народу, коммунистического братства людей. Романтика Горького, «Овод», «Молодая гвардия» — все это воспринималось искренне. Вел комсомольскую работу, декламировал стихи, являлся примерным учеником. Пожалуй, и мой общий культурный образовательный кругозор не выходил за школьные рамки. Что касается желаний более обеспеченной,

комфортной жизни, благоустроенности, успешной карьеры, то они не могли и возникнуть, так как изначально считались мечтательными, низменными. Должен признать, что я был захвачен, опоем официальной идеологией. И самое удивительное: никак не соотносил высокие гуманистические идеи и всепобеждающие лозунги с совершенно убогой действительностью. Впервые расхождение между ними стало для меня существенным личностно-формирующим фактором в связи с XX съездом КПСС, который я воспринял не только как стремление выправить деформации на пути осуществления идей коммунизма, но и как некое отступление от них.

2

«Вы свою биографию строите или чаще всего просто реагируете на жизненные обстоятельства?» Я приноравливаюсь к обстоятельствам в том виде, в каком они складываются. Даже в пределах своих возможностей не стремлюсь активно их преобразовывать. Исхожу из убеждения: заранее никогда нельзя угадать, что и как обернется в жизни. Есть такая история, которую язык не поворачивается назвать анекдотом. Бедняку золотая рыбка предложила выбрать, кем бы он хотел стать. Тот ответил: «Принцем». И действительно, на следующее утро бедняк просыпается во дворце в роскошной постели, к нему подходит молодая красавица со словами: «Вставайте, принц, нам пора ехать в Сараево». Биографии разных людей решающим образом определяются и различаются между собой не столько обстоятельствами, которые выпадают на их долю, сколько тем, как они умеют ими воспользоваться.

«Какие наиболее важные, ключевые решения Вы принимали на своем жизненном и профессиональном пути?» Единственным действительно важным, роковым решением, которое я в жизни принял (и принял именно я), было решение пойти учиться в МГУ им. М. В. Ломоносова на философский факультет. Это был выбор, о котором я никогда не жалел. Дело было так. Когда в 1956 году я оканчивал школу, газеты агитировали выпускни-

ков идти на производство, набираться жизненного опыта. Помню, например, статью писателя Константина Симонова с такого рода призывом. Я намеревался именно так и действовать. Мой отец — до сих пор помню эту беседу — пригласил меня в свою комнату и сказал следующее: «Твое желание идти работать похвально, и, будь я моложе, я бы поддержал тебя, но я старый человек (тогда ему было 72 года) и хотел бы еще дожить до того дня, когда ты получишь высшее образование». Я ответил: «Хорошо, в таком случае я поеду учиться в Москву». Я сказал так, понимая, что шанс попасть в университет у меня намного меньше, чем риск провалиться. Отец дал согласие.

Из решений, которые я принимал позже, важным можно считать, пожалуй, то, что я трижды отказался от соблазнительных предложений, когда должен был пожертвовать или ущемить профессиональные интересы: один раз — ради денег, другой — ради власти, третий — ради работы за границей. Вообще мой опыт и наблюдения, а отчасти и размышления, склоняют меня к мысли, что самыми важными (и менее рискованными) решениями являются те, благодаря которым ты от чего-то отказываешься.

«Как эти решения повлияли на Ваш жизненный и профессиональный путь?» Они удержали меня в рамках профессии и академической деятельности. МГУ и Институт философии РАН — только эти два штампа стоят в моей трудовой книжке. Скучно, накатанно, зато предоставлен себе и своему делу.

3

«Как Вы входили в профессию?» Входил в нее без предосторожности, бегом, не зная, что с первым же шагом попадаешь в глубину, которая накрывает тебя с головой. Прежде хочу сказать о том, почему я выбрал философский факультет. Я уже говорил о том, что в юности я был натурой романтической, может быть, глупо романтической. Романтической на высокопарный коммунистический манер: «Мы рождены, чтоб сказку сделать былью» и т. д. В старших классах я читал «Краткий курс истории ВКП(б)» и другие популярные тексты по общественно-

политической тематике. Была среди них брошюра о законе единства и борьбы противоположностей, выпущенная обществом «Знание» (тогда оно именовалось по-другому). На меня произвела очень сильное впечатление мысль о том, что все в мире развивается через противоречия. Идея о противоречиях как источнике движения излагалась тогда (да и сейчас во многих случаях) онтологически. Я задумался: какое противоречие движет человеком как индивидом? Может быть, противоречие между умом и сердцем? И все дело в том, что он мечтает, душа его хочет намного больше того, на что может рассчитывать его ум и до чего могут дотянуться его руки? В поисках ответа на этот вопрос я пошел в философию. И что же? На первой же лекции нам стали рассказывать об апейроне. Первую курсовую мы должны были писать по логике. Далее пошли субстанции, монады, абсолютные идеи, словом, темный лес. Оказалось: философия — это особый, ни на что не похожий мир. И я не скажу, что мне хватило пяти лет, чтобы освоиться в нем и понять, куда мне идти со своим вопросом.

«В чьей научной школе Вы формировались?» Этот вопрос всегда ставил меня в тупик. Он совершенно законен применительно к естественным наукам и, может быть, применительно к гуманитарным наукам в сегодняшнем состоянии. Но что он означает применительно к гуманитариям моего поколения, когда у нас была одна на всех философская школа марксизма и одни и те же учителя: Маркс, Энгельс, Ленин? Оставим в стороне меня. Возьмем такие крупные, великие имена нашей философии того периода, как А. А. Зиновьев и Э. В. Ильенков. В чьей научной школе формировались они? Знакомясь с их биографиями, мы не находим конкретных профессоров, которых можно было бы назвать их учителями.

Точный ответ будет состоять в следующем: я формировался в школе марксистской философии, диалектического и исторического материализма в тот период, когда она бурно выходила из состояния догматической летаргии и осваивала, интегрировала всю мировую, в том числе современную западную, философскую мысль, переосмысливала свое содержание под ее воздействием.

Разумеется, этот процесс проходил через посредничество и под влиянием профессоров философского факультета МГУ, среди которых были выдающиеся имена: В. Ф. Асмус, А. Н. Леонтьев, Т. И. Ойзерман, А. С. Богомолов, П. Я. Гальперин, Е. К. Войшвилло и др. Они учили нас.

«Какие личности оказали наибольшее влияние на Ваше становление в науке?» Отчасти я ответил выше. Задумываясь еще раз, могу сказать: никто специально меня не взращивал, не покровительствовал, не вводил в науку и не вел в ней. Этим я не хочу сказать, что сам себя сделал (я люблю Эпикура, кроме одного единственного штриха в нем, когда он поносил своего учителя Навсифана, называя его неучем). Нет, моя мысль иная: испытанные мной влияния были неконтролируемо многообразными. И они остаются таковыми. Так, за последние 10 лет едва ли не основным творческим импульсом для меня явились труды А. А. Зиновьева и личное дружеское общение с ним.

«Создали ли Вы свою научную школу? Если да, то как это происходило? Как Ваша школа развивается?» А если ни да, ни нет? Не могу ответить на этот вопрос. Нужно уточнять, что понимать под научной школой. Если иметь в виду научную школу в смысле Аристотеля, Хайдеггера или даже В. С. Библера, Г. П. Шедровицкого, то нет. Если понимать под этим научное руководство начинающими исследователями, выдержанное в определенном тематическом и идейном поле, то возможно. Под моим руководством подготовлено около 40 кандидатских и 10 докторских диссертаций.

4

«Попытайтесь кратко и доступно для неспециалистов раскрыть предмет своей исследовательской деятельности». Предмет моей исследовательской деятельности — мораль как самое загадочное в своей очевидности явление. Более конкретно меня интересует следующее. Почему все практикуют мораль, пользуются моральными понятиями, и никто не может ответственно ответить на вопрос, что это такое? Почему по поводу этого хорошо

всем знакомого феномена нет ясности среди специалистов? Далее: почему все признают несомненную ценность морали и при этом не любят людей и ситуации, в которых апеллируют к ней? Наконец, почему сама мораль, лишенная каких-либо эмпирических гарантий своей действительности, выставляет безусловные, категорические требования? Я стараюсь ответить на эти четыре «почему», точнее даже не ответить, а критически их осмыслить, чтобы в них и через них раскрыть своеобразие морали как фундаментальной категории человеческого существования.

«*Есть ли у Вас неписанный свод правил поведения в науке, в преподавании, который бы Вы хотели “передать по наследству” Вашим аспирантам?*» Неписанный свод правил есть у всех, кто систематически практикует определенный род деятельности. И нет ли противоречия в предложении *написать* о том, каковы мои *неписанные* правила? Неписанные — они суть неписанные. Их еще надо выявить. О моих неписанных правилах могли бы сказать мои аспиранты. Но тем не менее, если говорить о самых очевидных, то они состоят в следующем.

— Полностью сосредоточиться на предмете исследования, слиться с ним, забыв о себе:

1) не жалеть себя, думая, будто, занимаясь наукой, ты лишаешь себя каких-то радостей, — она и есть самая большая радость;

2) заниматься наукой не в то время, которое остается после других дел, а всеми другими делами заниматься в то время, которое остается от науки;

3) не думать о том, как воспримут, что скажут другие о результатах, к которым ты пришел, стараться скорее досадить им, чем угодить.

— Вникать в источники с единственной целью понять их, извлечь оттуда что-то ценное:

1) изучать классические тексты не только без предубеждения, но и без установки найти там ошибки, противоречия и т. д.;

2) исключить для себя по отношению к ним позицию судьи;

3) доходить в ходе освоения классических текстов до такой степени понимания, как если бы сам был их автором.

— Доводить свои итоговые мысли до ясности, когда их можно донести также до неспециалиста.

— Ясно сознавать: каковы бы ни были твои достижения, они будут ничтожны по сравнению с тем, что сделал в науке Аристотель.

— Не навязывать себя и свои мысли другим, оставлять за каждым право на ошибку и глупость.

5

«Как бы Вы охарактеризовали успешного профессионала в Вашем деле: в преподавании, науке?» Очень трудный вопрос. Предметная область философии строго не очерчена; в известном смысле философия сама формирует свой предмет. Поэтому пределы философской компетенции и собственно философского профессионализма оказываются размытыми. Профессионал в философии должен как минимум хорошо знать: а) историю философии, ее важнейшие имена и учения; б) проблемное поле современных философских дискуссий; в) иметь общекультурный и общенаучный кругозор, превышающий среднестатистические показатели образованного слоя общества. Кроме того, он должен овладеть трудно дефинируемыми мыслительными навыками и особого рода чувством, позволяющим ему опознать философские тексты. Если взять, например, страничку из «Бытия и ничто» Сартра и страничку, заполненную внешне очень похожей на первую, столь же сложной, непонятной по языку «абракадаброй» какого-нибудь доморощенного «мыслителя» из тех, которые постоянно обивают пороги философских институтов, то профессионал в считанные минуты отбросит вторую и сосредоточится на первой, а непрофессионал вообще не разберется, где что написано.

Сократовское утверждение «Я знаю, что ничего не знаю» в большой степени характеризует диспозицию философа по отношению к истине, за которую он ответствен. Философ — тот, кто не бросается с ходу отвечать на вопросы, в особенности на вопрос о том, что такое философия. Вот что можно сказать

относительно профессионализма в философии. Что касается успешного профессионализма, то успех в случае преподавания философии и философских исследований, вероятно, мало отличается от успехов в других областях знания. И измеряется так же — отношение слушателей, читателей, общественное признание, карьерный успех...

«Считаете ли Вы себя успешным профессионалом?» Один не лишенный чувства юмора юбиляр, выслушав много разнообразных лестных слов в свой адрес, выступая в конце, сказал: «Конечно, было непривычно слушать столько всего хорошего в свой адрес, но что поделаешь, если это правда». Я тоже, как тот юбиляр, предпочитаю выслушать от других, насколько успешным профессионалом я являюсь. А свое отношение к этому я уже высказал в одном из приведенных выше правил: каковы бы ни были твои достижения, они ничтожны по сравнению с тем, что сделал Аристотель.

ЭТИКА ПРОФЕССОРА, ИЛИ ИСПОВЕДЬ НА ЗАДАННУЮ ТЕМУ*

Тема «этика профессора», заданная профессором В. И. Бакштановским в рамках проекта «Университетская этика», озадачивает своей очевидностью. Действительно, профессора, которые призваны учить других и любят это делать, первым делом должны были бы научиться сами и разработать этические каноны адекватности своего статуса и роли. Но они этого вообще не делают. Выделены, изучаются, культивируются этика врача, инженера, служащего и т. д. Но не профессора. Правда, говорят об этике учителя, но при этом имеют в виду исключительно школьного учителя, от которого университетский профессор отличается так же радикально, как сам школьный учитель отличается от воспитателя детского сада. Возникает вопрос: почему? Сложилось ли это случайно или существуют веские, хотя и не проговоренные причины того, что профессорская деятельность не выделена в особую область профессиональной этики? Этот во-

* Опубликовано: Ведомости НИИПЭ / ред. В. И. Бакштановский, Н. Н. Карнаухов. Тюмень, 2008. Вып. 33 : Новое самоопределение университета. С. 11–24.

прос приобретает необычайную остроту в связи с тем, что наука и научная деятельность, которые теснейшим образом связаны, переплетены с профессорским делом, часто даже соединены в одном и том же лице, давно тематизированы в качестве самостоятельной области профессиональной этики. Не странно ли, что исследовательская этика (этика ученого) есть, а профессорской этики (этики профессора) нет?

Можно было бы подумать, что деятельность профессора как преподавателя на высшей — университетской или соразмерной ей — стадии обучения изначально заключает в себе добродетельное начало и не нуждается в специальном этическом регулировании. Она скорее сама является нормозадающей инстанцией. Кто может сказать профессору, что правильно, а что нет, когда он сам является человеком, устанавливающим границу между правильным и неправильным?! Слова «профессор» и «профессия» имеют один корень, восходящий к *лат. profiteor*, что означает «открыто заявлять, публично признавать своим делом». Профессор — это как бы первая профессия, своего рода профессия профессий. Профессора определяют этические основания, нормы других профессий. Кто же может делать это по отношению к ним самим?! Как ни лестно для нас, профессоров, такое объяснение, его следует отвергнуть. Профессора лишены ореола добродетели, если они вообще когда-либо его имели. Они не пользуются в современном обществе особым упреждающим моральным доверием. Их профессиональный этос, как оказалось, не включает в себе иммунитета против массовых социальных пороков, включая коррумпированность.

Более вероятно другое предположение, согласно которому профессорское дело не обладает такой ярко выраженной спецификой, которая требовала бы специальной конкретизации общих моральных норм или тщательно оговоренных исключений из них, диктуемых его (этого дела) особенностями. В таком случае от хорошего профессора не требуется никаких особых моральных норм и навыков, кроме тех, которые диктуются общими для всех людей, сообразными стране и эпохе требованиями моральной дисциплины, — разве что последние в слу-

чае профессора должны соблюдаться с особой, претендующей на образцовость тщательностью. Если это так, то нет оснований выделять профессорскую этику как разновидность профессиональной морали. Можно говорить об этике профессора только в рамках этико-прикладного упорядочения жизни конкретных университетов.

Чтобы проверить последнее предположение, следовало бы прежде всего и как минимум провести исследование профессорской деятельности под углом зрения нравственных мотивов ее эффективности. Это большая и длительная работа, которую невозможно выполнить в рамках отдельной статьи, если вообще такая работа целесообразна, что совсем не самоочевидно. Поэтому я ограничусь анализом собственного профессорского опыта, рассмотренного в тех ситуациях и коллизиях, которые вызывали моральное напряжение и требовали этически акцентированных решений. Так что мои заметки и в самом деле оказываются исповедью на заданную тему.

* * *

Я начал преподавать в 1965 году в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова на кафедре философии гуманитарных факультетов. Мне было 25 лет, я только что окончил аспирантуру и защитил кандидатскую диссертацию. Первые полгода я преподавал на вечернем отделении юридического факультета, последующие четыре года — на факультете журналистики, где вел курсы диалектического и исторического материализма. В 1970 году перешел на кафедру этики философского факультета МГУ, где работаю до настоящего времени (до 1987 года на постоянной основе, а после этого, в связи с переходом в Институт философии РАН в качестве совместителя, с 1996 года заведую этой кафедрой). Кроме того, я преподавал в качестве приглашенного профессора в Берлинском университете им. Гумбольдта (1978–1980), Карловом университете в Праге (1985–1986), читал спецкурсы в ряде отечественных университетов. Все эти годы я также руководил аспирантами,

консультировал докторские диссертации. В 1970 году получил звание доцента, в 1982 году — звание профессора. Таков мой опыт университетского преподавателя, достаточно длительный и разнообразный. Из него я останавлиюсь только на том, что запомнилось, ношу в себе, что стало для меня важным нравственно ориентирующим началом.

* * *

Поставь себя на место студента. Золотое правило нравственности, обязывающее человека поступать по отношению к другому так, как он хотел бы, что другой поступал по отношению к нему, я начал исследовать в 1970 году. Но пережил, освоил его в собственном нравственном опыте намного раньше, с первых шагов преподавательской деятельности.

Я принимал экзамен у студента-вечерника — это был майор милиции, большой грузный человек, заметно старше меня. Вдруг я заметил на его висках испарину. Это меня потрясло. Я понял, не просто понял, — почувствовал одну простую истину: экзистенциальная значимость событий, из которых складывается процесс образования, является различной для преподавателей и студентов. Позже я смог даже преподавать этот усвоенный мною урок одной своей коллеге, которая на кафедре громко возмущалась студентами, их дерзостью и недисциплинированностью. Свою речь она закончила фразой: «Ну я им покажу на экзамене. Я их погоняю по “Материализму и эмпириокритицизму”. Сама специально перед тем еще раз перечитаю его». Тут я не смог удержаться. «Вдумайтесь, что Вы говорите, — сказал я. — Философия для Вас — единственный предмет занятий, а для них — один среди десятков других. Вы ею занимаетесь всю жизнь, а они — только два семестра. И Вы еще собираетесь специально подготовиться для того, чтобы заваливать их. Где же тут справедливость?!» Коллега не стала спорить, да она, в сущности, и не собиралась делать то, о чем говорила в гневе.

Взаимность отношений, умение взглянуть на ситуацию глазами другого, мысленно поменявшись с ним местами, — ключе-

вой элемент нравственной культуры поведения человека в публичном пространстве. В случае, когда речь идет об отношении профессора к студенту, это становится также составной частью его профессионального этоса. Дело в том, что отношения профессора и студента внешне очень похожи на отношения учителя и ученика, а также руководителя и подчиненного. На самом деле они не являются ни тем, ни другим.

Профессор обучает студента, передает ему свои знания. Но он не учительствует. Принципиальное отличие студента от школьника состоит в том, что студент мотивирован на те знания, которыми обладает профессор, заранее знает, какого рода знания и для какой цели он хочет приобрести. Студент сам выбирает то, чему его будут учить, сам выбирает профессора. Активное участие студентов в тематической и содержательной корректировке курсов, а также определенная свобода выбора между ними являются общепризнанным элементом университетского образования. Под моим руководством написано и защищено более сорока кандидатских диссертаций и в несколько раз больше курсовых и дипломных работ. При выборе темы первым и обязательным условием всегда был интерес студента (аспиранта). Было всего два-три случая, когда студенты не могли определиться, сказать, что их интересует или хотя бы волнует и прямо просили меня дать им тему, а я, проявляя слабость, шел им навстречу. Никогда ничего хорошего из этого не вышло.

Студент не школьник. И профессор не учитель, от последнего профессор отличается тем, что общается со студентами в рамках своей профессиональной компетенции. Он обучает студентов, а не воспитывает их, говоря точнее, его воспитательное воздействие опосредовано обучением, интегрировано в него. Профессор придирчив к студенту в том, что тот знает и как мыслит, но его не интересует, ровно ли он сидит за столом и что вставил в свое ухо. Одним из уважаемых, даже любимых наших преподавателей на философском факультете МГУ им. М. В. Ломоносова в те годы, когда я учился, был П. Я. Гальперин, читавший нам лекции по психологии. Он всегда охотно общался со студентами по поводу своего предмета (в том числе во внеаудиторное время),

внимательно относился к многочисленным вопросам, поступавшим к нему во время лекции. Однажды мы, первокурсники, попросили его побеседовать с нами о поэзии. Он отклонил наше предложение, сделав это в мягкой, улыбчивой, столь органичной ему интеллигентной манере. Этим он сказал нам, что является профессором психологии, — тем и интересен.

Диспозиция профессора по отношению к студенту чревата опасностью командного, высокомерного, надменного обращения с ним, злоупотребления зависимым положением последнего, особенно в ситуации экзамена. От этой болезни меня судьба уберегла еще на подступах к профессорскому делу. Когда я поступал в аспирантуру, случился такой эпизод. Мы не знали, в какой форме будет приниматься экзамен по философии, который должен был состояться на следующий день (ни вопросов, ни программы не было). Мои коллеги обратились ко мне с просьбой позвонить профессору и поинтересоваться, как все будет происходить («Мол, ты только что окончил факультет, знаешь его, а мы приехали из других городов...») И я, переламывая себя, позвонил. В ответ профессор отчитал меня: как я смею ему звонить, откуда я взял его телефон, почему я прибегаю к обходным путям... Словом, получил по полной программе, и этот эпизод «впечатался» в мою память в качестве одного из самых неприятных воспоминаний и в качестве урока — никогда не поступать так, как поступил тот профессор. Я стал культивировать в обучении со студентами, аспирантами демократически сдержанный, уважительный стиль общения, в частности разрешаю им звонить мне домой. Профессор стоит выше студента только в одном-единственном аспекте — в знании своего предмета. За этими пределами их отношения, в том числе и в рамках университета, — это отношения коллег.

Словом, отношения профессора и студентов в силу присущей им асимметрии таят в себе опасность деградации в учительски-назидательную и командно-снисходительную тональность. Эти вполне реальные и, к сожалению, часто встречающиеся деформации по крайней мере отчасти могут быть блокированы, если действительно осознать, что золотое правило нравственности явля-

ется важной составляющей не только общей нравственной культуры профессора, но и его ролевого поведения.

* * *

Не судите, да не судимы будете. Профессор обучает студентов и одновременно оценивает их. Оценка студента, особенно в форме экзаменационных оценок, которые приобретают жизненное значение (связаны с качеством диплома, стипендией и т. п.), — лично для меня самый напряженный с этической точки зрения и самый неприятный с психологической точки зрения элемент всего образовательного процесса. Если бы не было обязанности принимать зачеты и экзамены, я бы считал профессорскую деятельность почти идеальной. Но увы. Здесь, в этом пункте сосредоточена основная опасность коррупционного воздействия на профессора. Речь идет, разумеется, не о подарках, взятках и тому подобным вещам, которые являются делом следователей. Я имею в виду трудности и вызовы другого рода — те, которые связаны со сложностью самого процесса оценивания.

Однажды утром (это случилось в первые годы моей преподавательской деятельности), когда я шел на экзамен на факультет журналистики, во дворе меня встретил коллега по философскому цеху — заведующий кафедрой одного из московских вузов, довольно известный человек, которого я знал лично. Он просил за свою избалованную дочь, учившуюся (вернее сказать: не учившуюся, плохо учившуюся) у меня (до этого, несмотря на фамильное сходство, я не знал, что она его дочь). Меня эта просьба поставила в труднейшее положение — классическая ситуация выбора в том чистом виде, в каком она описывается в учебниках по этике и редко встречается в жизни. К преподаванию я относился очень ответственно, со студентами установились довольно хорошие, честные отношения, лекции проходили при полной (более 200 человек) аудитории, семинарские занятия были очень живыми, переходили в интеллектуально насыщенные и эмоционально окрашенные споры. Девушка, о которой шла речь, практически не была включена в учебный процесс. Я это знал. Это

знали все студенты. И как же я мог поставить ей положительную, тем более хорошую оценку, не изменив себе и не потеряв лица перед студентами?! С другой стороны, я не мог унижить старшего коллегу отказом в просьбе, которая, судя по всему, ему самому далась нелегко, и с которой, строго говоря, он не должен был обращаться.

Такие ситуации не имеют достойного решения. Более или менее приемлемый выход состоит в том, чтобы не обострять ситуацию, не фиксировать жестко, а попытаться развить ее. Ответ на вызов связать с изменением самого вызова. По этому пути я и пошел: внимательно и доброжелательно побеседовав с девушкой, которая оказалась достаточно честной, чтобы признать свою неподготовленность к экзамену, я предложил ей вариант, когда я не ставлю никакой оценки, а она под моим руководством и по специально разработанному для нее плану изучает предмет. Так и сделали, и через некоторое время она получила честно заработанную хорошую оценку. В последующем мне приходилось еще несколько раз действовать по такой же модели, когда личные просьбы оборачивались для меня дополнительной работой со студентами. Как бы то ни было, я не помню случая, чтобы я завышал или занижал оценку, исходя из привходящих обстоятельств. И даже если бы в роли студента были очень близкие мне люди, то не думаю, что я при оценке отступил бы от критериев объективности и справедливости.

Существуют и другие, более серьезные и тонкие трудности на пути объективной оценки знаний. В частности, как избежать того, чтобы усвоение предмета не было подменено механическим заучиванием, повторением точки зрения преподающего профессора? Как вообще добиться адекватности оценки по философии, учитывая, что в ней знание неразрывным образом связано с пониманием? Все это нелегкие вопросы, остающиеся открытыми. В настоящее время в университетах практикуются по преимуществу письменные формы отчетности в виде тестов. Основное возражение против них состоит в том, что гуманитарное, в особенности философское знание нельзя заключить в тесты, поскольку оно каждый раз связано с собственным видением,

творческим истолкованием, по своей природе не поддается жесткому объективированию. Все это верно. Однако следует признать, что письменные тесты, будучи совершенно недостаточны для полного суждения о философской подготовленности и даже знаниях по философии, могут, тем не менее, стать хорошей по сравнению с принятой практикой, более объективной и справедливой основой для определения экзаменационной оценки. Да, заключенные в тесты сведения о философии механистичны, мертвы, они требуют интерпретации, понимания — но ведь интерпретация, понимание есть следующая стадия, они не вместо так называемых «мертвых», «механистичных» знаний, а с ними и после них. Значит, при проверке знаний посредством тестов может получить хорошую оценку тот, кто заучивает механически, однако и тот, кто способен еще и понимать, также никак не может проиграть. Следовательно, речь надо вести о том, чтобы не ограничиваться тестами, не сводить все к ним, но не отказываться от них.

Здесь следует принять во внимание еще один момент. Оценка знаний всегда содержит элемент субъективности, и очень важен ее вектор — направлена ли эта исходящая от профессора субъективность в сторону завышения или в сторону занижения. Нашего замечательного профессора М. Я. Ковальзона, с которым мне посчастливилось проработать на одной кафедре пять лет, однажды упрекнули в том, что он щедр на оценки. В ответ он напомнил потрясший нас всех случай в университете, когда студент из-за полученной на экзамене двойки предпринял попытку самоубийства, и сказал: «Я предпочту сто раз ошибиться в сторону завышения оценки, чем хотя бы один раз дать повод к чему-либо подобному». Мудрый Матвей Яковлевич Ковальзон был сто раз прав. Оценка студента не должна становиться судом.

В своем послевоенном детстве мы, школьники начальных классов, собирали в поле колоски, оставшиеся после уборки пшеницы, и по завершении взвешивали мешки с колосьями, точно устанавливая, кто сколько собрал. Таким же взвешиванием, на мой взгляд, должен быть и экзамен. Экзамен как форма учета

знаний, а не оценки — так бы я определил идеал, к которому следует стремиться. Это означает, что профессору необходимо быть особенно чутким к нравственной истине: не судите, да не судимы будете.

* * *

Не лги. Профессор в чем-то похож на артиста. Он постоянно находится на кафедре, как артист — на сцене. Ему, как и артисту, надо быть в образе. Однако есть одно отличие: профессор играет самого себя, артист играет других. И это отличие очень существенно. Профессору, чтобы соответствовать своему назначению, необходимо оставаться искренним, честным по отношению к студентам, хотя это не всегда легко. Часто возникает искушение делать вид, изображать себя лучше, чем ты есть на самом деле.

Однажды я проспал начало утренних занятий. Прекрасно помню это утро: просыпаюсь ровно в 9 часов, когда должно было начаться семинарское занятие. Меня охватывает ужас. Быстро собираюсь и, даже не побрившись, бегу в университет (я жил тогда на Ордынке, и до Моховой улицы, где располагался факультет журналистики, можно было дойти быстрым шагом за 15–20 мин.). Прибегаю к концу первого перерыва, ко второй 45-минутке семинара. К моему огромному удивлению и облегчению, группа находится на месте в аудитории. Дальше начинается самое трудное — как объяснить студентам мое опоздание. Обманывать я не хотел, сказать правду тоже было неудобно. Внезапно меня осеняет решение: я спрашиваю ребят, настаивают ли они на том, чтобы я объяснил им свое опоздание. Они отвечают, что не настаивают. Я начинаю занятие. Этот эпизод имел два следствия: сам на занятия я больше никогда не опаздывал; к студентам, которые опаздывали, был снисходителен.

Этически более напряженным и в рамках профессорской деятельности более типовым был другой случай. Это происходило на факультете журналистики во второй половине 1960-х годов, когда начали печатать роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита»

та». Один студент, подчеркнув, что согласно этому роману Кант отверг пять доказательств бытия Бога и привел свое шестое, четко спросил: «Какие пять доказательств он отверг и какое шестое ввел?» Я не мог дать ответа, который был бы столь же ясен, как и вопрос. Я не знал (по крайней мере не держал в памяти) конкретного отношения Канта ко всем различным разработанным в философии до него доказательствам бытия Бога. Но меня отчасти спасло то, что я хорошо знал его собственное доказательство, о чем и стал подробно рассказывать, доведя дело до звонка. Относительно отвергнутых доказательств я сказал только, что Кант, признавая практическую необходимость постулата Бога, не видел его гносеологической необходимости, пообещав подробности в следующий раз (если говорить о конкретных отвергнутых Кантом доказательствах, то Булгаков, как известно, пользовался не совсем точным источником — Кант на самом деле свел их к трем). Этот эпизод, в котором я стыдливо прикрыл свое частичное незнание, стал для меня уроком и укором одновременно. С тех пор я пытался в тех случаях, когда это было необходимо, честно и открыто признавать свое незнание, неосведомленность в тех или иных вопросах, в том числе и прежде всего в тех, которые находятся в пределах моей профессорской компетенции. Чем образованнее и мудрее я становился, тем легче это мне давалось.

В нашей преподавательской среде гуляла такая анекдотическая история. Рассказывают, будто во время одной публичной лекции академик И. П. Павлов получил много письменных вопросов. Зачитав первый, он ответил: «Не знаю». Зачитав второй, ответил: «Не знаю». Зачитав третий: «Не знаю»... Тогда кто-то поднялся из зала и сказал: «Товарищ академик, на все вопросы Вы отвечаете “не знаю”. За что же советское правительство платит Вам деньги?» Павлов ответил, что советское правительство платит ему за то, что он знает. Если бы оно захотело платить ему за то, чего он не знает, то у правительства не хватило бы денег. Конечно, не каждый профессор в такой же степени, как академик Павлов, дружен со знаниями и уверенно владеет предметом своих занятий, чтобы легко и с чистой совестью признаваться

в том, чего он не знает. Но идеал, образец профессора предполагает такое состояние.

* * *

Таким образом, на основании своего личного опыта и размышлений над ним я прихожу к выводу, что деятельность профессора не только не включает в себе никакой мистики, в ней нет также такой профессиональной специфики и таких особенных ситуаций, которые требовали бы исключений из общих моральных требований или их конкретизации, ведущих к формированию особой профессиональной этики. Если чем-то в этом отношении профессорская деятельность отличается от прочих форм профессиональной и публичной активности, то только тем, что она в большей мере, чем другие, зависит от прямого и осознанного следования общим моральным нормам. Можно сказать, что сама мораль в ее общезначимом содержании становится в известном смысле составной частью профессионального этоса профессора. Трудно быть профессором и не играть в профессора, то есть не соотноситься с тем представлением о профессоре, его образе, который клиширован в общественном сознании. Было бы интересно (возможно, даже в рамках проекта «Университетская этика») социологическими средствами описать образ профессора, каким его видят наши современники. Но и без таких исследований очевидно, что наряду с чертами, изображающими профессора в качестве человека не от мира сего (забывчивого, странного и т. п.), общественное мнение связывает с его обликом некую нравственную наивность, во всяком случае не отмечает его (в отличие от многих других общественных фигур) какими-то акцентированными пороками. В этом смысле профессор в общественном воображении выглядит намного лучше, чем его реальные корреляты в нашем обществе.

VII. УНИВЕРСИТЕТСКИЕ ТЕКСТЫ

Лекции, выступления в СПбГУП

НЕПРОТИВЛЕНИЕ ЗЛУ НАСИЛИЕМ: УРОКИ Л. Н. ТОЛСТОГО*

Жизнь Л. Н. Толстого по всем общепринятым критериям сложилась счастливо. В ней с избытком было все, что обычно высоко ценится людьми: благосклонность судьбы, сильные страсти, богатство, общественный успех, семейные радости. Однако ничто не приносило ему полного удовлетворения. Он часто оказывался в душевном смятении. В середине 1870-х годов он пережил глубокий внутренний кризис, в результате которого пришел к выводу, что вся его предшествующая жизнь была ложной в своих нравственных основах. Его даже стала преследовать мысль о самоубийстве. Спасение Толстой нашел в учении Иисуса Христа, которое, как он считал, было искажено церковью. В ходе систематической критики догматического богословия он пришел к выводу, что Иисус Христос — не бог, а великий социальный реформатор и что суть его учения составляет заповедь непротивления злу. За неортодоксальные взгляды Л. Н. Толстой решением Синода в 1901 году был отлучен от церкви.

* Опубликовано: Человек в современной социально-культурной ситуации : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 25–26 мая 1994 г. / СПбГУП. СПб., 1994. С. 38–42.

Вторую половину своей сознательной жизни он посвятил тому, чтобы практиковать, обосновывать и проповедовать этико-социальную программу Христа. Соответствующие произведения (назовем только основные из них) можно подразделить на четыре цикла: исповедальный — «Исповедь» (1879–1881), «В чем моя вера?» (1884); теоретический — «Что такое религия и в чем сущность ее?» (1884), «Царство Божие внутри вас» (1890–1893), «Закон насилия и закон любви» (1908); публицистический — «Не убий» (1900), «Не могу молчать» (1908); художественный — «Смерть Ивана Ильича» (1886), «Крейцера соната» (1887–1889), «Воскресение» (1889–1899), «Отец Сергей» (1898).

Резкая — на 180 градусов — перемена жизнеустоев Толстого не имеет однозначного объяснения. Духовные метания длились несколько лет, окончательный перелом наступил в 1878 году, когда Толстому исполнилось 50 лет. По-видимому, именно эта критическая точка, достигнув которой кривая жизни идет вниз, и стала толчком к кризису. Непосредственно кризис выразился в растерянности, панике перед неизбежной смертью или, как выразался сам Толстой, в «остановках жизни». Вопрос: зачем жить, ради чего делать все то, что он делает, — превратился для него в настоящее наваждение. Толстой стал мучительно размышлять над смыслом жизни.

По мнению Толстого, вопрос о смысле жизни содержит констатацию того, что начало и последнее основание жизни заключены не в ней самой. Философы, например Шопенгауэр, говорящие о суетности и бессмысленности жизни, «впадают» в тавтологию, они не отвечают на вопрос, а только повторяют его. Вопрос требует приравнивания конечного к бесконечному, его можно переформулировать так: какое вечное, неуничтожимое, бессмертное значение имеет жизнь человека? Вопрос о смысле жизни подводит к понятию Бога. Бог и есть начало жизни, всего того, что познает разум. Больше о Боге ничего определенного сказать нельзя. Это — предел разума, устанавливаемый самим разумом. В силах разума доказать, что Бог существует, но не в его силах доказать, что такое Бог.

Толстой уподобляет понятие Бога понятию бесконечного числа. Бесконечное число выводится из сложения, знание о существовании Бога выводится из вопроса: откуда я? Стремление к Богу как к изначальной полноте истины есть свобода. Человек, не зная никакой истины или зная ее всю, не был бы свободен. Свобода связана со срединностью человеческого бытия и состоит в движении от меньшей истины к большей. Как считает Толстой, существуют истины троякого рода. Во-первых, истины, уже ставшие привычкой. Во-вторых, истины, которые еще остаются смутными. И те и другие являются сферой необходимости. В-третьих, истины, которые уже стали совершенно ясными, но еще не превратились в привычку. По отношению к ним обнаруживается свобода человека. Свобода ведет человека по пути к Богу. Признание Бога как источника жизни и разума предопределяет совершенно определенное отношение человека к нему, которое Толстой уподобляет отношению сына к отцу, работника к хозяину. Суть отношения человека к Богу уместается в короткую формулу: не как я хочу, а как он хочет. Это формула любви, которая одновременно есть формула добра.

Любить Бога — таков высший закон жизни и нравственный императив человека, вытекающий из его объективного положения в мире. Так как человек не знает о Боге ничего, кроме того, что тот существует, то его отношение к нему реализуется не прямо, а косвенно — через правильное отношение к другим людям и к самому себе. Правильное отношение есть братское отношение, оно вытекает из того, что все люди находятся в одинаковом отношении к Богу, они — его дети. Правильное отношение к себе есть спасение души, оно определяется тем, что именно душа является средоточием божественного начала в человеке. Из этих двух отношений первичным, базовым, является отношение к себе. Сознание степени несоответствия с непостижимой полнотой божественного идеала — таков критерий правильного отношения к себе. Человек, понимающий, что он бесконечно далек от совершенства, всегда будет стремиться к тому, чтобы находиться по отношению к другим в положении слуги, а не господина.

Понятия Бога, свободы и добра Толстой рассматривал как смысложизненные. В послесловии к «Крейцеровой сонате» Толстой говорит о двух способах ориентации в пути: в одном случае путь обозначается через конкретные предметы, которые последовательно должны встретиться на нем; во втором случае указывается только направление движения, контролируемое компасом. Точно так же существуют два способа нравственного руководства: при одном дается точное описание обязательных поступков (соблюдай субботу, не кради и т. д.), при втором задается недостижимое совершенство идеала. С помощью идеала, как и с помощью компаса, можно только установить степень отклонения от пути. Смысл жизни и есть идеал; его назначение — быть укором человеку, указывать ему на то, чем он не является.

Наиболее точное понимание смысла жизни как идеала, движения к бесконечному дает Иисус Христос, все учение которого есть метафизика и этика любви. Наряду с вечным идеалом Христос в прямой полемике с законом Моисея формулирует пять конкретных заповедей (Мф. V: 21–48): не гневайся; не оставляй жену; не присягай; не противься злему; не считай врагами людей других народов. Эти заповеди — метки на бесконечном пути к совершенству. Все они являются отрицательными, указывают на то, что люди могут уже не делать. Центральной в христианском пятисловии Толстой считал четвертую заповедь «Не противься злему», которая налагает абсолютный запрет на насилие.

Толстой дает три постепенно углубляющихся определения насилия: а) физическое пресечение, убийство или угроза убийства; б) внешнее воздействие; в) узурпация свободной воли. В его понимании насилие тождественно злу и прямо противоположно любви. Любить — значит делать так, как хочет другой. Насиловать — значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие. Заповедь непротивления является негативной формулой закона любви.

Непротивление переводит человеческую активность в план внутреннего нравственного самосовершенствования. Всякое на-

силе, каким бы сложным ни был его причинный ряд, имеет последнее звено — кто-то должен нажать кнопку для выстрела и т. д. Самый надежный путь искоренения насилия состоит в том, чтобы начать с этого последнего звена — с индивидуального отказа участвовать в насилии. Если не будет палача, то не будет и смертной казни. Толстой анализирует аргументы обыденного сознания против непротивления: учение о непротивлении прекрасно, но его трудно исполнить; нельзя одному идти против всего мира; непротивление сопряжено со слишком большими страданиями. Он раскрывает логическую противоречивость этих аргументов и их фактическую несостоятельность. Учение Христа не только нравственно, но и благоразумно, оно учит не делать глупостей.

Толстой считает, что если каждый через непротивление будет заботиться о спасении своей души, то именно это откроет путь к человеческому единению. Исходная задача, которую предстоит решить, состоит в следующем: как преодолеть общественные конфликты, которые приняли форму нравственного противостояния, каким образом разрешить столкновения людей, когда одни считают злом то, что другие считают добром? Люди тысячелетиями пытались выйти из этой ситуации путем противостояния злу злом, с помощью справедливого возмездия по формуле «Око за око». Они исходили из предпосылки, что зло должно быть наказано, что более добрые должны обуздать более злых. Но откуда мы знаем, где зло, кто более добрый, а кто более злой? Ведь суть конфликта и состоит в том, что у нас нет общего критерия зла. Не может быть того, пишет Толстой, чтобы более добрые властвовали над более злыми. Каин убивает Авеля, а не наоборот. В такой ситуации, когда нет согласия по вопросу о добре и зле, есть только одно решение, которое ведет к согласию: никто не должен вести себя так, будто он знает и будто именно ему дано судить, что такое добро и зло.

Если исходить из общечеловеческой морали христианства, согласно которой все люди суть сыны человеческие и равны в своем нравственном достоинстве, то обосновать насилие человека над человеком невозможно. В «Воспоминаниях о суде над

солдатом» Толстой пишет, что смертная казнь является для него одним из таких человеческих поступков, факт совершения которых не разрушает в нем сознание невозможности их совершения. Он считал смертную казнь худшим из всех убийств из-за того, что она совершается с холодной систематичностью и, самое главное, с претензией на законность, оправданность. По этим же основаниям, с точки зрения Толстого, официально санкционированные и систематически организованные формы насилия хуже неофициальных и спонтанных, насилие монарха хуже, чем насилие разбойника, репрессии властей хуже, чем терроризм революционеров.

Люди в большинстве своем не исполняют закона непротивления, даже не верят ему. Почему? Толстой называет две основные причины. Первая состоит в многотысячелетней традиции опоры на закон насилия. Толстой вопреки распространенным суждениям его критиков (например, И. А. Ильина) не стоит на позиции абстрактно-моралистического отрицания насилия. Он допускает оправданность государственного насилия в прошлом и даже настоящем. В исторической обоснованности насилия лежит объяснение его исторической инерции. Вторая причина заключается в целенаправленном искажении христианского учения со стороны христианских церквей. Это искажение выразилось в том, что: а) каждая из церквей объявила себя единственной хранительницей истины христианства; б) само учение было сведено к символу веры, призванному подменить Нагорную проповедь; в) была поставлена под сомнение заповедь непротивления злу, санкционированы войны и жестокости. Учение Христа из сферы нравственных обязанностей и поступков переместилось в область внутренних надежд и мечтаний. В результате насилие получило дополнение и продолжение в обмане. В христианском мире сложилась противоестественная ситуация, когда люди исповедуют то, что они на деле отрицают.

Толстовская философия непротивления есть разновидность философии истории. Непротивление Толстой рассматривал как приложение учения Христа к общественной жизни, его социальную программу. Непротивление злу в его понимании —

это единственно эффективная форма борьбы со злом. Насилие, в особенности государственное, в значительной мере держится на поддержке со стороны тех, против кого оно применяется. Поэтому простое неучастие в насилии, достигаемое через непротивление, уже есть его ослабление. Кроме того, Толстой говорит не вообще о непротивлении злу, а о непротивлении злу насиллием, физической силой. Это не исключает противление злу другими — ненасильственными — методами. Толстой не разрабатывал тактику коллективного ненасильственного сопротивления, но его учение допускает и даже предполагает ее. Сфера действия такой тактики — духовное влияние, ее типичные формы — убеждение, спор, протест и т. д. Толстой в беседе (1886) с американцем Джорджем Кеннаном назвал свой метод революционным. Смысл толстовского непротивления — не в том, чтобы добиться пропуска в рай, а в том, чтобы качественно преобразить отношения в обществе — через изменение духовных основ жизни достичь мира между людьми.

В своих духовных поисках Толстой не ограничивался учением Христа, хотя и считал его самым совершенным из всего, что создано человеческим гением. Он также изучал брахмизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, иудаизм, магометанство. Находя в них много ценного, Л. Н. Толстой пришел к более важному выводу. По его мнению, всем религиям присуще единое духовное ядро, которое раскрывается в следующих положениях: а) есть начало всего, и это Бог; б) в каждом человеке есть божественное начало, которое он в ходе своей жизни может увеличить или уменьшить; в) оно увеличивается тогда, когда человек приумножает в себе любовь, одновременно уменьшая эгоистические страсти; г) чтобы добиваться этого, надо руководствоваться золотым правилом нравственности — относиться к другим так, как ты хотел бы, чтобы они относились к тебе.

ЭТИКА КАК УЧЕБНАЯ ДИСЦИПЛИНА: НЕДОКТРИНАЛЬНАЯ ВЕРСИЯ*

Человек задумывается над моралью не для того, чтобы знать, что это такое, а для того, чтобы стать моральным. Процесс этического образования оказывается одновременно процессом нравственного развития. Как для медицины познать болезнь — значит научиться лечить ее, так и для этики познать мораль — значит научиться быть моральным. Софисты первыми выступили в особой роли учителей добродетели, и они же первыми в истории европейской культуры задумались над своеобразием морального бытия человека, в отличие от его природного существования.

1. Поскольку этическое образование сопряжено с нравственным воспитанием, то возникают две неразрешимые трудности: кто может обучать этике и как это делать? Именно с этими вопросами Сократ обращался к Протагору в одноименном диалоге Платона. Если можно

* Опубликовано: День науки в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов : материалы Международ. науч.-практ. конф., 23–24 мая 1996 г. / науч. ред. В. Е. Триодин; ФНПР, Федерация профсоюзов СПб. и Лен. обл.; СПбГУП. СПб., 1996. С. 197–201.

обучать добродетели, допытывался Сократ, то почему не существует специальных учителей добродетели, наподобие того, как существуют учителя математики, музыки или гимнастики, и почему многие добродетельные мужчины не смогли научить тому же своих детей? Если ты знаешь, что такое добродетель, то непременно являешься добродетельным. Если же ты не являешься добродетельным, то и не можешь знать, что такое добродетель. Между этическим знанием и воспитанием (образованием) нет промежутка, в который мог бы поместиться учитель.

К двум традиционным сократовским вопросам, проблематизирующим саму возможность этики как учебной дисциплины, — кто может учить этике и как учить этике, в настоящее время добавился третий — какой учить этике?

2. Этика (в том числе и философская этика) доктринальна и назидательна.

Доктринальность этики состоит в том, что тот или иной способ обоснования морали задает саму моральную реальность. В этом смысле этика не просто отражает или выражает мораль, но и формирует ее. Что делали такие люди, как Конфуций, Сократ, Кант, Швейцер? Давали новую интерпретацию морали или раздвигали границы последней? Если мораль не может быть определена в языке и включена в общественную коммуникацию вне доктрины, то в то же время она не может уместиться ни в одну из них. Убеждение в абсолютности морали, без которого было бы невозможно ее доктринально задаваемое существование, исключает абсолютность каких бы то ни было конкретных моральных доктрин. Отсюда — доктринальное многообразие этики.

Назидательность этики связана с ее спецификой в качестве практической философии. Этические системы различаются между собой не только тем, как они обосновывают моральные нормы, но и тем, какие моральные нормы они обосновывают. Каждая из них — это особая нормативная программа. Этика в строгом смысле слова расширяет не умственный кругозор, а диапазон морального выбора.

Таким образом, этика всегда конкретна и по своим метафизическим глубинам, и по теоретическим основаниям, и по нормативному содержанию. Нет этики вообще — единой, научной, объективной, наподобие того, как есть физика или социология. Этика всегда является или конфуцианской, или кантианской, или утилитаристской, или марксистской, или какой-нибудь еще. Первый и исключительно важный вопрос сегодня заключается в следующем — какую в своей доктринальной и назидательной определенности этику мы должны преподавать?

3. Современный мир становится взаимосвязанным и цивилизационно (по внешним условиям жизни) единым, оставаясь культурно и духовно многообразным. Культурно-мировоззренческий плюрализм характерен не только для мира в целом, но и для отдельных обществ (как, например, Россия). Люди могут исповедовать разные религии, придерживаться разных философских убеждений, но работать в одном конструкторском бюро и развлекаться в одной парке. Практически цивилизованное сотрудничество людей при различии их внутренних (религиозных, философских и иных) убеждений как минимум означает, что: а) в пределах своего сотрудничества они придерживаются единых норм поведения и б) сами нормы вынесены за пределы мировоззренческого контекста. Практическое осознание того, что нормы (правила) поведения не зависят от их доктринального обоснования, мировоззренческих истоков, составляет характерную и исключительно важную особенность современного человека.

Современный человек — это человек, который умеет проводить границу (часто невидимую) между индивидуальным и особенным миром собственных верований и общезначимым миром цивилизованной жизни. Различие между внутренним и внешним существовало всегда, но в условиях духовно и чаще всего этнически однородной среды оно не было таким сильным и разнокачественным, как в последнее время.

Чтобы «вписаться» в единое цивилизационное пространство, сохраняя собственную духовную идентичность, или, говоря другими словами, чтобы образовать единое цивилизованное про-

странство вместе с людьми других, чужих и непонятных ему верований, человек должен принять общезначимость (человеческую универсальность) в качестве морального приоритета и научиться говорить на общепонятном языке.

Ключевой вопрос состоит в следующем: как духовное своеобразие сочетается с цивилизационным универсализмом?

Одно связано с другим через мораль в ее наиболее общих нормативных основаниях. Все значительные духовные формации — мировые религии, философские и этические учения — содержат некий моральный инвариант, получивший отражение в золотом правиле нравственности. Суть этого правила (лучше сказать, закона) состоит в том, что человек поступает нравственно тогда, когда руководствуется требованиями, которые он хотел бы видеть примененными к себе со стороны других (всех остальных) людей и которые, следовательно, обладают достоинством всеобщности. Тем самым всеобщность (общезначимость) оказывается критерием моральной истины. Чтобы испытать нормы своего поведения на всеобщность, человеку необходимо научиться соответствующему языку. Это язык научной рациональности, логики и фактов. Только он обладает той объективностью и принудительностью, которые делают его понятным всем людям.

4. Из сказанного выше вытекают противоречивые требования к преподаванию этики. С одной стороны, чтобы соответствовать существу дела, курс этики должен быть доктринальным и назидательным. Но, с другой стороны, становясь таким, в условиях современного общества он немедленно превращается в маргинальное явление. Можно было бы представить себе христиански-православную, мусульманскую или марксистскую версии этики, излагаемые адептами соответствующих учений. Но ни одна из этих версий не отвечала бы реальному опыту современной России, в том числе и реальной студенческой среде, в которой и православные, и мусульмане, и марксисты, как и многие другие «-исты», составляют единое нравственное пространство человеческой взаимоуважительности.

Возникает вопрос: возможна ли такая концепция курса этики, которая учитывала бы и цивилизационно-нравственное

единство современного общества, и многообразие этических теорий и верований? Его можно конкретизировать следующим образом: как преподавать этику, не навязывая студенту определенную доктрину и не превращая обучение в скрытое назидание? Решение, по-видимому, могло бы состоять в том, чтобы ориентироваться на взаимоуравновешенный обзор разнообразных этических теорий и верований. При всей необъятности и трудности этой задачи в принципиальном плане она может иметь решение, если опираться на реальный опыт истории культуры и истории философии.

Разумеется, в одном курсе нельзя охватить все этические теории. Это трудно сделать даже в том случае, если ограничиться принципами, типизирующими определенную школу. В данном случае важна не полнота обзора, а выявление существенного различия этических решений.

Открытым остается вопрос и об основаниях сопоставления различных этических систем, о единстве взгляда на них. В методологическом плане такое единство задается единством проблемного поля этики (этические системы как различные ответы на одни и те же вопросы). В методическом плане оно может быть обеспечено: а) особым акцентом на общность нормативного содержания различных систем этики; б) языком анализа, который должен быть научно-описательным, рационально-аналитическим языком современного исследования и воспроизводить этические системы не в их эзотеричности, а в общепонятной форме.

Построенный на таких основаниях курс этики можно сравнить с музеем, дающим представление о выдающихся именах, школах и стилях мирового художественного искусства. Курс не выделяет в качестве истинных или просто более предпочтительных какое-то определенное обоснование морали и какую-то определенную нормативную систему. Такой выбор — почетная привилегия и тяжелая обязанность каждой личности — остается за студентом. Курс выступает в качестве посредника между мировым опытом этических размышлений и отдельной личностью, осуществляющей (или осуществившей) свой этический выбор. Преподавателя в этом случае можно уподобить экскурсоводу.

Как экскурсовод, у которого могут быть свои предпочтения и который сам, случается, бывает художником, обязан и умеет познакомить зрителей со всеми представленными в музее школами, так и преподаватель этики независимо от того, является ли он сам поклонником Маркса, Соловьева, Рассела или кого-либо еще, вырос ли он в православной, буддистской, неопределенно вольной или иной культурной среде, может и должен ввести студента в принципиальное многообразие теоретических и нормативных позиций в мировой этике.

НРАВСТВЕННЫЕ ТРЕБОВАНИЯ КАК ЗАПРЕТЫ*

В современных дискуссиях о перспективах человека и цивилизации важную роль играет убеждение в том, что человечество близко к исчерпанию природных и духовных возможностей своего развития. В качестве примеров можно сослаться на идею пределов экономического роста в связи с истощением невозобновляемых сырьевых ресурсов или идею конца истории. На место безоглядно доверчивого движения вперед приходят разумная сдержанность и настороженность. Сегодня будущее — не только горизонт надежды, но и источник тревог. Оно таит в себе смертельные опасности. Установка на избежание негативных следствий деятельности намного важнее, чем установка на достижение ее позитивных целей. Безопасность (устойчивость) развития оказывается важнее самого развития. Быть может, будет чрезмерным утверждать, что на место идеала совершенствования приходит

* Опубликовано: День науки в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов : материалы Международ. науч.-практ. конф. «Гуманитарная культура как фактор преобразования России», 22–23 мая 1997 г. СПб., 1997. С. 152–154.

идеал ограничения. Тем не менее очевидно: способность и готовность к ограничению — несомненный, осознанно фиксируемый приоритет, если не по существу, то по времени; это предварительная и необходимая предпосылка в стремлении сделать жизнь лучше. В рамках такой постановки вопроса актуальна тема нравственного сдерживания, или разумной достаточности.

Принято думать, что ограничивающие нормы (запреты) составляют часть нравственности. Между тем сама нравственность в целом можно истолковать как ограничение.

Принцип разумной достаточности, рационально выражающий чувство меры и составляющий основание позитивных (конструктивных, плодотворных, творческих) межчеловеческих отношений, с точки зрения морали соответствует требованию «Не делай другому того, чего ты не хочешь, чтобы делали по отношению к тебе». Следовательно, золотое правило нравственности выражено в форме запрета. Можно сказать, что запрет таким образом определяет некоторый минимум морали, или, иначе говоря, является границей разумной достаточности.

Согласно выдвигаемой нами гипотезе нравственные требования имеют форму запретов и только в этом качестве могут претендовать на практическую действенность и рациональную обоснованность. Подтверждение тому дает обращение как к далекому прошлому, так и к современным проблемам.

У Сократа, по его собственному признанию, был добрый гений, таинственный внутренний голос, который счастливо удерживал его от определенных поступков. Этот голос иногда говорил, чего не надо делать. Но он никогда не говорил, что надо делать. Так впервые в рамках европейской культурной традиции было зафиксировано, что нравственные требования имеют форму запретов. Это открытие Сократа многократно подтверждено как историческими, так и индивидуальными опытами нравственной жизни: форму запрета имело античное требование меры («Ничего — слишком», — говорил Солон) и золотая середина — не цель, к которой люди стремятся, а место, куда они попадали, когда избегали опасных крайностей. На отрицании («не убий», «не укради» и т. д.) зиждется праматерь всех моральных кодексов —

Десятисловие Моисея. Ахимса (ненасилие) составляет этическое ядро жизнеучения Будды. Слово «нельзя» является опорным в нравственном дисциплинировании детей.

Нравственные требования, рассмотренные с точки зрения их языкового выражения, могут быть также позитивными. Более того, позитивность принято даже считать более зрелой, высшей их формой. На самом деле она является превращенной формой и скорее скрывает суть нравственности, чем выражает ее. Нравственные требования, имеющие позитивную форму и выступающие в качестве предписаний, в самом общем виде могут быть подразделены на неопределенные и определенные.

К неопределенным следует отнести те из них, которые сводятся к требованию быть нравственным (например, требование любить людей, стремиться к добру, быть человеком и т. п.). Их в строгом смысле слова вообще нельзя считать требованиями, так как они не предполагают каких-либо поступков и скорее представляют собой незаконный способ обоснования морали, чем ее предписания (к примеру, «стремиться к добру» суть сугубо тавтологическое утверждение, ибо по определению добро есть то, к чему человек стремится).

Определенные (предметные, обладающие мотивационной конкретностью) нравственные предписания в свою очередь подразделяются на две подгруппы: всеобще-локальные и всеобще-общезначимые.

Всеобще-локальными могут считаться, например, конфуцианский трехлетний траур по умершим родителям, мусульманское требование пятикратной молитвы в день, пуританская бережливость, коммунистическая верность интересам рабочего класса, государственный патриотизм и т. д. Все они представляют собой нравственную санкцию норм целесообразности коллективной жизни той или иной человеческой общности, попытку придания абсолютного статуса относительным нормам. Отсюда — их внутренняя напряженность, являющаяся источником нравственных раздоров и кризисов. То, что для пифагорейца было предметом священного трепета, для остальных являлось всего лишь вкусной пищей. То, что для пуританина — знак вы-

сокого нравственного качества, для аристократа — тавро несомненной нравственной низости. То, что для одного государства свято, для другого достойно попрапия. То, что в одну эпоху вызывает нравственный ужас или восхищение, в другую становится обыденным делом. Когда-то профессиональный труд считался малопочтенным занятием. В современную эпоху, напротив, общественное достоинство человека связано с его профессиональным самоутверждением. Если один и тот же предмет может получать противоположную нравственную оценку, то это означает, что сама нравственная оценка не зависит от ее предметного наполнения. Во всеобще-локальных предписаниях нравственное совпадает со всеобщим (с самой идеей святости, абсолютности), а локальное (то есть предметное содержание) оказывается внешним и случайным. Но что означает, какое позитивное содержание может заключать в себе всеобщее требование, лишенное предметной определенности?

В этом случае сама идея всеобщности начинает выступать в качестве нравственного требования и последнее становится всеобще-общезначимым. В этих требованиях всеобщность и состоит в общезначимости. Или, говоря по-другому, общезначимость признается в качестве единственного содержания нравственной всеобщности. Все такого рода требования так или иначе сводятся к золотому правилу нравственности: «Поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе». Их строгой логической формулой является категорический императив Канта. Нравственная общезначимость сама по себе не задает никаких определенных поступков, она не может стать достаточным мотивом действия. Она является лишь условием, ограничивающим человеческие мотивы и поступки. Смысл процедуры универсализуемости в том и состоит, чтобы реальные мотивы реальных поступков испытать на тест общезначимости (то есть установить, не отрицают ли они сами себя в случае, если их представить в качестве требований всеобщего законодательства) и наложить запрет на те из них, которые данного испытания не выдерживают. Место нравственности в общей системе человеческой

мотивации можно было бы уподобить ОТК, функции которого состоят в том, чтобы не производить продукцию, а определять качество уже готовой, выбраковывая то, что не соответствует ГОСТу. Таким образом, требования всеобщности и общезначимости, которые, по сути дела, и являются собственно нравственными требованиями, приобретают определенность только в качестве ограничений, запретов.

Мы не рассматриваем вопрос о позитивных нравственных формулах в целом, который сам по себе является достаточно сложным и интересным, а ограничиваемся лишь констатацией: позитивные нравственные требования в той мере, в какой они являются чисто нравственными и действительно требованиями, на самом деле сводятся к запретам. Только в качестве запретов, ограничивающих условия поведения, они приобретают действенность, поддаются сознательному контролю и проверке.

Фактические аргументы в пользу выдвигаемого нами утверждения дополняются логическими. Нравственные требования необходимо являются запретами, не могут не быть запретами. Только в качестве запретов они поддаются рациональному обоснованию. Это касается прежде всего таких специфических признаков моральных требований, как безусловность (абсолютность, категоричность) предписаний и бескорыстие мотивации.

Мораль (и этим прежде всего определяется ее особое место в культуре) образует тот вектор человеческого поведения, который ориентирован на бесконечность совершенства, полноту идеала. Это означает, что, выступая в качестве требования, действенного механизма поведения, она может только фиксировать степень несовершенства индивидов, говорить о том, чем они не являются. При этом не имеет значения реальный уровень нравственной зрелости индивида, ибо какую бы мы ни взяли точку на линии, ведущей в бесконечность, расстояние от нее до бесконечности всегда будет бесконечно. Более того, сам уровень нравственного совершенства измеряется как бы от противоположного — степенью осознания собственного несовершенства. Мораль

не может сказать о том, как мы близко подошли к идеалу. Она говорит только о том, как далеко мы от него отстоим.

Другая общепризнанная особенность морали состоит в том, что она понимается как добрая (чистая) воля. Чистота нравственных помыслов не может быть определена иначе, как отсутствие соображений, связанных с материальным и социальным благополучием индивида. Бескорыстие — самая конкретная расшифровка нравственной мотивации. Христианская этика понимает нравственную мотивацию как любовь, однако сама любовь становится реальным мотивом только тогда, когда она предстает как отрицание нелюбви, непротивление злу. Для Канта нравственным мотивом является долг, но реально проверяемым содержанием долга оказывается готовность действовать независимо и даже вопреки склонностям. Словом, нравственные требования не могут приобрести позитивную форму предписаний без того, чтобы они не лишились таких характеристик, как абсолютность и чистота мотивов, и не перестали тем самым быть нравственными. Нравственная мотивация в своей исходной и существенной основе обозначает недовольство человека эмпирической скованностью своего бытия, его желанием подняться над собой, и поэтому бескорыстие (отсутствие эмпирического интереса) является пределом ее предметной определенности и с точки зрения морали — верхней границей принципа разумной достаточности.

Возвращаясь к идее разумной достаточности, можно сказать следующее: нравственность — не просто один из критериев, позволяющий установить границы человеческой деятельности в тех или иных случаях. Она является ее всеобщим ограничивающим условием, обязывающим принять ценность самого ограничения, сдерживания. Было сказано: не бойтесь ошибаться, ибо не ошибается тот, кто ничего не делает. Однако бывают ситуации, когда лучше ничего не делать, чем ошибаться. Прежде чем говорить о разумной достаточности чего-либо, надо признать разумность самой достаточности.

ВОЗМОЖНО ЛИ ГЛОБАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО БЕЗ ГЛОБАЛЬНОГО ЭТОСА?*

1) Идея глобального общества — западная идея. В связи с этим возникают два вопроса: не является ли она завуалированной формой выражения интересов Запада, его стремления к гегемонии в мире и обладают ли другие, незападные, культуры духовно-нравственным потенциалом, способным санкционировать эту идею, принять ее как свою?

Ответ на первый вопрос сводится к способности Запада распространить морально-политические принципы либеральных демократий, свой идеал справедливости на отношения с остальным миром и пойти на неизбежно вытекающие из такой перспективы ограничения.

В ответе на второй вопрос я бы хотел сослаться на мнение Л. Н. Толстого, исследовавшего нравственные основания различных культур и религий. Он пришел к выводу, что они различаются только по внешним формам. В основопола-

* Опубликовано: Гуманитарная культура как фактор преобразования России : Междунар. науч.-практ. конф., 21–22 мая 1998 г. СПб., 1998. С. 57–59.

гающих началах они едины. Эти начала очень просты и сводятся к следующим четырем положениям: а) есть Бог как некое абсолютное начало всего; б) в каждом человеке есть частица этого начала, которое он своей жизнью может увеличить или уменьшить; в) для его увеличения человек должен подавлять страсти и умножать любовь; г) практическим средством этого является золотое правило нравственности. В совокупности данные положения составляют некий духовно-нравственный инвариант, одинаково свойственный и брахманизму, и иудаизму, и конфуцианству, и даосизму, и буддизму, и христианству, и магометанству.

2) Нравственный универсализм духа не существует сам по себе как некая самостоятельная реальность, он существует внутри социокультурной оболочки как его особое измерение, вектор. Универсализм всегда историчен и конкретен. Применительно к нашей теме это означает, что идея глобального общества может найти опору в иных — неевропейских — культурах только в той мере, в какой она будет их собственной идеей: для русских — русской, для китайцев — китайской и т. д.

Процессы глобализации могут получить нравственную санкцию, если они будут сочетаться с взаимоуважительным диалогом культур, а для начала как минимум не будут покушаться на социокультурное многообразие человеческого бытия, партикуляризм традиций, нравов, верований.

3) Идеи плюрализма и терпимости как основа межкультурного диалога могут вызвать возражения двоякого рода. Во-первых, они суть сугубо западные идеи, вызревшие в Новое время; для других культур они не могут иметь обязывающего значения. Во-вторых, возведенные в универсальный принцип, они отрицают сами себя; ведь если мы отрицаем абсолютность каких-либо идей и убеждений, то само это отрицание тоже нельзя считать абсолютным принципом. Эти трудности порождаются тем, что недостаточно четко очерчивают нравственные границы плюрализма и терпимости. Эти принципы касаются не самой истины, а нашего отношения к ней. Они не отрицают абсолютности истины, абсолютности добра и его противопоставленности злу. Напротив,

они невозможны без такого допущения. Они лишь оспаривают право отдельных индивидов или человеческих групп выступать от имени абсолютной истины. Именно потому, что истина абсолютна и в этой абсолютности имеет нравственно обязывающий смысл, нельзя придавать абсолютный смысл каким бы то ни было частным, партикулярным нравственным убеждениям.

4) Плюрализм и терпимость, даже если они произрастают на почве гуманистического монизма, являются коммуникативными установками, более адекватно реализующими убеждение в абсолютности морали, и могут рассматриваться лишь в качестве предпосылок, которые делают процессы глобализации нравственно возможными. Но они не могут стать основой самого глобального общества. Глобальное общество, если говорить о нем всерьез, требует не просто открытости культур по отношению друг к другу, а единого этоса, новой единой этической культуры — единой не только по универсальным основаниям, но и по символически-знаковой структуре, конкретным нормам и механизмам функционирования.

5) В опыте современных обществ, вовлеченных в процессы глобализации, явно проявляются тенденции, которые направлены на создание единого (глобального) этоса. Два момента мне представляются особенно перспективными.

Во-первых, реально практикуемые этические нормы поведения все более эмансипируются от их религиозно-мировоззренческих и политико-идеологических контекстов. Опыт современных обществ есть опыт общественного сотрудничества и повседневного взаимодействия людей разных верований и убеждений.

Во-вторых, в современном обществе экономика, политика, наука, другие сферы деятельности достигли такой степени сложности, что они могут успешно функционировать только в качестве социальных систем. Социальные системы — и в этом одна из важнейших их особенностей — сами воспроизводят свои субъективные предпосылки. Их устойчивость гарантирована прежде всего и главным образом жесткостью их собственных нормативных и технологических рамок. Каждая из них

вырабатывает такой этос общественного поведения в рамках своей профессионально-деловой деятельности, который имеет объективно-общезначимый смысл и в существенном смысле не зависит ни от национально-культурной принадлежности вовлеченных в нее субъектов, ни от их индивидуально-нравственных качеств.

Для того чтобы намечающиеся ростки единых этико-культурных схем деятельности развились в глобальный этос, потребуются немалые усилия и длительное время, о масштабе которых нам сегодня не дано знать, быть может, будут необходимы духовные перевороты, сопоставимые с переворотами периода возникновения мировых религий, что и вовсе проблематизирует эту перспективу, ибо соотносит ее со случайностью появления гениально-харизматических личностей. Но как бы там ни было, такие ростки существуют, и они позволяют с оптимизмом смотреть на перспективу глобального этоса.

ТРИ СТАДИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИКИ*

Новейшие тенденции в области морали и этики, в частности такие ее существенные проявления, как отказ от философски обоснованных нравственных программ и переход к конкретности прикладной этики, можно, на мой взгляд, правильно понять только в том случае, если рассмотреть их сквозь призму общеисторической логики развития этической мысли. В европейской этике достаточно очевидным образом выделяются три стадии, которые характеризуются качественно различным пониманием самого предмета этики. Первоначально она выступает как учение о нравственных добродетелях. На следующей стадии ее преимущественным предметом становятся принципы нравственности. На третьей стадии этика из учения о нравственности трансформируется в ее критику.

Понимание этики как учения о добродетелях впервые было обосновано и едва ли не с исчерпывающей полнотой теоретически оформлено Аристотелем. Философ выделил в человеке особую группу качеств, которые относятся к его это-

* Опубликовано: Культура и глобальные вызовы мирового развития : материалы V Междунар. Лихачевских науч. чтений, 19–20 мая 2005 г. СПб., 2005. С. 87–91.

су (характеру, нраву) и отличаются от качеств тела и ума. Эти качества (или добродетели, поскольку добродетель означает добротность, наилучшее состояние чего-либо) он назвал этическими, а науку о них — этикой.

Этические добродетели, согласно Аристотелю, являются выражением своеобразия активно-деятельного начала в человеке. Душа человека (под душой понимается то, что дает телу жизнь) имеет сложное строение, состоит из разумной и неразумной частей. Этические добродетели возникают на стыке этих частей, представляют собой область их пересечения, взаимодействия. Они не свойственны ни богам, ни животным, ибо первые лишены аффектов, а вторые — разума. Этические добродетели выражают собственно человеческое начало в человеке, правильный строй души, когда разумная и аффективная ее части соединены между собой таким образом, что первая господствует, а вторая следует ее указаниям подобно тому, как сын слушается отца. Они фиксируют разумно-деятельную природу человеческой души в ее совершенном выражении.

Если свойства тела (например, аффект страха) и качества ума (например, память) предзаданы человеку, то этические добродетели являются прижизненными образованиями, формируемыми в процессе сознательной индивидуально-ответственной деятельности. Они связаны с деятельным стремлением человека к высшему благу, которое Аристотелем в полном согласии с общепринятой установкой античного сознания конкретизируется как счастье. Этические (нравственные) добродетели выражают способность человека совершать правильный с точки зрения стремления к счастью выбор в многообразных жизненных ситуациях, ход и результат которых решающим образом зависят от его выбора. Они складываются в привычные устои души, которые, будучи приобретенным результатом поведения, одновременно становятся его основой, решающим образом определяя направление, смысл практической активности индивидов в той части и мере, в какой это зависит от них самих. От того, как человек поступает, зависит, какой строй души он имеет.

Общее определение добродетели, даже конкретизированное применительно к различным сферам жизнедеятельности и выступающее в качестве отдельных добродетелей (как, например, мужество, щедрость и др.), не решает проблемы идентификации поступков. Поступок каждый раз совершается в особых, только ему свойственных условиях, замкнут на того индивида, который его совершает. Не существует и в принципе невозможен такой набор свойств (сколь бы конкретным он ни был), который мог бы считаться надежным критерием, позволяющим удостовериться в добродетельности того или иного поступка. Так, мужество есть нравственная мера по отношению к страху смерти, справедливость — аналогичная мера в распределении выгод и тягот совместной жизни. Эти определения сами по себе важны, они могут быть уточнены, что Аристотель и делает, отличая мужество от других очень похожих на него типов бесстрашия или выделяя разные виды справедливости. Но они в принципе не могут быть уточнены до такой степени, чтобы ответить на вопрос о том, быть ли мужественным или справедливым этому индивиду в этих обстоятельствах применительно к этим людям. «Те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность», — утверждает философ. Критерием добродетельности поступка в конечном счете является сам добродетельный индивид. Но и про добродетельного индивида мы не можем сказать ничего более конкретного и точного, кроме того, что это индивид, который совершает добродетельные поступки.

Добродетели как привычные состояния души, устойчивые навыки непосредственно соотнесены с привычками и нравами, практикуемыми в полисе и санкционируемыми им. Если нравственным является выбор, осуществленный на основе правильных суждений, то сами суждения являются правильными тогда, когда они ориентированы на принятые в полисе достойные образцы поведения, учитывают советы мудрых людей. Разумно-взвешенный выбор в определенном смысле есть совместный выбор. Как бы то ни было, отождествляя добродетель с добродетельным индивидом, Аристотель не изолирует последнего

от полиса, а целиком погружает в него. И этика для него — это прежде всего политическая наука, к тому же главная. Добродетельные индивиды и опутывающие их нормы поведения, касающиеся всех возможных форм общественной активности, — две взаимообусловленные стороны, определяющие предметность этики как учения о добродетели.

Понимание этики как учения о добродетелях, в рамках которого нравственность отождествлялась с нравственными качествами индивидов и соответствующими им привычными образцами публичного поведения, было обобщением нравственной практики традиционного общества. Нравственный потенциал традиционного общества главным образом определяется тем, что в нем общественные отношения имеют форму личных зависимостей. Цементирующей основой традиционных обществ являются индивиды, добродетельность которых состоит в том, что они вбирают в себя клишированные формы поведения, веками устоявшиеся нравы, выступают гарантией их прочности.

Ситуация (в том, что касается нравственных оснований и механизмов общественной жизни) существенно изменилась с переходом к посттрадиционному обществу, которое в одной идейной традиции именуется буржуазным, в другой — индустриальным, в третьей — современным. Общественные отношения разрывают форму личных зависимостей и структурируются соответственно собственной логике — приобретают вещный характер. Общество расширяется до размеров, неизбежно придающих отношениям индивидов анонимно-функциональный характер. Несущей конструкцией общества являются уже не индивиды, а рациональная организация, направленная на эффективное функционирование и (что в рамках нашего рассуждения особенно важно) независимая от смены лиц. Более того, освобождение от непосредственного диктата моральных норм, своего рода нравственное детабуирование, становится одной из существенных предпосылок эффективности тех или иных сфер жизни.

Одними из первых эту новую этико-нормативную ситуацию осмыслили Н. Макиавелли и А. Смит: первый применительно

к политике, второй — к экономике. Макиавелли показал, что политика в форме национального государства не может состояться без действий (ложь, предательство, убийство и т. п.), которые по логике и нормам морали считаются совершенно недопустимыми. Смит раскрыл внутреннюю связь рыночной экономики с акцентированными эгоистическими интересами втянутых в нее лиц. Новизна ситуации состоит в том, что и политика, и рыночная экономика обнаруживают свою нравственную значимость в целом как институты, а не в отдельных индивидуализированных действиях.

Специфичной для этики Нового времени и более точно формулирующей нравственную программу этой эпохи стала линия размышлений, которая находилась в оппозиции к этике добродетелей и рассматривала нравственность как совокупность основоположений (правил, принципов) поведения. Она получила развернутое и в своем роде совершенное воплощение в этике Канта. Учение Канта для этики принципов столь же показательное, как учение Аристотеля — для этики добродетелей. Этика Канта ориентирована не на уникальность индивидуальных ситуаций морального выбора, а на обязательства, которые сохраняются при всех обстоятельствах и применительно ко всем разумным существам. Не поведение конкретного индивида в конкретной ситуации, не долг перед этим человеком, Петром или Иваном, а долг человечества (человечности), воплощенный в нравственном законе и явленный с той безусловностью, которая лишь этому закону свойственна, — вот что является собственным предметом этики по Канту. Человек обладает нравственным достоинством не сам по себе, не в эмпиричности своего единичного существования, а только в связи и в контексте всеобщего нравственного закона.

Кант начинает свою знаменитую этическую конструкцию с самоочевидности морального сознания, согласно которому закон имеет моральную значимость, становится основой обязательности, когда сопровождается абсолютной необходимостью. Нигде в мире и даже за его пределами, говорит он, нет ничего, что обладало бы такой абсолютностью и могло бы считаться до-

бром без ограничения, кроме доброй воли. Добрая воля является таковой в качестве чистой воли, когда она свободна (чиста) от всего эмпирического, условного, от ориентации на пользу. Добрая воля сама по себе обладает абсолютной ценностью. Когда в этом качестве она становится мотивом, то выступает как долг. Долг и есть единственный нравственный мотив, состоящий в уважении к нравственному закону. Добрая воля и долг коренятся в разуме и держатся на нем до такой степени, что это единственное, что было бы невозможно вне разума, в то время как других целей природа могла бы достичь и иными путями, в обход разума. Понятия «добрая воля» и «разумная воля» тождественны. Если бы человеческая воля испытывала воздействие лишь со стороны разума, то нравственность вообще не была бы проблемой в том смысле, что она была бы ее естественным состоянием. Однако на нее влияют также склонности, и поэтому нравственный закон доброй воли для человека приобретает принудительную (точнее, самопринудительную!) форму категорического императива. Всеобщая формула категорического императива гласит: «Поступай по такой максиме, которая в то же время может сама сделаться всеобщим законом».

Нравственный закон — закон прямого действия. Он представляет собой не только всеобщее основоположение нравственности, но и единственное в этой всеобщности основание нравственных решений. Между ним и нравственным поступком нет никаких промежуточных посредствующих звеньев. Заложенное в долге требование совершать поступки из одного лишь уважения к нравственному закону означает, что поступки в их конкретном материальном содержании выводятся из сферы компетенции морали и отдаются на откуп другим регулятивным механизмам, имеющим дело с поступками в их внешнем выражении. Этика долга в кантовском понимании может быть только интенциональной, этикой убеждений. Из нее исчезает поступок в его особенном содержании и единичном проявлении как действие конкретного индивида. Кант это ясно понимает. Может быть, говорит он, в мире никогда не было ни одного примера поступка, совершенного ради долга. В тех же случаях, когда

поступки сообразны долгу, то есть не противоречат ему, хотя и совершаются в силу склонностей, всегда остается сомнение относительно их нравственной ценности. Отсюда — знаменитая формула противостояния долга склонностям, ибо, согласно Канту, только такое противостояние, когда действие совершается несомненно вопреки склонностям, может считаться признаком, удостоверяющим мотив долга.

В этике Канта нет места поступку в конкретном содержании — это уникальный, может быть, единственный случай морального философа, который не апеллирует к историческим моральным образцам. Стоики видели доказательство добродетели в том, что существовали такие люди, как Сократ, Антисфен, Диоген. Кант же видит доказательство долга в том, что нет и, может быть, никогда не существовало его бесспорных свидетельств.

И Кант, и Аристотель исходят из ситуации поступка. Поступок как разумный акт может быть описан в форме силлогизма, где общей посылкой является его основоположение (правило, принцип, субъективно полагаемое основание), частной посылкой — особые обстоятельства, в которых он совершается, выводом — решение или сам поступок (в узком смысле слова). Аристотель считал самым существенным в поступке особые, частные обстоятельства. Кант связывает нравственный ответственный выбор не с конкретной материей поступка, а с его общим основоположением. Так как этика Аристотеля рассматривает особые обстоятельства поступков, а этика Канта — их общее основоположение, то и в том, и в другом случаях силлогизм поступка оказывается неполным, причем до такой степени, что обоснованного вывода, то есть содержательных поступков в собственном смысле слова, нет ни у Аристотеля, ни у Канта.

В отличие от этики Канта (как, впрочем, и этики Аристотеля), рассматривавшего ее как выражение и продолжение морали, видевшего ее задачу в том, чтобы прояснить, обобщать, систематизировать, обосновывать истины морального сознания, этика после Канта изменила свой предмет, точнее, характер отношения к нему. Перестав быть учением о морали, она стала критикой

морали. Ее основной пафос был направлен на разоблачение, дешифровку, дискредитацию универсалистских, абсолютистских претензий морали как величайших иллюзий и обмана.

С точки зрения марксистского учения универсализм морали считался предназначенным для того, чтобы камуфлировать корыстные интересы эксплуататорских классов и придавать им форму всеобщих интересов. Категорические требования морали рассматривались в качестве отчужденной формы сознания и способа духовного закабаления трудящихся. Ницше видел в морали изощренное выражение рабской психологии, ее бессилия и лицемерия. Маркс и Ницше (в особенности Ницше) были, пожалуй, самыми последовательными критиками морали; они считали, что мораль достойна не возвышающей ее теории, а разрушающего действия.

Другие специфичные для Новейшего времени философские учения тоже не принимали всерьез идею автономии морали, подвергая сомнению ее собственные представления о себе. Так, аналитическая этика показала, что моральные суждения не имеют гносеологического обоснования, а следовательно, и права выступать от имени истины. Прагматизм включал мораль в целесредственное, инструменталистское видение мира, не признавая исключений, на которые она претендует, когда, например, утверждает свою самоценность и рассматривает себя в качестве организующей основы, условия целе-средственного способа человеческой деятельности.

Философская критика морали получила своего рода завершение в современных интеллектуальных опытах, имеющих неопределенное название постмодернизма. Здесь антинормативистский пафос доведен до отрицания эвристической и коммуникативной ценности самих общих моральных понятий: добра, зла, долга и др. Отрицание всеобщности моральных оценок доходит до отрицания языка классической философии, усматривающей за внешней хаотичностью мира его внутреннюю закономерно упорядоченную гармонию. Язык европейской философии, выработанный Платоном и Аристотелем, сложился около 2,5 тыс. лет назад в ходе поиска ответа на сформулированный Сократом

вопрос о том, откуда берутся и что означают моральные понятия «благо», «добродетель», «справедливость». Можно отметить своего рода последовательность в том, что сегодняшнее признание эфемерности моральных понятий сопряжено с отказом от языка, для обоснования реальности которых он был изобретен.

Хотя философская критика морали во многих отношениях была плодотворной и привела к важным открытиям, тем не менее ее итог, состоящий в отрицании самого языка теоретической этики, нельзя признать удовлетворительным по крайней мере по двум причинам. Во-первых, то, что этика считала и считает иллюзией и фальшью морали, а именно ее абсолютистские претензии, остается несомненной данностью морального сознания в его массовом и повседневном проявлении. Люди, несмотря на все уверения и доказательства философов, полагают, что добро и зло существуют, а различия между ними имеют первостепенное значение. Если даже моральный абсолютизм является видимостью, они не хотят отказываться от этой видимости, подобно тому как они вопреки истинам астрономии продолжают говорить о восходе и заходе солнца. Во-вторых, философско-этическая критика морали, которая высказывалась для того, чтобы вернуть в этику поступок, и была оправдана только в свете этой задачи, цели не достигла. Она не только не вернула в нее поступок, но и изгнала из нее мотивы.

Итог, к которому пришла этика в ходе собственной почти двухсотлетней деконструкции, можно истолковать как свидетельство того, что она оказалась перед необходимостью выработки нового понимания морали. Одна из важнейших задач, возникающих на этом пути, состоит, на мой взгляд, в том, чтобы вернуть в этику поступок, не отказываясь при этом от идей нравственного универсализма, то есть найти такие теоретические решения, которые синтезировали бы аристотелевское понимание морали с кантианским. В связи с этим особый интерес приобретает наметившийся в последние десятилетия поворот этики к прикладной тематике и смещение фокуса морального сознания в сторону новых проблем типа эвта-

назии, клонирования и др. Речь идет об открытых проблемах морали — открытых в том смысле, что они не имеют общезначимых, теоретически аргументированных и нормативно санкционированных оснований. Выработка таких оснований делегируется на уровень индивидуальных решений, в результате чего конкретный поступок выступает не как частный случай общего принципа, а как его источник.

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО НРАВСТВЕННОСТИ*

Впервые я узнал о золотом правиле в 1970 году, работая с библиографией во время научной стажировки в Берлинском университете им. Гумбольдта, хотя к тому времени уже был кандидатом наук, доцентом, имел пять лет преподавательского стажа в МГУ им. М. В. Ломоносова. Этот факт свидетельствует о том, что тема золотого правила отсутствовала в советских этических исследованиях и общественном сознании того времени.

Показательно, что в издании сочинений Гоббса 1965 года то место в книге «Левиафан», где формулируется второй естественный закон, совпадающий по содержанию с золотым правилом, хотя и не обозначаемый этим термином, сопровождалось комментарием следующего рода: «Подобный всеобщий нравственный закон оказывается далеким от реальной действительности, объективно означая закрепление воли господствующего класса»**.

* Опубликовано: День знаний в Университете : 1 сентября 2005 г. / науч. ред. И. Г. Абрамова. СПб., 2006. Вып. 11. С. 37–45.

** Гоббс Т. Сочинения. М., 1965. Т. 2. С. 729.

Я тогда заинтересовался этой темой и по возвращении в Москву подготовил статью для «Вестника Московского университета»*. Она была написана на основе немецкоязычной литературы. Затем я нашел отражение этой темы в более привычных и авторитетных для советского общественного мнения источниках (у русских дореволюционных авторов, таких как Д. И. Фонвизин, П. А. Кропоткин, одну ссылку у К. Маркса и др.), провел анализ золотого правила в сопоставлении с нормами талиона, дополнил другими материалами из истории нравов и издал популярную, написанную в форме диалога работу, которая так и называлась — «Золотое правило нравственности». Она вышла в 1979 году в издательстве «Молодая гвардия» и затем дважды, в 1982 и 1988 годах, переиздавалась большими тиражами; затем ее перевели на ряд языков. Импульс, данный этими публикациями, был подхвачен коллегами, средствами массовой информации. Так, в целом легко и незаметно тема золотого правила нравственности в нашей стране вошла в научный обиход, а само это понятие закрепилось в общегуманитарной лексике.

Золотое правило, с моей точки зрения, есть формула поведения, которая наиболее полно воплощает своеобразие нравственности. В этом аспекте оно вновь заинтересовало меня в последние годы в связи с обоснованием особой роли сослагательной модальности и негативных поступков в нравственном поведении**.

Помимо личных исследовательских пристрастий в выборе темы, важную роль также сыграла ее необычайная актуальность, которая свойственна всякой вечной проблеме. Однако существует особая причина, которая связана с резким и крайне опасным обострением в современном мире конфликтов, обусловленных цивилизационными, религиозно-национальными различиями. Золотое правило, поскольку оно укоренено во всех конфликтующих культурах, может сыграть исключительную роль в налаживании диалога между ними.

* Гусейнов А. А. «Золотое правило» нравственности // Вестник Московского университета. Сер. «Философия». 1972. № 4.

** См.: Гусейнов А. А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5.

Самое древнее упоминание золотого правила — в «Поучениях писца Ахикара». Ахикар, служивший при ассирийском царе Синахвриба (705–681 гг. до н. э.), наставляя своего усыновленного племянника, говорил: «Сын, что тебе кажется плохим, ты не должен делать так же товарищам». По-видимому, к тому же источнику восходит то место в ветхозаветной Книге Товита, где Товит, дядя Ахикара, поучает своего сына Товия: «...будь благо-разумен во всем поведении твоём. Что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (Тов. 4, 15).

В сочинении Конфуция (552–479 гг. до н. э.) «Лунь Юй» (XV, 24) мы читаем: «Цзы Гун спросил: существует ли одно такое слово, которым можно руководствоваться всю жизнь? Учитель ответил: “Это слово — снисхождение (в других переводах — “взаимность”, “забота о людях”, “великодушие”, “сострадание”). Не делай другим того, чего не пожелаешь себе”».

В знаменитом памятнике древнеиндийской культуры «Махабхарата» (V в. до н. э.) легендарный носитель мудрости Бхишма перед смертью наставляет: «Те поступки других, которые человек для себя не желает, что самому неприятно, пусть не делает другим людям» (Кн. XII, гл. 260). Одно из изречений Будды (VI–V вв. до н. э.) гласит: «Как он поучает другого, так пусть поступает и сам» (Дхаммапада, XII, 159).

Древнеиудейские тексты содержат рассказ о нетерпеливом юноше, который готов был принять веру при условии, что ему изложат содержание Торы столь компактно, чтобы он мог прослушать его, стоя на одной ноге. Когда он пришел с этим к Хилелу, тот ответил: «Не делай никому того, что ты не хочешь, чтобы было сделано тебе. Это вся Тора. Остальное — комментарии» (Schab 31 A).

Один из хадисов пророка Мухаммеда (13-й в собрании аль-Бухари) гласит: «Не уверует никто из вас до тех пор, пока не станет желать своему брату (в исламе) того же, чего желает самому себе» (перевод В. М. Нирша). «Не уверует» согласно общепринятому, идущему от Ибн Хаджар аль-Аскалани комментарию означает, что вера не будет совершенной. Следовательно, поведение в логике золотого правила рассматривается как один

из признаков совершенного мусульманина. Этот хадис является несомненным в своей подлинности (он есть в собрании Муслима под 45-м номером и у других авторов). Он не повторяется (существует только в одной редакции). Однако имеются комментарии, которые позволяют заключить, что данное правило рассматривалось в духе заповеди любви. Задаваемая им взаимность отношений понималась не как уравнивание, а как признание за другими такого же человеческого достоинства. Следующие примеры* подтверждают это. Следует ли придерживаться нормы, согласно которой кому-то из наследников можно завещать до 1/3 наследства в тех случаях, когда следование ей обречет на бедность (из-за незначительности наследства) других наследников, на долю которых останутся 2/3? Ответ: не следует, ибо сказано... Если человек в хозяйственных делах вступает, сам того не зная, в отношения с банкротом, и тебе данный факт стал известен, то должен ли ты предупредить его об этом? Ответ: должен, точно так же, как тебя предупредил бы человек, если бы ты, сам того не зная, отправился в путешествие с путником, намеревающимся задушить тебя, ибо сказано... Следует ли учителю относиться к ученику терпеливо, заботливо, как он относился бы к сыну? Ответ: следует, ибо сказано... Во всех этих случаях в качестве общего нравственного основания правильных решений следует ссылаться на упомянутый хадис.

Золотое правило представлено также в ранних памятниках европейской культуры. Оно восходит к двум из семи мудрецов (VII–VI вв. до н. э.) — Питтаку («Что возмущает тебя в ближнем, того не делай сам»**) и Фалесу (на вопрос: «Какая жизнь самая лучшая и справедливая?» он ответил: «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других») (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. I, 37). В «Истории» (III, 142) Геродота (V в. до н. э.) Меандрий, правивший Самосом по воле тирана Поликрата, после смерти последнего решил

* За их подбор, как и за консультацию о месте рассматриваемого хадиса в суре, выражаю благодарность моему коллеге доктору философских наук А. В. Смирнову.

** Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 93.

передать власть народу, руководствуясь следующим аргументом: «Я сам ни за что не стану делать того, что порицаю в моем ближнем. Я ведь не одобрял владычества Поликрата над людьми, равными ему...» В античной философско-моралистической литературе золотое правило считается естественной и самоочевидной установкой этического благоразумия, и в этом качестве его упоминают Аристотель (Риторика, II, 6), Сенека (Нравственные письма к Люцилию, 94, 43) и другие авторы.

Самую развернутую формулировку золотого правила мы находим в Евангелиях от Матфея и Луки: «Итак, во всем как хотите, чтобы с Вами поступали люди, так поступайте и Вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. VII: 2); «И как хотите, чтобы с Вами поступали люди, так и Вы поступайте с ними» (Лк. VI: 31). Эти формулировки, резюмировавшие основной смысл этического учения Иисуса, изложенного в Нагорной проповеди, предопределили важное место золотого правила в истории европейской философии и культуры. Оно прочно вошло в общественное сознание, став своего рода общим местом, почти синонимом нравственности.

Золотое правило стало также одной из заметных тем этики, в особенности средневековой и Нового времени. В средневековой этике (Августин, Фома Аквинский и др.) оно рассматривалось в контексте заповеди любви в качестве посредствующего звена между христианским моральным учением и естественной нравственностью. В Новое время (Гоббс, Лейбниц и др.) философы видели в нем главным образом принцип естественного права.

При рассмотрении генезиса и первых свидетельств о золотом правиле нравственности вызывают удивление три момента. Во-первых, разными, не ведавшими друг о друге мыслителями оно формулируется схожим, практически одинаковым образом. Во-вторых, возникшее на заре цивилизации, в середине I тыс. до н. э., оно характеризуется широким общечеловеческим кругозором, можно сказать, гуманистической завершенностью, к которой нечего прибавить даже в нашу глобализирующуюся эпоху. В-третьих, оно возникает приблизительно в одно и то же время в разных культурах, связь между которыми на том этапе

маловероятна и во всяком случае надежно не удостоверена. Как объяснить эти странности?

Совпадение формулировок, на наш взгляд, связано с элементарностью золотого правила. Оно элементарно не только в смысле простоты, очевидности, но и в том значении, в каком об элементах (стихиях) говорили ранние философы, понимая под ними первоосновы бытия. Золотое правило — первооснова духовно-практической жизни, и в этом качестве оно представляет собой истину, которая как бы светится изнутри и дается в готовом виде. Совпадение формулировок в данном случае должно удивлять нас так же мало, как и тот факт, например, что 2×2 всегда дает один результат.

Что касается гуманистической завершенности золотого правила, то здесь можно предложить следующее объяснение. Общественные идеалы и гуманитарные стратегии конструируются по преимуществу от противного. Их историческая устойчивость, вдохновляющая сила и ценность определяются не тем, что они глубоко проникают в будущее и воспроизводят его адекватную картину (в этом отношении в своих позитивных программах они оказываются безжизненными утопиями), а тем, что они порывают с прошлым, точно обозначая линии разрыва с ним. Их сила — не в прозорливости, а в революционности. Они задают общую критическую диспозицию по отношению к реальности. Золотое правило в свернутом виде содержит этическую стратегию поведения, сформулированную по контрасту и в противовес нравственным устоям первобытного, доцивилизационного (родоплеменного, кланового) строя жизни, который держался на двух фундаментальных принципах: а) изначальном, безусловном разделении людей на «своих» и «чужих»; б) коллективной ответственности индивидов в пределах родовой общности. Золотое правило задает нравственную перспективу, в которой радикальным образом снимаются оба этих принципа. По контрасту с ними а) формулируется изначальное нравственное равенство людей независимо от их групповой принадлежности и б) утверждается принцип индивидуальной ответственности поведения.

Одновременное появление золотого правила в разных культурах объясняется типологическим сходством эпох, которые переживали эти культуры. Это так называемое «осевое время» (К. Ясперс), когда происходит гуманистический прорыв истории и формируются общечеловеческие нормы культуры. Суть происшедшего в то время духовного переворота кратко можно обозначить как открытие человека. Открытие человека, если сформулировать его предельно кратко, заключается в установлении того, что наряду с первой его физической природой существует вторая — социокультурная природа. Они принципиально отличаются друг от друга: первая природа человека не зависит от него, а вторая — зависит. Вторая природа человека — мир его обычаев, законов, нравов — связана с тем, как люди строят отношения между собой в той части, в какой эти отношения зависят от них самих, от их сознательной воли.

Открытие второй «неприродной» природы, которая закрепляется в культуре и определяется характером отношений человека с другими людьми, стало для него колоссальным вызовом. Оно означало, что человек — не факт, а проблема, и именно этим он отличается от природных вещей. И вопрос о том, что есть человек и каково его место в мире, трансформировался, оказался увязан с вопросом о том, что он должен делать с собой и миром, и даже стал подчиненным ему. Если все зависит от отношений между людьми в том смысле, что эти отношения являются определяющей основой и основным предметом сознательной активности индивидов в их общественном поведении, то как взять их под ответственный контроль, придать им совершенный вид, — этот вопрос определил одно из основных направлений философско-гуманитарных размышлений и духовных поисков европейской культуры. В этих рамках одним из ключевых стал вопрос о нравственном качестве межчеловеческих отношений. Ответ, который был найден и который, по сути, лишь формулировка той фундаментальной истины, что определяющей основой мира культуры является отношение людей друг к другу, заключался в том, что эти отношения должны характеризоваться взаимностью. Краткой формулой взаимности отношения людей

друг к другу, их общественных отношений, человечности этих отношений и стало золотое правило нравственности. Оно расшифровывает взаимность как такое отношение человека к другим людям, когда он поступает по отношению к ним так, как хотел бы, чтобы они поступали по отношению к нему.

В заключение краткого анализа генезиса золотого правила нравственности и обзора первых его исторических свидетельств следует заметить, что сам термин «золотое правило» возник сравнительно поздно, в XVI веке, а за данным конкретным правилом закрепился в конце XVIII века в англоязычной и немецкоязычной литературе. До этого рассматриваемое нами моральное правило именовалось по-разному: «краткое изречение», «заповедь», «основной принцип», «поговорка» и т. д.

Чему учит золотое правило? Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, зафиксируем три разных формулировки золотого правила, в которых обозначены его основные смысловые акценты (их разграничение и дифференцированный анализ был осуществлен немецким профессором Г. Райнером):

- 1) Чего себе не желаешь, не делай того другим.
- 2) Сам не делай того, что осуждаешь в других.
- 3) Как ты хочешь, чтобы с тобой поступали люди, так и ты поступай с ними.

Золотое правило выносит за скобки, отвлекается от всех характеристик индивида, за исключением одной — способности быть причиной собственных действий. Оно имеет дело с человеком в качестве субъекта, ответственного за то, что он делает. Вообще, следует заметить: область индивидуально-ответственных действий и есть пространство морали (нравственности). Мораль расчленяет бытие человека на две части: то, что не зависит от него, определяется внешней необходимостью, и то, что зависит от него, его сознательных решений. Она имеет дело только со второй частью человеческого бытия, исследует вопрос о том, как должен поступать человек, на что должен ориентировать свой сознательный выбор, чтобы его жизнь в той части, в какой она зависит от него, во-первых, была устроена наилучшим, совершенным образом и, во-вторых, имела для него решающее

значение, превалировала над той частью жизни, которая от него не зависит, над тем, что обычно именуется превратностями судьбы. Золотое правило рассматривает человека как имеющего власть над своими желаниями (поступками), обязывает его действовать в качестве автономного субъекта.

Если говорить более конкретно, оно обязывает индивида испытать свои желания прежде, чем они воплотятся в поступки, и для того, чтобы они могли воплотиться в них, на предмет того, являются ли они: а) свободными и б) наилучшими. Для этого необходимо выяснить, являлись бы соответствующие желания приемлемыми для любого другого индивида, действующего в качестве автономного субъекта. Люди равны, поскольку они обладают автономией воли, что собственно вытекает из самого понятия автономии воли. Поэтому, чтобы решить, могут ли те или иные конкретные желания индивида рассматриваться как акт свободного выбора, выражение автономии его воли, надо выяснить, получили бы эти желания санкцию других индивидов.

Согласно логике золотого правила человек поступает нравственно в том случае, если он следует соответственно таким своим желаниям, которые могли бы быть желаниями любого другого человека, который действует (хотел бы действовать) нравственно. Но как узнать, могут ли те или иные желания индивида быть желаниями других, тех, на кого направлены воплощающие их поступки? Золотое правило предлагает для этого достаточно четкий механизм. В случае негативной формулировки этот механизм является строгим и прозрачным. Золотое правило запрещает человеку делать по отношению к другим то, чего он не желает себе. Оно также запрещает человеку самому делать то, что он осуждает (порицает) в других. Такой двойной запрет позволяет индивиду без затруднений осуществлять нравственную селекцию своих поступков. Если даже можно было бы привести аргументы против золотого правила в его негативной формулировке и сослаться на антропологические деформации типа мазохистских или садистских практик, что само по себе не очевидно, то это не опровергало бы действительности правила, подобно тому, например, как появление двухголовых и одноногих

мутаций не опровергает истину, согласно которой человек в норме имеет одну голову и две ноги. Сложнее обстоит дело тогда, когда речь идет о позитивной формулировке и в качестве исходной основы принятия решения постулируются не собственное желание и оценки, а поведенческие установки других. В этом случае предлагается механизм взаимоуподобления, суть которого состоит в том, чтобы взглянуть на ситуацию глазами других, тех, кого затрагивает предстоящий поступок, получить их одобрение на него.

Различие между негативной и позитивной формулировками золотого правила не является существенным. Они вполне конвертируемы, без труда переводятся одно в другое. И в том и в другом случае мерой является действующий в качестве субъекта индивид, который сам задает себе закон поведения. В случае негативной формулировки это более очевидно, ибо здесь сам действующий индивид возвышается до всеобщего нравственного субъекта: он свои желания и оценочные каноны распространяет на других. В случае позитивной формулировки это менее очевидно, ибо здесь всеобщий нравственный субъект низводится до уровня действующего индивида: желания и оценочные каноны других он примеряет на себя, чтобы выяснить, могут ли они стать его собственными желаниями и оценочными канонами.

Таким образом, золотое правило есть правило взаимности. Это значит что: а) отношения между людьми являются нравственными тогда, когда они взаимозаменяемы в качестве субъектов индивидуально-ответственного поведения; б) культура нравственного выбора заключается в способности поставить себя на место другого; в) должно совершать такие поступки, которые могут получить нравственное одобрение тех, на кого они направлены.

Развитие современной европейской этики — этики XIX и XX веков — происходило главным образом под знаком Канта (и в плане апологии, конкретизации кантовской этики, и в плане ее критики, отрицания). Исследования по золотому правилу нравственности не стали исключением. Здесь исходным пунктом стало получившее широкую известность примечание в «Основах

метафизики нравственности», где Кант подчеркивает неправомерность отождествления сформулированного им нравственного закона (категорического императива) с золотым правилом нравственности, показывает, в чем, с его точки зрения, состоит несовершенство последнего. Кант в связи с анализом второй формулировки категорического императива говорит: «Не следует, однако, думать, что здесь может служить путеводной нитью или принципом тривиальное: *Quod tibi fieri non vis etc* (Что ты не хочешь для себя и т. д.). Ведь это положение, хотя и с различными ограничениями, только выводится из вышеуказанного принципа: оно не может быть всеобщим законом, так как не содержит ни основания обязанностей относительно самого себя, ни обязанностей любви к другим (ведь некоторые охотно согласились бы с тем, чтобы другие им не благодетельствовали, лишь бы только они сами могли избавиться от оказания благодеяний), наконец, ни основания повинных обязанностей по отношению друг к другу, так как преступник, опираясь на это положение, стал бы аргументировать против карающих его судей и т. д.»*. Возражения Канта можно свести к трем пунктам: золотое правило 1) не говорит, почему человек должен быть нравственным применительно к себе и в особенности применительно к другим; 2) не гарантирует взаимности отношений в случаях повинных обязанностей типа преступник–судья; 3) тем самым не может быть всеобщим законом.

По поводу первого возражения следует заметить, что золотое правило действительно не отвечает на вопрос, *почему* человек должен быть нравственным. Но оно и не претендует на это. Оно отвечает только на вопрос, *как* быть нравственным. Оно, подобно любому другому нравственному правилу, не может и не ставит своей целью превратить порочного индивида в добродетельного. Его претензия иного рода: помочь добродетельному индивиду найти адекватное нравственное решение. Оно имеет дело с индивидами, желающими быть нравственными и озабоченными только тем, чтобы найти для этого правильный путь. Здесь уместно провести аналогию с тем, что для верующих людей означают

* Кант И. Сочинения : в 4 т. (на нем. и рус. яз.). М., 1997. Т. 3. С. 171–173.

священные книги. Вторая сура Корана открывается словами: «Эта книга — нет сомнения в том — руководство для богобоязненных» (перевод И. Ю. Крачковского); «Писание это, в [Божественном ниспослании] которого нет сомнения, — руководство для благочестивых» (перевод М.-Н. О. Османова).

Никакая книга не может сделать человека религиозно верующим. Она указывает только путь и порядок такой веры. Точно так же нравственные правила не делают человека нравственным, а помогают ему быть таковым. И это распространяется, разумеется, на его отношения с другими людьми и прежде всего на них. Золотое правило не учреждает эти отношения. Оно говорит о том, в чем состоит и как удостоверить нравственное качество этих отношений. Что же касается кантовского вопроса «Почему?», вопроса оснований нравственного долга, то он относится к области метафизических размышлений. Он касается условий морального поведения, но не самого морального поведения, не его правил. У человека нет алиби в бытии, писал М. М. Бахтин. Человек не может не совершать поступки, не может не входить в отношения с другими, и соответственно правила могут касаться только того, как делать то и другое наилучшим образом.

2. Упрек в том, будто золотое правило не обеспечивает взаимности отношений, исходит из того, что оно предписывает индивиду ставить себя на место другого и тем самым якобы возводит в масштаб оценки эгоизм собственных желаний. На это последовало обоснованное возражение (М. R. Hare; Н. U. Noche), что в золотом правиле речь идет об идеальном решении конфликта в ходе мысленного эксперимента, предполагающего свободную смену ролей. В рамках такой мысленной игры поставить себя на место другого означает не просто переместить себя на место другого, на другое место, а войти в роль другого, вообразить себя другим человеком с другими желаниями и интересами. Данное, несомненно, правильное рассуждение надо, на мой взгляд, расширить. Золотое правило в своей третьей (евангельской) формулировке предписывает не только ставить себя на место другого, но и другого ставить на свое место, то есть осуществить обмен диспозициями.

Применительно к примеру Канта это означало бы, что преступник должен не только помыслить себя судьей, но и судью помыслить преступником. При этом преступник должен поставить себя на место судьи не в качестве преступника со всеми обусловленными его положением чувствами и представлениями, а попытаться войти в роль судьи — не просто переместить себя на его место, продолжая оставаться преступником, а стать судьей, попробовать мыслить и действовать согласно логике судьи. Точно такую же процедуру он должен осуществить применительно к судье, превратив его чудесным образом в преступника. Это необходимо для того, чтобы преступник, поставивший себя на место судьи, понимал и принимал, что он в качестве судьи судит не себя, а другого, ибо теперь (в этой предписываемой золотым правилом игре) преступником является другой, а не он. В этой новой идеально сконструированной ситуации преступник, рассуждая последовательно и оставаясь в сфере справедливости, уже не может аргументировать против судьи.

3) Кант, как уже говорилось, предупреждал против отождествления сформулированного им нравственного закона категорического императива с золотым правилом. Однако не все согласились с ним. Например, по мнению А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, категорический императив не содержит ничего сверх того, что заключено в золотом правиле. Они «принижали» категорический императив до тривиальности золотого правила. Исследователи, которые более уважительно отнеслись к предупреждению Канта, как и к его этике в целом, направили свои усилия на то, чтобы дать такое толкование золотому правилу и найти такую его формулировку, которые «подняли» бы его до уровня категорического императива.

Уточнения осуществляются по двум линиям. Во-первых, предлагается не ограничиваться в моральном рассуждении желаниями, так как они могут быть настолько различными, что окажется невозможной их взаимность, а исходить из правил, принципов поведения (M. G. Singer). И тогда вместо*: “Do unto others what [whatever in particular] you would have them do unto

* См.: *Singer M. G. The Golden Rule // Philosophy. 1963. № 38. P. 299–301.*

you” («Делай другим то, что [о чем бы в частности речь ни шла] ты хотел бы, чтобы другие делали по отношению к тебе») правило будет звучать так: “Do unto others as [on the same principle or standard as] you would have them do unto you” («Поступай по отношению к другим так, как [в соответствии с теми принципами или стандартами] ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе»). Здесь «что» заменяется на «как», конкретные материальные желания — на общие формальные правила. Во-вторых, предлагается ситуацию взаимности универсализовать (разумеется, идеально) до такой предельной степени, когда под другим, с ориентацией на которого строится поведение, подразумевается любой человек. В одном из таких вариантов золотое правило получает следующую формулировку: “Wenn ich will, daß niemand in einer Situation von der und der Art so und so handelt, dann bin ich moralisch verpflichtet, in einer Situation von der und der Art nicht so und so zu handeln”^{*} («Если я хочу, чтобы никто в такой-то ситуации не действовал таким-то образом, то я также морально обязан не действовать в такой-то ситуации таким-то образом»). В результате предлагаемых интерпретаций золотого правила оно действительно оказывается вариацией категорического императива, во всяком случае может претендовать на такую же степень универсализуемости. Но не теряет ли оно тем самым тот живой колорит, благодаря которому только и обладает действенностью? Выражаясь иначе, став приемлемым для моралистов кантианской школы, не стало ли золотое правило чужеродным для обычных людей?

Кант искал абсолютный закон поведения, справедливо полагая, что только он может считаться нравственным. Сформулировав его, он обнаружил, что нравственный закон остается в пределах доброй воли и не означает ничего более конкретного, кроме решимости разумного существа следовать ему вопреки всем возможным искушениям и противодействиям склонностей, то есть поступать по мотиву долга. И он же трезво констатировал невозможность таких поступков, добавив, что отсутствие каких-

^{*} Hoche H.-U. Die goldene Regel. Neue Aspekte eines alten Moralprinzips // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1978. № 32. S. 369.

либо примеров поступков ради долга не ставит под сомнение сам мотив долга — напротив, лишь подчеркивает его чистоту и автономность. Кант, в сущности, методически более строго разработал и сформулировал старую стоическую идею, согласно которой добродетель заключается не в том, что мы конкретно делаем и чего достигаем, а в том, как мы относимся к тому, что делаем и чего достигаем. Для стоика, например, этически значимо не то, спасает он жизнь друга или нет, а только его собственные усилия, направленные на это. Разве не то же самое у Канта, если иметь в виду его скандальный пример из трактата «О мнимом праве лгать из человеколюбия»?! Кант ищет и находит универсальную формулу, которая является этическим базисом правовой регуляции отношений между людьми. И как было замечено (в отечественной литературе такое понимание обосновано Э. Ю. Соловьевым), действительный смысл категорического императива нравственности заключается в том, что он переходит в категорический императив права, и универсальную формулу каждый индивид может осознавать как обоснование и оправдание своего поведения.

Золотое правило отвечает на другие вопросы и решает другие задачи по сравнению с категорическим императивом, и в этом смысле Кант был прав, когда просил не путать одно с другим. Оно отвечает на вопрос не о том, как возможны моральные поступки в чистоте и абсолютности, а как оставаться нравственным в рамках тех конкретных («грязных» и относительных) поступков, которые приходится совершать индивиду. И оно имеет дело не с моралистом, обеспокоенным нравственным состоянием человечества, а с индивидом, которого интересует лишь нравственное качество собственных поступков.

Золотое правило, как уже подчеркивалось, отвлекается от всех конкретных характеристик человека и рассматривает его только в качестве нравственного субъекта, обладающего автономией воли, исходит из презумпции, что в этом качестве все люди равны между собой, взаимозаменяемы. Тем не менее оно не игнорирует конкретные характеристики человека и сопряженные с ними желания. Оно учитывает их во всех индивидуальных

и ситуативных различиях. В противном случае требование поставить себя на место другого лишилось бы смысла. Более того, золотое правило фиксирует, что люди тождественны в различиях и через различия они равны в нравственном достоинстве, праве самим строить свою жизнь, но они различны в своем эмпирическом существовании, в том, как они ее реально построили. Оно рассматривает сами различия как результат автономии воли, полагая, что, какими бы сильными они ни были, они не могут поставить под сомнение, а тем более отменить необходимость нравственного мотивирования взаимоуважительности отношений между людьми.

Относительно аргумента, что желания индивидов могут быть различными до такой степени, которая исключает для них возможность поставить себя на место другого, следует признать: он не является надуманным. Принцу, наверное, трудно представить себя в роли нищего, как той царствующей особе, которая не могла понять, почему горожане бунтуют из-за того, что нет хлеба, и не едят печенье. И нищий не может понять принца, который убивает время на скучных церемониях, подолгу спит в теплой постели. На это следует заметить, что золотое правило предполагает не любых индивидов, обладающих разумной и ответственной волей, а только таких, которые находятся в деятельном отношении друг к другу, в зоне практической (реализуемой в поступках) досягаемости друг друга. А люди, связанные поступками, способны войти в положение другого, по крайней мере в пределах своей связанности. Более того, деятельное взаимодействие предполагает и формирует такую способность. Принц, которому не понять нищего, вполне может понять своего камердинера и хотеть быть понятым им. Нищий, которому не понять принца, способен понять и деятельно взаимодействовать с околоточным, который находится на службе у принца.

Вообще индивид теряет власть над поступком после того, как он совершен. Как говорится, камень, выпущенный из руки, принадлежит дьяволу. Кант, безусловно, был прав, когда полагал, что добром без ограничения может быть только добрая воля и что, следовательно, абсолютная власть человека ограничивается

областью его мотивов. Поэтому в полном и строгом смысле критерию автономии воли соответствует только негативная формулировка золотого правила, которая говорит о том, чего не надо делать. Что касается позитивной формулировки, говорящей о том, как надо поступать, то она оставляет в стороне те уходящие в неопределенность следствия поступка, которые невозможно удержать в зоне ответственного контроля действующего индивида, и обязывает рассматривать только его человеческие следствия — исследовать поступок с точки зрения возможных прямых и осознанных реакций на него со стороны тех, на кого он направлен и кого он затрагивает. Золотое правило обязывает взвешивать поступки с точки зрения критерия взаимности — не ведут ли они к разрывам, нарушающим доверительные, солидарные отношения с теми, кто вовлечен в ситуацию поступка.

Золотое правило не ориентирует индивида на поиск всеобщих нравственных формул. Оно нацелено не на выработку нравственно адекватных требований, которые индивид может предъявлять другим и выставлять в качестве критерия оценки их поступков. Его нацеленность совсем иная — оно призвано помочь индивидам найти правила поведения, которые они могут предъявить себе. Оно предлагает человеку механизм взаимности, который можно считать механизмом ограниченной универсализуемости, выявления потенциальной всеобщности максим своих поступков, для того чтобы он мог удостовериться в их нравственном качестве. Словом, это не формула, по которой индивид оценивает поведение других, это формула, которой он руководствуется для того, чтобы найти нравственно правильное для себя решение в затруднительных случаях. Золотое правило отвечает не на вопрос, что делать другим или людям вообще, а на вопрос, что делать, как поступать мне самому. И только в этой связи и с этой целью оно обязывает взглянуть на ситуацию глазами других.

Золотое правило (и это специфично для нравственности в целом) представляет собой единственное в своем роде сопряжение повелительной и сослагательной модальностей, что лингвистически зафиксировано в его формуле. С одной стороны, оно содер-

жит категорическое и безусловное «Поступайте!», которое адресовано тому, кто действует. С другой стороны, мы в нем слышим условное, сугубо сослагательное «как Вы хотите (хотели бы)», предметом которого является желательное, мыслимое поведение других. Поведение других, которое в рамках данного правила символизирует взаимность (всеобщность) нормы, включается в его формулировку через сослагательную модальность в качестве гипотетического условия, необходимого для того, чтобы решить, как поступить самому. Решение о том, что делать ему самому, формулируется в однозначно повелительном виде. Здесь конъюнктив переходит в императив.

Для того чтобы индивид мог выразить свое отношение к нравственному качеству поведения других, золотое правило предлагает сослагательную модальность. Для того чтобы индивид мог выразить отношение к нравственному качеству собственных действий, оно предлагает повелительную модальность. Что касается нравственного смысла поведения других, то мы можем только мысленно предполагать, хотеть, желать, ибо это вне нашей власти. Что касается нравственного смысла своих действий, то он полностью зависит от нас, и здесь вполне уместна категоричность. От себя мы можем и должны безусловно требовать. От других требовать (речь идет, разумеется, о нравственных требованиях) мы не можем и не должны. Единственное серьезное и ответственное нравственное требование, которое мы можем и должны предъявлять другим, — это наши поступки. И ничего более.

Такова основная логика, которая заключена в золотом правиле. Золотое правило говорит о нравственно выверенном отношении человека к другим людям, и в этом смысле оно есть конкретизация заповеди любви. Конкретизация состоит в том, что: а) подчеркивается нравственно обязывающий смысл заповеди любви; предполагается: человек принимает эту заповедь не тогда, когда он прокламирует ее, клянется в верности ей, выставляет в качестве всеобщего канона, а тогда, когда он руководствуется ею в своих действиях; б) предлагается механизм, позволяющий индивиду установить, в какой мере его действия соответствуют данной заповеди.

Суть золотого правила отчетливо проявляется в его сопоставлении с категорическим императивом Канта через призму рассмотрения отличий между ними.

а) Категорический императив Канта есть нравственный закон. Он говорит о том, что значит быть моральным вообще. Золотое правило нравственности есть правило поведения. Оно говорит о том, как быть моральным конкретному человеку в конкретной ситуации. Разница между ними приблизительно такая же, как между законом инерции Ньютона, согласно которому тело находится в состоянии покоя или равномерного движения до тех пор, пока на него не воздействует другое тело, и правилами уличного движения, которые так регулируют состояния покоя и движения автомобилей в городе, чтобы они не сталкивались друг с другом.

б) Категорический императив признает в качестве достойного мотива только мотив долга, понимаемый как уважение к нравственному закону. Он говорит о том, как действовали бы люди, если бы они руководствовались исключительно моральным законом, чего они, разумеется, в реальности никогда не смогут сделать. Золотое правило имеет дело с реальными желаниями (поведенческими установками) людей, максимами их поведения, выражаясь кантовским языком. Оно говорит о том, в какой мере реальные мотивы соответствуют мотиву долга.

в) Нравственный закон как закон свободы рассматривает поступки человека, как если бы они были исключительно выражением автономии его воли. Золотое правило как правило поведения рассматривает поступки человека с учетом таких ближайших последствий (реакций со стороны тех, на кого они направлены), которые остаются в зоне его индивидуально-ответственного поведения.

г) Категорический императив есть логическая формула. Он опирается главным образом на закон противоречия. Золотое правило есть схема поведения. Оно базируется на социально-психологических механизмах взаимоуподобления.

Таковы особенности золотого правила. Заключение в золотом правиле схема нравственного мышления и поведения обоб-

щает реальный повседневный опыт межлических отношений. Она является действенной, работающей схемой, которую каждодневно и весьма успешно практикуют люди, в том числе и те из них, кто никогда не слышал ни о самом золотом правиле, ни о спорах вокруг него. Когда мы хотим объяснить и оправдать наш поступок, который неприятен другому (например, в качестве руководителя объясняем подчиненному, почему не можем выполнить его просьбу), мы говорим: «Войдите в мое положение». Когда мы видим, как человек попадает в яму, которую он рыл другому, мы в соответствии с известной пословицей находим это справедливым и даже по-своему радуемся. Когда мы просим у друга совета, как поступить в затруднительных случаях, скажем, принять или нет соблазнительное, хотя и чреватое риском и потерями предложение перейти на другую работу, а он отказывается что-либо советовать, считая, что такие вопросы человек должен решать сам, мы говорим: «А как бы ты поступил на моем месте?» Когда мы выражаем несогласие с чьим-то поступком, находя его недопустимым, мы спрашиваем: «А если бы с вами так поступили, вам бы понравилось?» Все это — примерные случаи того, когда мы мыслим и поступаем по логике золотого правила нравственности. Именно такая глубокая укорененность в реальном опыте межлических отношений в качестве его универсальной, нравственно ограничивающей схемы и определяет как историческое долголетие золотого правила, так и его особое место в человеческой культуре.

* * *

Одной из острейших и исторически масштабных проблем современности является проблема диалога цивилизаций и культур, способного стать реальной альтернативой политике агрессивной глобализации, благодаря которой Запад хочет унифицировать весь мир по своему образу и подобию. Такой диалог — на самом деле сложный и противоречивый процесс. Его возможность отнюдь не очевидна. Эти возможности надо выявлять, создавать,

целестремленно «вращивать». Когда говорится о диалоге цивилизаций и культур в глобальном контексте, то тем самым признаются их качественные различия, и речь идет о том, чтобы найти пути их солидарного, взаимодополняющего существования в едином мире. Без различий не бывает диалога. Это совершенно очевидно. Также не менее очевидно и существенно другое: диалог цивилизаций и культур невозможен без неких общих основоположений, которые могут задать пространство диалога между ними. В связи с этим исключительно важное значение имеет золотое правило нравственности, которое укоренено во всех представленных в современном мире культурах.

Золотое правило является общим духовно-практическим знаменателем различных культурно-цивилизационных традиций и тем самым гарантией взаимопонимания между ними, такого взаимопонимания, которое ни в коей мере не предполагает нивелирования различий. Ведь золотое правило составляет ядро межличностных отношений, которое допускает самые разнообразные их конфигурации при единственном условии — что не ставится под сомнение ценность самих отношений в лице права каждого индивида быть ответственным субъектом. Аккумулятивный в золотом правиле опыт человечества свидетельствует об огромном нравственном потенциале межличностных отношений как преимущественной области индивидуально-ответственного поведения. Отсюда следует важный вывод: одна из магистральных, исторически апробированных и действенных линий преодоления разрушительно-конфликтного потенциала межцивилизационных (межкультурных) отношений заключается в том, чтобы переводить их из межгрупповой формы в межличностную, когда индивиды представляют не кого-либо и что-либо, а самих себя.

О КУЛЬТУРОЛОГИИ Д. С. ЛИХАЧЕВА*

Предлагаемое читателю собрание текстов по русской и мировой культуре академика Дмитрия Сергеевича Лихачева — больше, чем щедрый и достойный подарок к 100-летию ученого. Оно также имеет научный и живой, публицистический интерес.

Прежде всего эта книга открывает нового Лихачева. Немцы, интересуясь, знаком ли кому-либо тот или иной человек, спрашивают: “Ist dieser Name für Sie ein Begriff?”, что буквально означает: «Является ли это имя для вас понятием»? Имя Лихачева для образованных людей в России давно стало понятием. Его знают как исследователя и пропагандиста литературы и культуры Древней Руси, а также как общественного деятеля, игравшего особенно заметную роль в эпоху перестройки. Именно в этих двух ипостасях его образ клиширован в российском общественном сознании, что, в частности, зафиксировано в энциклопедических изданиях. Оказывается, в творчестве Лихачева есть еще одна,

* Опубликовано: Гусейнов А. А., Запесоцкий А. С. Культурология Дмитрия Лихачева : комментарии к книге Д. С. Лихачева «Избранные труды по русской и мировой культуре». СПб., 2006. С. 22–31.

до настоящего времени не высвеченная или, по крайней мере, не акцентированная должным образом грань: он также был теоретиком культуры, культурологом.

Речь идет не просто об отдельных и частных культурологических суждениях, специальных исследованиях тех или иных феноменов культурной жизни, а о продуманном, в своей основе концептуальном взгляде на сущность культуры, ее месте в жизнедеятельности человека и общества. По-видимому, вполне можно говорить о культурологии Лихачева. Она изложена в развернутых статьях, написанных в последние годы, после того как он возглавил Советский фонд культуры: «Экология культуры», «Культура как целостная среда», «Три основы европейской культуры и русский исторический опыт», «О русской интеллигенции». Особо следует подчеркнуть: в них зафиксировано, явно выражено то понимание культуры, из которого автор (не всегда явно) исходил в своих знаменитых исследованиях духовной и материальной культуры Древней Руси. В этом смысле подбор текстов в сборнике, как и их расположение, следует признать удачным.

* * *

Что же такое культура по Лихачеву? Она есть то, что выделяет человека из природы, отличает его от других живых существ, человеческая форма жизни. В строгом смысле слова такое понимание не является новым, если, конечно, не считать новым хорошо забытое старое.

Уже в Античности философами было зафиксировано различие между природной необходимостью и собственно человеческими установлениями, которые впоследствии (уже на латинской почве) получили название культуры. Природа действует неотвратимо, и она одна и та же для всех, она не делает различий между эллинами и варварами, «своими» и «чужими». Культура же, напротив, произвольна, случайна, зависит от человеческого выбора, и она различна у разных народов и групп людей. Люди рождаются, умирают, едят, пьют одинаково, а их обычаи, зако-

ны, представления о добре и зле отличаются от народа к народу, от поколения к поколению.

Под культурой понимается то, что создается человеком, находит свое последнее основание в его сознательной воле. Это — пространство свободного и ответственного существования людей. Культура воплощается в природной материи, но не сводится к ней. Можно сказать, что культура просвечивает сквозь нее, представляет собой форму, организующую природу в соответствии с человеческими целями и замыслами. Софист Антифонт говорил, что если посадить в землю ветку оливы, то вырастет олива; если посадить в землю скамью, сделанную из оливы, то вновь вырастет олива, а не скамья. Почему скамья, а не лук и стрелы, и как сделать так, чтобы из оливы делали скамьи, а не лук и стрелы, — эти и многие другие подобные вопросы открыли и одновременно проблематизировали культуру как особый, отличный от природы и специфичный для человека способ существования в мире.

Такое понимание, предполагавшее в культуре выражение и продолжение свободной разумной сущности человека, имеет длительную традицию, и его можно считать классическим. В последнее время (в нашей стране в XX в.) стало складываться более узкое, специализированное представление о культуре, корреспондирующее с учреждениями культуры. Она стала пониматься как одна из сфер общественной жизни и человеческой деятельности, связанная с литературой, искусством, кино, музеями, этикетом и т. п. Лихачев возвращает нас к классическому — широкому — видению культуры, что особенно ценно в условиях необычайно большой и постоянно нарастающей дифференциации и технологизации человеческой деятельности. «Большинство людей (в том числе и “государственных мужей”), — пишет он, — понимают под культурой весьма ограниченный круг явлений: театр, музеи, эстраду, музыку, литературу, — иногда даже не включив в понятие культуры науку, технику, образование... Между тем культура — это огромное целостное явление... В понятие культуры должны входить и всегда входили религия, наука,

образование, правоведение и моральные нормы поведения людей и государства».

Лихачев, кажется, не очень любил философию, и я не знаю, насколько хорошо он ее знал. Однажды он даже предложил исключить философию из числа экзаменов кандидатского минимума в аспирантуре, чем огорчил своих коллег-гуманитариев из философского цеха. Каким бы, однако, ни было отношение Лихачева к философии, его рассуждения о культуре в действительности имеют философскую природу. Он говорит о культуре как о человеческом предназначении, не только описывает ее в качестве совокупности реальных фактов и блестяще анализирует некоторые из них, одновременно он ставит вопрос о том, как культура возможна. Для его культурологической концепции существенны два положения: культура исторична и культура едина, целостна.

Историчность культуры означает, что она развивается, обогащается, проходит через качественные стадии («формации», как говорит Лихачев), существует в сложной, отнюдь не прямой, но тем не менее в целом прогрессивной линии преемственного развития. Это основополагающее понимание историчности Лихачев дополняет двумя важными характеристиками. В «Заметках об истоках искусства» Лихачев говорит о том, что зарождение искусства — длительный процесс, оно продолжается по сей день и «рождается в каждом акте творения искусства»; «происхождение искусства приближается к процессу его совершенствования, но не сливается с ним». То, что здесь сказано об искусстве, относится ко всей культуре, ко всем ее формам. Историчность культуры означает не только преемственность, но и ее прерыв в том смысле, что она каждый раз рождается заново, как будто в первый раз. Сама преемственность культуры обнаруживает себя в процессе постоянного становления. В понятие историчности входит сознание собственной относительности. Культура только тогда есть культура, когда она способна как принять эстафету от прошлого, так и передать будущему. «Историческое сознание требует от человека сознания исторической относительности собственного сознания. Историчность

связана с “самоотречением”, со способностью ума понять собственную ограниченность».

Культура едина не только в вертикальной смене качественных состояний, но и в горизонтальном многообразии форм. Культура целостна. Настолько целостна, что из нее нельзя убрать части, чтобы не навредить остальным. Читаем у Лихачева: «Падение гуманитарной культуры или какой-либо из сторон этой культуры (например, музыкальной) обязательно, хотя, быть может, и не сразу очевидно, скажется на уровне развития даже математики или физики».

Идея целостности культуры, внутренней взаимосвязанности ее различных, даже далеко отстающих друг от друга форм, удостоверяется реальным опытом развития культуры. Всплески, подъемы, как, впрочем, и падения, провалы охватывают, как правило, все ее сферы. Лихачев на примере анализа культуры Древней Руси показал первостепенную важность для культуры ее внутренних связей.

Общие закономерности, тем более конкретные механизмы, обеспечивающие целостное функционирование культуры, взаимодействие и взаимовлияние различных ее форм и сфер, плохо изучены. Во всяком случае не изучены до такой степени, чтобы можно было целенаправленно использовать их в культурной политике. Не потому ли общественное сознание поддерживает благоговейное отношение к культуре? Не потому ли и в текстах Лихачева мы находим тезисы о том, что культура — это «сакральное поле», «святыня», что продажа национальных культурных ценностей — «смертный грех»? Для Лихачева характерно трепетное отношение к культуре, как если бы она была живым существом, к тому же обладающим святостью. Он даже поставил вопрос о «правах культуры» (выражение, которое, как я понимаю, имеет фигуральный смысл и призвано лишь подчеркнуть ценность, точнее — самоценность, культуры и необходимость ее защиты), предложив зафиксировать их в особой Международной декларации.

Есть еще одно соображение, объясняющее, почему культура приобретает целостный вид и почему сам факт ее целостности

является ценностью, которую следует оберегать. «Культура, — пишет Лихачев, — это огромное целостное явление, которое делает людей, населяющих определенное пространство, из просто населения народом, нацией». И далее: «Культура — это святыни народа, святыни нации».

Культура, культурные ценности образуют ткань народной жизни, в них и через них народ, нация обретают историческое существование в длинной цепи сменяющих друг друга поколений и умножающемся многообразии человеческих занятий. Культура представляет собой настолько существенную и специфическую характеристику народа, что вполне можно утверждать: народ остается народом только до тех пор, пока сохраняется его культура в исторически сложившемся своеобразии. Поэтому для бытия народа первостепенно важно иметь адекватное сознание своей культурной самобытности — вопрос, которому Лихачев уделяет большое внимание и как общетеоретической проблеме, и в особенности как точке напряжения русских споров.

* * *

Собранные в книге работы, по крайней мере многие из них, актуальны, злободневны, как если бы они были написаны сегодня. Это говорит, конечно, о том, что наши размышления и споры о собственной культурной идентичности многие годы возвращаются вокруг одних и тех же вопросов. Но не только. Главная причина заключается в другом: Лихачев очертил проблемы, которые составляют внутренний нерв отечественной культуры и имеют непреходящее значение.

Культурологические тексты Лихачева, как, впрочем, и его исследовательские труды, читаются легко. Этому, конечно, способствует ясность языка, еще больше — свободная, эссеистская манера рассуждения. Автор часто апеллирует к личным наблюдениям, конкретным узнаваемым фактам и произведениям, непринужденно переходит от предмета к предмету; он пишет так, будто ведет неформальную беседу. Вся эта мозаика на первый

взгляд случайных фактов, воспоминаний, ассоциаций складывается в стройную картину, организованную вокруг определенной идеи, в результате чего последняя предстает не в виде последовательного логического рассуждения, а в качестве одухотворяющей основы самой жизни. И все-таки особая привлекательность и злободневность текстов заключена не в их эстетическом строе, не в стиле и манере, а в содержании идей. Лихачев говорит о том, что не может не волновать думающего человека, интересующегося русской культурой. И говорит так, словно хочет прояснить читателю то, что тот сам смутно чувствует. И задача читателя в этом случае — скорее распознать истину, чем узнать ее, говоря точнее, узнать, но так, как узнают человека, которого видел и знал раньше.

Из суждений Лихачева, звучащих сегодня так же и даже более злободневно, чем тогда, когда они были высказаны, приведу только его мнение о культурно-цивилизационной идентичности России.

Для Лихачева — сторонника гуманизма, возвращенного на православно-христианской основе, — зло не имеет субстанциональности, «лишено самостоятельного творческого начала». «Зло, — пишет он, — состоит в нетворческом отрицании добра и нетворческом противостоянии добру». Но оно при этом имеет одну коварную особенность: зло атакует добро прямо в сердце, покушается на самые вершины национальной культуры. В русской культуре атакам зла прежде всего подвергались соборность, национальная терпимость, общественная свобода.

Признание соборного начала, соборности русской культуры и русской ментальности удостоверено, описано, воспето многими выдающимися русскими мыслителями и деятелями культуры. Достаточно назвать Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева. Соборность стала своего рода опознавательным знаком русской культуры, в том числе и ее самосознания. Но при этом не всегда обращают внимание на то, что соборность пересекается с терпимостью в национальных отношениях, переходит в национальную терпимость, материализуется в ней.

Лихачев особо подчеркивает, что государство Русь со своего легендарного начала, когда восточнославянские и финно-угорские племена совместно призвали варяжских князей, всегда было многонациональным. Универсализм и тяготение к другим национальным культурам характерны и для Древней Руси, и для России XVIII–XX веков. Именно в этом средоточии русской культуры, выражающем ее историческую самобытность и особую красоту душевного строя, она оказывается наиболее подверженной опасностям и наиболее незащищенной, уязвимой. Так, грабитель, ворвавшись в дом, первым делом устремляется к шкатулке с драгоценностями, которую ему легко унести. Приведем слова Д. Лихачева: «Умирание культуры может быть вызвано двумя, казалось бы, различными причинами, противоположными тенденциями: или национальным мазохизмом — отрицанием своей ценности как нации, небрежением собственным культурным достоянием, враждебностью к образованному слою-творцу, носителю и проводнику высокой культуры (что мы нередко наблюдаем сейчас в России); либо “ущемленным патриотизмом” (выражение Достоевского), проявляющим себя в крайних, зачастую бескультурных формах национализма (также чрезвычайно у нас развившихся). Здесь мы имеем дело с двумя сторонами одного и того же явления — **национальной закомплексованности**».

Как бы хотелось, чтобы это суждение было ошибочным! Но, увы, Лихачев прав, беспощадно прав. Сегодня еще более, чем тогда, когда он написал эти горькие слова. И мы являемся свидетелями, участниками и жертвами того, как национальный мазохизм, сопровождавший рождение демократической России, сегодня переходит в дремучую ксенофобию. Сейчас, когда я пишу эти строки, СМИ передают об очередном (вдумайтесь: **очередном!**) убийстве в Санкт-Петербурге (городе Лихачева), на этот раз студента из Сенегала Самбы Лампсара, совершенном на расовой почве. Большой позор трудно себе представить.

Отметив открытость русской культуры другим национальным культурам, Лихачев отнюдь не склонен рассматривать ее как бесформенное соединение разнородных элементов. Рус-

ская культура открыта всем другим национальным культурам, но в качестве европейской и через европейскую — такова точка зрения Лихачева. Это же, по его мнению, относится и к культурам других российских народов. Он определенно выступает против евразийской версии русской культуры. Не входя в существо этого большого вопроса и великого спора, с Лихачевым нельзя не согласиться по двум моментам. Во-первых, культура не география, тем более не «кровь» и «почва», хотя все это имеет значение. Культура — это прежде всего и главным образом история, духовный выбор. И когда Лихачев говорит о европейской сущности русской культуры, он менее всего ориентирует на подражательность по отношению к Западной Европе. Для него европейская культура зиждется на трех основаниях: личностном начале, универсализме и свободе. И пафос его суждений по данному вопросу состоит в том, чтобы подчеркнуть ответственность русской культуры за эти ценности, чтобы сказать, что без русской культуры европейская культура является неполной, урезанной. Во-вторых, осознание своей европейской идентичности не сужает кругозор русской культуры, не изолирует ее от других культур. Скорее наоборот — расширяет и соединяет. «И мы, принадлежащие к **культуре России**, должны принадлежать **общечеловеческой культуре** через принадлежность именно к **культуре европейской**» — такова формула цивилизационного выбора России по Лихачеву. Мудрая формула.

ВОЗМОЖНА ЛИ МОРАЛЬ (ПРАВСТВЕННОСТЬ), НЕЗАВИСИМАЯ ОТ РЕЛИГИИ?*

Мораль, несомненно, зависит от религии в том смысле, что взаимодействует с ней так же, как с другими формами культуры — искусством, наукой, может быть, даже теснее, чем с ними. У морали и религии есть общие точки пересечения. Так, например, для них (и только для них) специфична проблема смысла жизни человека. В интересующем нас вопросе речь идет, видимо, не о такого рода горизонтальных связях, а совсем о другом, а именно: производна ли мораль в своем происхождении и зависима ли она в своем существовании от религии до такой степени, что вне религиозного контекста она деформируется, теряет свою подлинность?

Не существует религии по определению, а есть многообразные, часто отрицающие друг друга религиозные опыты, в том числе, между прочим, и такие, которые саму мораль объявляли религией. К примеру, Л. Н. Толстой считал себя

* Опубликовано: Гуманитарные проблемы современной цивилизации : VI Междунар. Лихачевские науч. чтения, 26–27 мая 2006 г. СПб., 2006. С. 30–33.

глубоко верующим христианином и создал свое религиозно-нравственное учение. Однако Святейший Синод назвал последнее «противохристианским». Совершенно очевидно, что в данном случае мы имеем дело с двумя разными пониманиями религии вообще и христианской религии в частности. Когда говорят о зависимости или независимости морали от религии, то обычно имеют в виду авраамические религии (иудаизм, христианство, ислам) в их исторически устоявшихся конфессиональных формах.

Если переформулировать исходный вопрос с учетом сделанных уточнений, то он выглядит сугубо риторическим. Ибо ответ на него совершенно очевиден и бесспорен: мораль, независимая от религии, возможна. Существовали целые эпохи и народы, которые имели огромные нравственные достижения еще в языческий период своей истории. Самый яркий пример — Древняя Греция, в рамках культуры которой выкристаллизовались кардинальные добродетели умеренности, мужества, справедливости, мудрости, было сформулировано золотое правило нравственности, разработано понятие этики. Все это — бесценное достояние человечества, в полной мере сохраняющее свое значение до настоящего времени.

Другим исторически масштабным опытом нравственной жизни, которая складывалась вне, а часто вопреки религиозно-конфессиональному влиянию, был советский опыт. Как бы ни оценивать советскую эпоху, одно несомненно: ее нравственная повседневность ни в коем случае не может считаться провалом по сравнению с эпохой, которая предшествовала ей, и со временем, которое наступило после нее.

Существуют целые цивилизации, которые по привычным канонам авраамических верований вообще являются безрелигиозными, но которые, тем не менее, блестяще доказали свою нравственную дееспособность. Такова, например, китайская цивилизация.

Наконец, элементарный и непредвзятый жизненный опыт в современном обществе показывает, что есть много нравственно достойных людей, которые далеки от официально-церковных

верований и практик и настроены по отношению к ним скептически, даже негативно.

Мораль не только может быть независимой от религии или других детерминирующих ее факторов. Но только такой она и может быть! Она выражает автономию личности. Существует много определений и теоретических интерпретаций морали. Однако один ее признак, в общем и целом, признается всеми: мораль охватывает область индивидуально-ответственных суждений и действий — тех суждений и действий личности, совершение или несовершение которых находится целиком в ее власти и которые в полной мере могут быть вменены ей в вину или заслугу. Это не значит, что моральные действия беспричинны. Это значит лишь, что сам сознательно, целенаправленно действующий индивид является их последней причиной в том смысле, что они не могли бы состояться без его моральной санкции. Человек, например, может кое-что терять из-за того, что он рыжий, или обладает малым ростом. Но это не вызывает в нем угрызений совести. В то же время он может много выиграть, подделав подпись или иным способом обманув окружающих. При этом он где-то в глубине души понимает, что совершил подлость. Разница в том, что первое от него не зависит. Второе является его делом.

Особо следует подчеркнуть: и в рамках религиозного мировоззрения мораль также фактически рассматривается как область человеческой автономии. Никто и никогда не сомневался в том, что нормы Десятизаповеда Моисея или Нагорной проповеди Иисуса Христа находятся в пределах возможностей верующего человека, являются делом его свободного выбора и в этом качестве вменяются ему в долг. В свое время Августин и Пелагий вели богословский спор о том, в какой мере посмертная судьба человека зависит от нравственного качества его земной жизни. Пелагий видел здесь прямую связь. Августин считал, что такой связи нет, и рассматривал спасение человека как непостижимую тайну Бога. Однако и Августин рассматривал моральный выбор как исключительную прерогативу человека, ибо, как писал он, «в самих божественных заповедях не было бы пользы

для человека, когда бы не обладал он свободным произволением воли».

Есть, правда, один пункт, где идея морали кажется зависимой от идеи Бога. Это был основной аргумент, в силу которого Л. Н. Толстой (см. об этом его работу «Религия и нравственность») на вопрос о возможности нравственности, независимой от религии, давал отрицательный ответ, тут же, правда, уточняя, что речь идет о религии в его понимании. Под религией он понимал отношение человека к окружающему его бесконечному миру, его началу и первопричине, и при этом считал, что без такого отношения к миру существование человека так же невозможно, как невозможно его существование без сердца. Соответственно нравственностью он называл обозначение и разъяснение той деятельности, которая вытекает из того или иного религиозного отношения к миру. Речь, таким образом, идет об осмыслении моральных абсолютов и абсолютности самой морали в ценностной системе координат человеческого поведения. Насколько я могу судить, пока еще не найдено удовлетворительного философского решения данной проблемы, если, конечно, не считать за такое решение сам отказ от морального абсолютизма.

Первоисточниками важнейших общечеловеческих норм в культурной зоне авраамических религий являются Тора, Евангелие, Коран. Сформулированы они там от имени Бога. Этот факт как будто бы опровергает идею автономной морали. В действительности он может быть дополнительным аргументом в ее пользу. Возведение моральных норм к Богу, рассмотренное в контексте культуры, может быть понято как знак и признание того, что никто из людей не имеет исключительного права говорить от имени морали, что перед ней, перед моралью, как и перед Богом, все равны и что, следовательно, на каждом индивидуе лежит бремя ответственности и суда за следование тем нормам, которые определяют меру его человечности.

Во Второзаконии Моисей, подводя итог наставлениям Бога, говорит: «Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Втор. 30, 15). Добро несет свою награду в себе, оно совпадает с жизнью, зло несет свое наказание в себе, оно совпадает

со смертью. Это представление о самоценности добра, об изначальности морали в человеческой жизнедеятельности красной нитью проходит через всю Библию. С него начинается и им кончается библейская версия человеческой истории. Сотворив человека и поселив его в саду Едемском, Бог разрешил ему есть от всякого дерева за исключением дерева познания и добра: «Не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2, 17). Человек понял этот запрет как моральное предписание. Более логично думать, что на самом деле слова Бога были фактическим утверждением. Бог просто сообщал человеку о ядовитости плодов этого дерева и предостерегал его, так же как взрослый предостерегает ребенка, запрещая ему играть, например, спичками. Человек же усвоил, только то, что он сам может выбирать. Он проигнорировал самое важное, а именно, что выбор будет адекватным, поддерживающим его жизнь и, следовательно, соответствующим также его самости, только в том случае, если это будет выбор добра. Моральная автономия есть привилегия и право разумного существа быть моральным, выстраивать свое познание и свою жизнь по вектору добра. А человек согласно библейской легенде, которая, впрочем, довольно точно обобщает историческую правду, истолковал ее ложно — как право самому решать, что есть добро и что есть зло. Именно это роковое заблуждение стало первопричиной человеческих бедствий, о чем мы узнаем из заключительной книги «Откровение святого Иоанна Богослова», идейно и композиционно завершающей Библию. В ней описывается страшный конец, где народы губят друг друга, выстроившись по линиям добра и зла так, как они их понимают.

Обсуждая тему соотношения религии и морали, нужно иметь в виду ее взрывоопасную силу. Джордж Буш, президент США, прочерчивая свою ось зла, проходящую через 60 стран и более, как он выразился, апеллирует к Богу. Бог не нейтрален, утверждает он. Но те, кто противостоит ему, тот же бен Ладен, также творят свои черные дела именем Бога. Кто нам укажет критерий, отделяющий злоупотребление именем Бога от оправданного обращения к нему?! Мне кажется, нравственная атмосфера

современного общества будет намного чище, если мы не будем делать вид, будто знаем, что хочет от нас Бог или чего требует от нас история, а будем принимать решения и совершать поступки с полным сознанием своей собственной ответственности за них.

В заключение — еще одно важное замечание. Содержание нравственных норм и добродетелей является до банальности простым и практически одинаковым во всех развитых культурах; так, любой современный человек знает, что обманывать — плохо, а помогать нуждающимся — хорошо. Но что касается философских и религиозно-конфессиональных обоснований и конфигураций морали, то они сильно отличаются друг от друга. Поэтому в современных условиях разъедающего мировоззренческого плюрализма очень важно акцентировать внимание на единстве нравственного опыта людей в рамках общепринятых светских форм жизни, а не на различиях, которые связаны с доктринальными обоснованиями и версиями этого опыта.

НЕГАТИВНАЯ ЭТИКА*

А. С. ЗАПЕСОЦКИЙ: — Я рад представить вам одного из крупнейших философов, известного далеко за пределами России. Это Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов, директор Института философии Российской академии наук, академик РАН, выдающийся специалист в области истории и теории этики, античной этики, социальной философии.

Абдусалам Абдулкеримович родился в 1939 году в Дагестане. В 1961 году окончил философский факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Начал трудовую деятельность преподавателем кафедры философии гуманитарных факультетов Московского государственного университета. Уже в 1964 году там же защитил кандидатскую диссертацию. В 1977 году Абдусалам Абдулкеримович защитил докторскую диссертацию на тему «Социальная природа нравственности». В настоящее время А. А. Гусейнов — директор Института философии РАН, ведущего философского центра в нашей стране, заведующий кафедрой этики философского факультета Московского го-

* Опубликовано: *Гусейнов А. А. Негативная этика*. СПб., 2007. (Избр. лекции Ун-та ; Вып. 63).

сударственного университета. В 1997 году Абдусалам Абдулкеримович был избран членом-корреспондентом Российской академии наук. С 2003 года он действительный член РАН. Наш гость первым в отечественной философии в начале 1970-х годов исследовал золотое правило нравственности как наиболее точное выражение специфики моральной регуляции и способствовал его популяризации в обществе. С конца 1980-х Абдусалам Абдулкеримович разрабатывает концепцию этики ненасилия. С его именем связан ряд оригинальных идей: интерпретация европейской классической этики как различных опытов духовного преодоления противоречия между счастьем и добродетелью; обоснование того, что этика и моральное сознание образуют единый духовный комплекс, не укладывающийся в схему науки и ее предмета; описание морализаторства как фетишистской формы сознания. В последние годы наш гость разрабатывает этическую концепцию, обосновывающую особую роль запретов и негативных поступков в морали.

В течение 40 лет профессор А. А. Гусейнов ведет преподавательскую работу в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова. С 1996 года он заведует кафедрой этики философского факультета МГУ. В качестве приглашенного профессора Абдусалам Абдулкеримович читал курсы лекций в Университете Гумбольдта (Берлин), Карловом университете (Прага), Новгородском университете им. Ярослава Мудрого и др. Среди учеников академика А. А. Гусейнова — 10 докторов и более 30 кандидатов наук. Он является автором более 300 научных трудов и учебных изданий, широко известных в нашей стране и за рубежом: «Идея абсолютного в морали», «Античная этика», «Философия, мораль, политика», «Этика», «Язык и совесть», «Великие моралисты», «Золотое правило нравственности». Его работы переведены на английский, арабский, болгарский, испанский, китайский, немецкий, словацкий и другие языки. Абдусалам Абдулкеримович является вице-президентом Российского философского общества, ответственным редактором ежегодника «Этическая мысль», «Библиотеки этической мысли», журнала «Общественные науки» на английском языке,

членом редколлегии журналов «Философские науки», «Вопросы философии», членом ряда научных советов. Абдусалам Абдулкеримович награжден дипломом ЮНЕСКО за 1996 год «За выдающийся вклад в развитие толерантности и ненасилия». Удостоен звания «Лауреат Государственной премии Российской Федерации в области науки и технологий» за 2003 год.

Для нас большая честь, что Абдусалам Абдулкеримович сегодня находится в нашем Университете. У вас есть редкая возможность не только послушать его лекции, но и задать ему интересующие вас вопросы. Абдусалам Абдулкеримович, прошу Вас.

А. А. ГУСЕЙНОВ: — Добрый день, дорогие друзья. Тема сегодняшней лекции: «Негативная этика». Не пугайтесь: в данном случае «негативная» не означает «плохая». Ничему дурному учить вас я не собираюсь.

Термин негативного философская традиция употребляет по крайней мере в четырех различных случаях и значениях. Во-первых, тогда, когда речь идет об особом методе богопознания, суть которого заключается в том, что в силу трансцендентности Бога рациональное, логически и эмпирически удостоверяемое знание о нем может иметь только форму негативных утверждений. Наши положительные знания о мире и привязанности к нему не обладают той степенью абсолютности и совершенства, которые мы ищем в Боге. Такой путь богопознания получил названия негативной (апофатической) теологии. Во-вторых, тогда, когда описывается особый тип связи развивающегося объекта, когда переход к новой стадии совершается путем особого отрицания предшествующей — такого отрицания, которое потенциально удерживает позитивное и содержание того, что подвергается отрицанию, и закладывает необходимость последующего возвращения к нему. Здесь прежде всего имеется в виду гегелевское отрицание отрицания. В-третьих, можно указать на понятие и концепцию негативной диалектики Т. Адорно. Она исходит из того, что диалектическое познание, как и в целом диалектическое отношение к миру, по смыслу самой диалектической идеи не может остановиться на каком бы то ни было позитивном ито-

ге, в результате чего сама негативность может считаться единственным позитивным содержанием диалектики. В-четвертых, термин негативного употребляется еще как обозначение всей той совокупности человеческих качеств и поступков, которые противостоят моральным добродетелям и моральной дисциплине. В этом случае он несет на себе отрицательную ценностную нагрузку и в известном смысле является синонимом плохого.

Все эти значения, надо заметить, имеют между собой также нечто схожее — в них под негативным понимается в фактическом смысле то, чего нет, а в аксиологическом смысле то, чего не должно быть (конкретное сочетание этих аспектов в существенной мере как раз и определяет их различие). Тем не менее это — различные понятия. Используя термин негативного для обозначения предлагаемого мной понимания морали, я употребляю его прежде всего в первом значении. Негативная этика может в этом смысле рассматриваться по аналогии с негативной теологией. Если говорить кратко об общей направленности рассуждения, которое я хочу вам сегодня представить, то оно сводится к следующему: мораль получает свое адекватное теоретическое выражение в отрицательных определениях, а практическое воплощение — в запретах. Предлагая такой подход, я не делаю какого-то невероятного открытия. Напротив: отталкиваюсь от совершенно очевидной, бросающейся всем в глаза особенности функционирования морали в жизни человека и общества. Удивляться надо тому, почему философы до сих пор не предлагали такой концептуальной схемы. Особенность, о которой я говорю, состоит в следующем: мораль в культуре сопрягается преимущественно с запретами. Мораль начинается с запретов. С ними связано детство человечества: первобытные табу. С запретов начинается также вхождение ребенка в мир культуры. Не только начало морали, но и ее разные кодексы основаны главным образом на запретах. Первое, что приходит в голову, Кодекс Моисея, знаменитое Десятисловие с его чеканными формулами «не убий», «не лжесвидетельствуй» и так далее, который является основой нравственности христианского, иудейского и мусульманского миров. Кодексы буддизма тоже состоят из запретов.

Это относится и к другим моральным кодексам. Общее правило состоит в том, что несущей конструкцией в них являются именно запреты. Конечно, моральные требования имеют и позитивную форму, но все-таки культура большей частью связывает их с запретами. Почему так происходит, случайно ли это? Думаю, что нет. Логично предположить, что это связано с особой природой морали и особой ролью, которую она играет в реальном опыте человеческих отношений.

Обыденные представления о морали и ее теоретические конструкции в одном сходятся между собой: они связывают ее с идеей абсолютного. Моральные требования отличаются от всех других тем, что претендуют на безусловный, категорический характер. Мораль рассматривается как первооснова, своего рода высшая апелляционная инстанция в человеческих делах. Если взять систему оценок, которыми руководствуется человек в своем взгляде на себя и окружающих, то самую верхнюю позицию в ней занимают именно моральные оценки, которые фиксируются в соответствующих понятиях — добра, зла, совести, долга, справедливости и т. д.

С моралью, с необходимостью мыслить в моральных категориях мы сталкиваемся в предельных, пограничных ситуациях, когда на карту ставится жизнь. Она появляется в особой роли, а именно она заявляет себя в качестве ценности, которая стоит выше жизни. Когда друзья предложили бежать из тюрьмы уже приговоренному к смерти Сократу, он задал им вопрос: «Скажите, что мы больше всего ценим — жизнь как таковую или жизнь хорошую?» Собеседники согласились, что жизнь хорошая выше, чем просто жизнь. Отталкиваясь от этого утверждения, Сократ начал ряд умозаключений, которые позволили ему сделать вывод: нельзя бежать из тюрьмы, потому что в этом случае он саму жизнь поставил бы выше хорошей жизни. Пожертвовал бы долгом ради просто физического существования. Именно в подобных ситуациях, когда от индивида требуются героические самоотверженные поступки, они, эти поступки, нуждаются в нравственной санкции. Индивид вступает в пространство морали, заявляет себя в качестве морального существа, мыслит

и действует в логике морали тогда, когда ставит себя на кон, когда он показывает и доказывает, что он больше себя самого, что для него есть вещи, которые поважнее удовольствий, выгоды, благополучия. Когда он показывает и доказывает, что есть вещи, через которые он никогда и ни за что не переступит.

Есть еще одна типичная ситуация, когда мораль оказывается востребованной. Это — ситуация насилия. Когда человек нацелен на уничтожение другого, когда ему нужно оправдать действия, несущие разрушение, смерть. Наглядный пример — действия США по отношению к Ираку. Прежде чем и для того чтобы развязать войну в Ираке, президент США Джордж Буш должен был прочертить ось зла и включить в нее Ирак. А что делать со злом? Зло — это то, что должно быть уничтожено. Бороться со злом, бескомпромиссно бороться с ним — кто же будет против этого возражать?! Надо заметить: так рассуждали и рассуждают все насильники, зачинщики войн, террористы. Все они оправдывают свои действия необходимостью борьбы со злом. Вообще само насилие всегда есть выражение и следствие того, что вовлеченные в него люди кардинально разошлись в понимании того, что есть добро и что есть зло. Президенты и генералы вступают в дело вслед за воинствующими идеологами и моралистами.

Данные примеры показывают, что мораль в человеческом поведении играет роль последней точки отсчета, высшей апелляционной инстанции. Сказанное не означает, что мораль задействована только в предельных ситуациях, требующих особой решимости, будь то в форме героизма, самоотверженности или открытого, демонстративного преступления. Это лишь означает, что в таких ситуациях апелляция к морали является обязательной и акцентированной. Кроме того, они имеют как бы парадигмальное значение — обозначают два основных и противоположных вектора, по которым распределяются все многообразные случаи морального мотивирования поведения. Если мы внимательно присмотримся к тому, когда прибегаем к помощи моральных оценок и аргументов, то увидим, что это происходит или для мобилизации дополнительных сил в случае поступков,

сопряженных с риском и потерями, или в демагогических целях для прикрытия и оправдания неблагоприятных поступков.

Мораль есть категория человеческой деятельности. Она выражает одну из особенностей ее сознательно-целесообразного характера. Дело в том, что деятельность, поскольку она является целесообразной, всегда предполагает некую последнюю точку. Цели человека связаны между собой таким образом, что почти любая цель одновременно является средством. Например, я имею цель — сдать экзамен, для этого я занимаюсь, сижу в библиотеке, читаю необходимую литературу. Но для чего я сдаю экзамен? Для того, чтобы получить высшее образование; то, что прежде было моей целью (сдача экзамена) теперь становится средством. А для чего я получаю высшее образование? Тоже для какой-то цели: например для того, чтобы найти интересную и высокооплачиваемую работу. То есть существует некая сложная совокупность целей, внутренне между собой связанных, иерархически организованных: менее общая и важная цель подчинена более общей и важной. В таком круговороте целей и средств протекает наша повседневная практика. Однако он не может быть бесконечным, линия целей должна чем-то закончиться, иначе невозможна сама деятельность человека в целесообразной форме.

В чем качественное своеобразие целесообразной формы деятельности? Прежде чем и для того чтобы что-то сделать, обозначается конечная цель, которая затем управляет нашими действиями, то, что будет получено в конце, оказывается началом и основанием. Если сравнивать с естественным порядком соотношения причины и следствия, то здесь все происходит наоборот. Следствие оказывается причиной. Цель выступает в качестве пускового механизма и движущей причины сознательной деятельности. Без нее она вообще не может состояться.

Если же, как мы говорили, все наши цели связаны между собой таким образом, что образуют некое единство, то логично предположить, что это единство, поскольку оно является единством, которое задается также целью, возможно только благодаря некой последней и высшей цели. Она уже не будет сред-

ством, а будет ценна сама по себе. Она не может стать даже предметом похвалы, потому что в этом случае требовалась бы какая-то другая, более высокая цель, чтобы подвергнуть оценке эту. То есть это должна быть самоценная цель, которая завершает и обрамляет всю систему целей субъекта, по поводу которой вы не можете задать вопрос: «Зачем?» Такой целью люди всегда считали счастье, философы-моралисты по большей части также были согласны с ними. По поводу любой цели мы можем спросить: «Зачем вам это надо?» Допустим, вы хотите получить еще одно высшее образование или куда-то поехать. Логично спросить: «Зачем?» А если цель человека — быть счастливым, то глупо задавать ему вопрос: «Ради чего ты хочешь быть счастливым?» Или, допустим, если человек считает своей целью некое совершенство, вы не зададите вопрос: «Зачем вам это надо?» То есть должна быть такая цель, где этот вопрос оказывается бессмысленным.

Человек не может отказаться от идеи последней высшей, замкнутой на саму себя цели — она непременно присутствует в его жизни и как бы вбирает в себя все другие его цели. Поэтому осознанное поведение человека всегда является осмысленным, ибо в противном случае оно не было бы осознанным, не имело бы формы целенаправленного способа существования. Человек не просто совершает какие-то поступки — эти поступки всегда содержат некий смысл, который фиксирует ту сверхцель, к достижению которой они направлены. Причем это не означает, что осмысленность всегда задана в качестве сознательно фиксированной установки (как, когда и почему в жизни человека и истории культуры вопрос о смысле жизни поднимается на уровень саморефлексии и теоретического анализа — особая самостоятельная тема). Но она всегда непременно присутствует в каждом (как индивидуальном, так и коллективном) опыте сознательной жизнедеятельности.

Итак, в самое понятие человеческого способа существования входит наличие такой цели, которая не может быть средством, является высшей, последней, самоценной и в этом смысле абсолютной. Она как бы цементирует поведение человека,

составляет его духовную основу и некую заданность, вектор, в соответствии с которым выдержано наше поведение. Это первый существенный факт, на который я хочу обратить ваше внимание, чтобы объяснить, почему мораль сопрягается преимущественно с запретами.

Второй, столь же существенный факт состоит в следующем: нравственные поступки всегда единственны. Михаил Михайлович Бахтин проводил различие между специальной ответственностью и нравственной ответственностью. Специальная ответственность касается содержания поступка и задается уровнем знаний и умений человека, некими требованиями, которыми он руководствуется, эстетическими, нравственными концепциями и т. д. Специальная ответственность получает обоснование и содержит свои критерии в тех учениях, навыках, формах культуры, которые человек осваивает. Она имеет надындивидуальную природу. Иное дело — нравственная ответственность. Она есть ответственность за факт поступка, за то, что этот поступок совершаешь именно ты. У М. М. Бахтина есть замечательное выражение: «Нас обязывает не содержание обязательства, а наша подпись под ним». Что это значит? Существует содержание обязательства, например, вы письменно обязуетесь соблюдать определенные, фиксированные правила в Университете. Правила эти могут быть более или менее разумными, продуманными, но обязывает вас не это, а то, что вы согласились следовать порядку, — ваша подпись под обязательством.

То есть нравственный аспект поступка связан с его единственностью, с тем фактом, что этот поступок ваш, его совершаете вы. Поступок, который никто, кроме вас, совершить не мог, — хотя бы по той простой причине, что никто не мог находиться на том месте, на котором находитесь вы, потому что вы уже там находитесь. Вы этот поступок замыкаете на собственное «я». Там стоит ваша подпись, этим актом вы присваиваете себе эти правила, рассматриваете как свои. После того как вы поставили подпись под обязательством, оно стало вашим. Эта единственность (не единичность, а именно единственность) поступка, задающая совершенно особый род ответственности, тоже явля-

ется существенным фактом, который характеризует человеческое поведение и фиксируется именно в морали. Человек как бы оказывается центром, вокруг которого вертится вселенная человеческой культуры и человеческих отношений. В чем это выражается? В том, что человек создает собственный аксиологический образ мира, прочерчивает свою ось координат добра и зла, в соответствии с которой он совершает поступки, выстраивает свое поведение.

Выше мы говорили о внутреннем единстве сознательно-целесообразной деятельности, о том, что она непременно включает в себе некий смысл. Теперь следует добавить, что это единство и смысл задаются самим субъектом сознательно-целесообразной деятельности, говоря точнее, именно в них воплощается (обнаруживается, раскрывает себя) субъект, благодаря которому она только и приобретает сознательно-целесообразный характер. В нестрогой, повседневной речи под субъектом понимается конкретный человек, индивид, в действительности каждый индивид играет много, десятки, сотни разных ролей, и в этом смысле включает в себе различные субъектности. Кем только каждый из нас не является — гражданином, сыном (дочерью), братом (сестрой), работником, пассажиром, пешеходом, соседом, зрителем, покупателем, лектором, слушателем, читателем, отдыхающим, играющим, москвичом, иностранцем, другом и т. д. Особо в открытом ряду многообразных субъектностей индивида стоит его способность быть субъектом морали — моральной личностью. Она стоит особо по той причине, что здесь речь идет о его родовом определении в качестве существа, способного сознавать себя причиной собственных действий, брать на себя ответственность за свое собственное существование. В этом смысле моральное «я» индивида есть такое «я», без которого были бы невозможны все другие его «я». «Я» с большой буквы. Неслучайно поэтому все, что человек ни делает, он стремится подвести под морально положительные характеристики, как если бы он вообще был неспособен к моральной деструкции, свои поступки он всегда выстраивает по вектору добра; собственно говоря, моральное добро и есть позитивность поведения в той мере, в какой последнее

зависит от самого действующего субъекта. Даже тогда, когда индивид занимается моральным самоосуждением, он делает это с сознанием того, что совершает моральное, благое дело.

В морали, таким образом, получают выражение существенные особенности человеческого существования, такие его особенности, которые фиксируют собственно человеческую специфику активности, ее разумный, целенаправленно организованный характер. Мораль, однако, фиксирует ее не теоретически, а практически. Она говорит не о том, как устроен мир и каково место человека в нем. Ее нельзя описывать в категориях истины и заблуждения. Мораль говорит о том, что делать, какие совершать поступки, что создавать в этом мире. Она вписана, «вмонтирована» в самую практическую деятельность человека в качестве ее общего индивидуально-ответственного основания и смысла. Мы не имеем адекватного представления о морали до тех пор, пока она не понимается как область поступков, пока не сказано, что надо делать для того, чтобы соответствовать тому или иному концептуальному осмыслению морали. Возникает вопрос: «Как, в каких конкретных решениях и поступках обнаруживают себя, реализуются абсолютистские претензии морали?» Этот вопрос о том, как возможны поступки и что это за поступки, которые желанны, уместны всегда, заключают свою цель в себе и которые целиком, полностью (на все сто процентов) зависят от самого действующего индивида?

Здесь я хочу ввести еще один очень важный момент, который касается своеобразия моральных мотивов, их роли и места в системе мотивации человеческого поведения. В культуре (по крайней мере в европейской) есть идея, важная и для морали, и для культуры в целом, — идея двойной мотивации поведения. Она задана в качестве некой парадигмы уже в поэмах Гомера, в последующем она трансформируется, уточняется, но в своей существенной основе сохраняет тот же вид.

В поэмах Гомера поведение героев всегда мотивировано двояко: с одной стороны, все их поступки задуманы, спровоцированы, прямо направлены богами на Олимпе, с другой — обоснованы с точки зрения нормальной человеческой психологии и обычных

критериев выбора. Ведь почему началась война? Ее устроили богини Афина и Гера в отместку Парису за то, что он выбрал не их, а Афродиту, которой досталось то знаменитое злополучное яблоко раздора. Так говорится в мифе. Но в то же время эта война началась и по совершенно земным причинам, из-за которых всегда происходили столкновения между людьми. Парис увел жену Менелая, и это было вполне достаточной причиной для войны. Следовательно, здесь две линии сходятся: герои делают то, чего хотят боги, и одновременно то, к чему толкают их человеческие страсти. Вспомним еще эпизод, в котором Ахилл издевается над прахом поверженного Гектора. Потом он принимает решение вернуть тело Приаму — отцу Гектора. Это была воля Зевса: ему пожаловался Аполлон, и Зевс повелел Ахиллу вернуть прах. Но у Ахилла были для этого и другие причины: он продал тело, отдал его за выкуп. Был и еще один мотив, психологический: Ахилл представил своего старого отца, ожидающего его с войны, и сравнил его с Приамом, который убивается по своему погибшему сыну. У Ахилла были вполне нормальные человеческие основания вернуть тело Гектора Приаму. То есть то, чего хотят боги, — мотивация «сверху», с Олимпа, и мотивация людей «снизу», связанная с земными интересами и страстями — с корыстью, выгодой, богатством, ненавистью, дружбой и так далее, — совпадают. Замечательным образом совпадают. Герои хотят того же, чего хотят боги. На этом построен уникальный, удивительный мир гомеровских героев.

Позднее эта идея развивается, обогащается, конкретизируется. Например, знаменитый даймоний Сократа, который, замечу кстати, никогда не указывал, что Сократу надо делать, а только от каких действий тот должен воздерживаться. Философ слушался своего внутреннего голоса и всегда выигрывал. То есть у Сократа наряду с теми мотивами, которые он контролировал, были другие, ему непонятные, исходящие свыше. Идея двойной мотивации разнообразно и многократно осмыслялась в культуре. Очень важной вехой в этом процессе была философская схематизация человеческого поведения, которую предложили стоики. Они выделили два уровня ценностей. Первый

уровень — витальные ценности: здоровье мы предпочитаем болезни, жизнь — смерти, богатство — бедности. Второй уровень — уровень собственно моральных ценностей, по отношению к которым ценности первого уровня совершенно нейтральны. Он обозначает только то, как мы относимся к перипетиям своей жизненной судьбы.

По мнению стоиков, уровень моральных ценностей, или противоположность добродетели и порока, никак не зависит от того, как складывается судьба человека, является ли он больным или здоровым, бедным или богатым. Первый уровень — это эмпирическая жизнь человека, которая от него не зависит. Второй уровень — отношение человека к первому уровню или к своей судьбе. Это уже полностью зависит от человека. Стоики утверждают, что человек может или принять судьбу независимо от того, как она складывается, и тогда он будет внутренне свободным и нравственно добродетельным, или противостоять судьбе, отчаиваться, бороться, и тогда он обнаруживает свою неразумность, ведет себя уже не как мудрец, а как неуч, профан. Если, — приводят пример стоики, — собака привязана к коляске, и коляска движется, то собака может сопротивляться, но коляска все равно ее потащит. Это и есть, по мнению стоиков, поведение людей-профанов. Мудрец же будет подобен той собаке, которая сама побежит за коляской, поскольку не может сделать ничего другого.

Стоики считали: судьба неотвратима. Она не зависит от человека, его сознательной воли. Но есть одна вещь и только одна, которая зависит от человека: или невозмутимо принять судьбу так, как если бы она не имела для него никакого значения, или пытаться изменить ее. В первом случае его поведение будет разумным, добродетельным. Во втором случае — неразумным, порочным. Здесь для нас важно следующее: стоики выделяли в человеческом существовании то, что имеет для человека непреходящий смысл и зависит только от него самого, что утверждает человека в его абсолютности, и с этим они связывали его добродетельность.

Таким образом, существуют два разных уровня мотивации человеческого поведения, которые расчлениают все действия на два класса по критерию того, зависят они от действующего индивида или нет. Обычные мотивы, которыми руководствуются все люди, задаются обстоятельствами, психологией, внешними влияниями. Это именно эмпирические мотивы, которые объективны, включены в причинную связь мира. С точки зрения эмпирического содержания в человеческих поступках нет никакой тайны или мистики, их можно «вычислить» с той же точностью, с которой рассчитываются любые естественные процессы: скорость ветра, солнечные затмения и т. п. Речь идет только о полноте сведений, которые нужно включить в этот расчет. Что же касается моральных мотивов, то они взвешивают поступки людей на каких-то других весах, переводят их в некий идеальный мир, которого не существует. Они совершенно автономны. Надо заметить: философские рассуждения в данном случае также вполне коррелируют с обычными представлениями, которые разводят эмпирические и моральные мотивы.

Эмпирические мотивы — это всегда мотивы какой-либо выгоды, а выгода может иметь самую разную природу: это может быть власть, эмоциональные запросы и т. д. Это всегда нечто такое, что фиксирует некую благость существования человека в мире, его стремление к благу. Моральные же мотивы считаются бескорыстными, то есть чистыми: чистыми от стремления к собственной выгоде. Физики, проводя эксперименты, создают вакуум, чтобы результат не зависел от посторонних влияний. Руководствуясь моральными мотивами, человек также как бы помещает поступки в некий вакуум, в некое идеальное пространство, или «царство целей», как говорил Иммануил Кант. Если, скажем, в случае эмпирических мотивов мы отвечаем на вопросы: «Являются ли мои поступки целесообразными, благоразумными? Достаточно ли они реалистичны? Не обернутся ли они какими-то нежелательными последствиями?» и так далее, то в случае моральных мотивов, мы ставим другие вопросы: «Являются ли мои поступки достойными? Являются ли они такими, какие совершил бы некий идеальный человек?» или: «Являются

ли эти поступки такими, которые совершил бы я, если бы я был тем человеком, которому дано решать, какие поступки допустимы и желательны в этом мире?»

То есть все то, что можно рассчитать, выносится за скобки, и остается только тот факт, что предстоящий поступок является твоим поступком, и индивид рассматривает поступок с точки зрения того, готов ли он взять на себя ответственность за него, достаточно ли поступок идеален, хорош для этого. Поступок оценивается в аспекте добра и зла, достойного и недостойного, справедливого и несправедливого. Конечно, это совершенно разные ракурсы рассмотрения и разные критерии оценки поступков — прагматический и моральный. В связи с этим Кант приводит хороший пример. Игрок жульническим способом выиграл в карты. И он понимает, что жульничал, вел себя недостойно. Для того, рассуждает Кант, чтобы сказать, что я совершил нечто подлое, нужен, конечно, совершенно другой критерий, чем для того, чтобы сказать: я пополнил свою кассу. Даже в том случае, если человек пополнил кошелек или имел какую-то другую выгоду, у него всегда есть способность, возможность и потребность взвесить все это еще и на других весах и признать, что он поступил недостойно.

Особый интерес в этом смысле представляет феномен раскаяния; он, я думаю, присущ всем людям. Каждому из нас есть в чем раскаиваться. Суть раскаяния состоит в том, что человек пытается изменить то, что, казалось бы, изменить невозможно. У нас нет власти изменить то, что мы уже сделали, прошлое нам не принадлежит. А раскаяние заключается как раз в том, чтобы изъять, вырвать некий поступок из причинного ряда, который обуславливает наше поведение, отнести к этому поступку так, как если бы его не существовало. Тем самым фиксируется, что, хотя поступок и был совершен, он не был достоин быть совершенным. Особенность раскаяния состоит не в том, что через него человек обманывает себя, пытаясь забыть свой дурной поступок, бросить его в Лету. Нет, наоборот, механизм раскаяния предполагает, что человек специально высвечивает этот поступок, чтобы не дать себе забыть о нем, чтобы он не ушел в прош-

лое, а все время оставался в сознании. В этом смысле для меня всегда был очень показательным один пример из «Исповеди» Жан-Жака Руссо. Будучи подростком, Руссо украл ленточку с целью подарить ее девочке, которая ему нравилась. Но когда начали искать виновного, и подозрение пало на Руссо, он сказал, что ленту украла та самая девочка, которая ему нравилась. Сделал он это якобы из соображений стыда, то есть ему было бы стыдно, если бы его уличили. В «Исповеди» Руссо несколько раз возвращается к этому эпизоду; он не дает себе поблажки, не пытается оправдать себя тем, что один раз ошибся — молодой был. Его грызет совесть, он все время держит в голове этот проступок как укор.

Идея простая. Этот поступок в его эмпирическом содержании вы не можете вырвать из ряда человеческого существования, то есть этот поступок, конечно, каким-то образом сказался на этой девушке, на ее переживаниях, на самом Руссо, как-то зафиксировался в их психологии и уже принадлежит не им, а миру. Но Руссо хочет изъять этот поступок из нравственного ряда, то есть сделать так, чтобы в нравственном смысле он не имел продолжения. В эмпирическом смысле поступок все равно остается в причинном ряду, он имел следствия, а вот из нравственного ряда Руссо хочет его выбросить, чтобы он не получил продолжения и повторения. Но как это сделать? Один из способов, связанных с механизмом раскаяния, как раз состоит в том, чтобы извлечь его и все время держать «на виду».

Итак, два ряда мотивов: моральные и неморальные. Они независимы друг от друга в том смысле, что у них разные источники. Но они касаются одних и тех же поступков, представляют собой разные проекции, разные взгляды на одни и те же поступки. Моральные мотивы занимают такое же место и выполняют такую же функцию, как и олимпийские боги в гомеровской схеме поведения героев.

Моральные мотивы отличаются от прочих не только тем, что проистекают из другого источника, из которого только они и проистекают, и рассматривают поступки в совершенно другой перспективе. Но еще и тем, что они лишены случайности, которая

свойственна эмпирическим (неморальным) мотивам. Автономность моральной воли вовсе не означает, что индивид в своих моральных утверждениях и мотивах ничем не скован, что последние вторичны по отношению к нему. Совсем наоборот. Мораль обладает своей необходимостью, которая от необходимости поведения, задающейся внешними обстоятельствами, природными и социальными потребностями и интересами, отличается тем, что она имеет безусловный характер. Моральная необходимость, если можно так выразиться, есть более необходимая необходимость, чем необходимость материального мира. Индивид не только не властен над моральной необходимостью, он является ее рабом, в ней и через нее он приобретает качество субъекта индивидуально-ответственного поведения.

Насколько в мотивации поведения гомеровских героев воля богов выше и сильнее, чем разного рода прагматические соображения, настолько же современный человек ставит моральные мотивы выше эмпирических и считает их для себя более обязательными. Взять тот же феномен раскаяния, о котором уже говорилось. Ведь человек неволен в том, что касается раскаяния. Здесь нет такой ситуации, когда он может раскаиваться, а может не раскаиваться. Раскаяние и сопряженные с этим угрызения совести могут обладать индивидом с неотвратимой силой — так, что он не может ничего с этим поделать. Физическая рана, даже если она сильная, может затянуться, и человек часто забывает о своих шрамах. А вот сознание совершенной подлости, даже если это произошло в детстве и не имело больших следствий, как в случае Руссо, остается в душе незаживающей раной. Так вот, моральная необходимость поступков существует независимо, наряду, параллельно их эмпирической необходимости.

Возникает вопрос: «Как эти два ряда мотивов, два ряда необходимостей связаны? В чем смысл и назначение моральных мотивов?» Ведь неморальных мотивов, которые я называю эмпирическими, всегда достаточно для того, чтобы поступок был совершен, и сверх этого ничего не надо. Моральные же мотивы избыточны — в том смысле, что поступки как факт материального мира могут совершаться и без морали. Они мысленно

«взвешивают» поступок на неких идеальных весах, чтобы выяснить, смог ли бы он состояться в том случае, если за ним не стояли бы эмпирические соображения выгоды, удовольствия и т. д. С точки зрения фактического содержания моральные мотивы ничего к поступку не добавляют и в принципе добавить не могут. Они могут только наложить запрет на некоторые поступки, и это единственный пункт, где моральные мотивы соединяются с эмпирическими.

Моральные мотивы не находятся в общем ряду с разнообразными мотивами, которые связаны с удовольствиями, богатством, карьерой и так далее и которые мы обобщенно назвали эмпирическими. Они находятся за ними, над ними, они не детерминируют поступок, не участвуют в определении его эффективности, целесообразности, возможных последствий и так далее, они только оценивают его с точки зрения того, может ли индивид приписать его себе, взять на себя ответственность за данный поступок с такой полнотой, чтобы он мог открыто сказать: «Да, это сделал я». Мораль не касается содержания поступков, она не говорит, что и как делать. К примеру, если мы заболели, то мы пойдем к врачу, обратимся к медицине. Если нам нужно изучить новый язык, мы пойдем к филологам, знатокам этого языка. Если нам хочется выгодно вложить деньги, то мы обратимся к соответствующим специалистам, скажем, брокерам. Если у нас проблемы в общении, то мы обратимся к психологам и т. д. Мораль в этом смысле ничему не учит. Она не говорит, что делать человеку в каком бы то ни было случае. Ее действительность обнаруживается в том, что она накладывает запрет на некоторые из поступков. Можно сказать так: мораль не знает, что человеку делать, но она знает, что есть такие вещи, которые он никогда не должен делать.

Мотивация поведения — сложный, многоступенчатый процесс. Мораль в том или ином виде, возможно, присутствует на разных ступенях этого процесса, однако она выходит на передний план на заключительной ступени, когда принимается окончательное решение и осуществляется переход от намерения к самому поступку. На этой ступени моральное осмысление

предстоящего поступка становится решающим. Мораль в системе психологического «производства» поступков играет такую же роль, какую отдел технического контроля играет в производстве товаров. Как ОТК окончательно исследует уже готовую продукцию перед тем, как выпустить ее на товарный рынок с точки зрения ее соответствия заданному стандарту, и выбраковывает те продукты, которые ему не соответствуют, так и мораль пропускает через свои критерии уже готовые поступки перед тем, как выпустить их на «рынок» общественного поведения, и накладывает запрет на поступки, не соответствующие этим критериям.

Позвольте здесь сделать одно маленькое отступление.

Сравнение места морали в мотивации поведения с ОТК позволяет более доступно прояснить вопрос о моральном статусе поступков и о роли позитивных моральных требований. Сейчас нет возможности подробно касаться этой темы. Если быть предельно кратким, суть дела состоит в следующем. Все поступки, за исключением тех, на которые был наложен моральный запрет, и они поэтому приобрели форму негативных поступков или были совершены вопреки запрету, в его прямое нарушение, все они считаются нравственно санкционированными. Все они являются поступками, которые прошли экспертизу морального качества. Отсюда следует несколько очень важных выводов. Во-первых, добродетельность этих поступков совпадает с их добротностью. Во-вторых, конкретные моральные правила и оценки, участвующие в регулировании конкретных поступков, могут быть столь же разнообразными, что могут законно противоречить друг другу (типичный случай, когда то, что считается у одних групп людей приличным, у других является постыдным). В-третьих, все, что мы делаем, мы можем описывать в моральных терминах, выстраивать по оси добра, справедливости и т. д. Большого смысла в такой привязке действий к оси нравственных координат нет. Нет, ибо любое действие любого индивида может быть привязано и привязывается им к этой оси. Каждый считает, что он поступает нравственно. Поэтому многие в своей жизненной практике стараются избегать апелляции к морали. И уж совершенно несомненно, что такие апелляции очень часто

содержат в себе много лицемерия и фальши. Это — отдельная самостоятельная (к сожалению, плохо изученная) тема: когда, как, с какой целью люди пользуются в своих взаимоотношениях моральными аргументами в качестве сознательно применяемых средств.

Мы говорим, что мораль имеет абсолютистские претензии, и претензии эти реальны в той мере, в какой возможны поступки, которые обладают абсолютным статусом. Которые безусловны в своем ценностном значении и полностью находятся во власти индивида, зависят от его сознательной воли. Таковыми являются и в принципе могут быть только моральные запреты и соответствующие им, реализующие их поступки, которые я и называю негативными поступками.

Теперь, надеюсь, понятно, почему предлагаемое концептуальное осмысление морали названо «негативной этикой». Мораль как последняя точка отсчета в системе детерминации человеческого поведения и как область индивидуально-ответственного существования реализуется и фиксируется в запретах и негативных поступках, которые эти запреты воплощают. И только применительно к ним можно говорить о моральном абсолютизме.

Когда речь идет о негативном поступке, то надо иметь в виду два момента. Не все, что мы не делаем, относится к области негативных поступков. А только то, что мы не совершаем, несмотря на то что нам очень хочется совершить, и есть все возможности сделать это. То есть когда мы не делаем что-либо из того, что нам хочется сделать; когда мы накладываем запрет на какие-либо поступки, к которым нас настоятельно побуждают обстоятельства нашей жизни, внешние детерминанты и для совершения которых есть все основания, кроме моральной санкции. К безусловным моральным запретам относятся запреты: «не убий», «не лги». Люди соблюдают их, поскольку они не лгут и не убивают. Это не значит, что они совершают при этом негативные поступки. Эти запреты приобретают действенный смысл и становятся поступками, когда у индивида появляются настоятельные побуждения солгать или совершить насилие, когда все — и собственные страсти, и обстоятельства — толкает его к этому, но он

тем не менее этого не делает. Это первый важнейший признак негативного поступка: человек не делает того, что должен был бы сделать по всем другим неморальным основаниям. Вторым признаком: он не совершает этого только в силу морального запрета, то есть у него нет других оснований не совершить этого поступка. Они, если можно так выразиться, позитивны в своей негативности: являются результатом исключительного волевого напряжения и сознательного выбора. Именно такого рода поступки я называю негативными поступками.

Негативные поступки, и только они, могут иметь абсолютный характер. То есть, если мы хотим найти какие-то поступки, над которыми человек имеет абсолютную власть и которые, будучи конкретными поступками, имеют в то же время общезначимый статус, то это будут только негативные поступки — поступки, которые не совершаются в силу морального запрета. Существует важное различие, которое проводит Джордж Мур. Он предлагает различать правило долга и идеальное правило. Это различие в истории этики ранее было известно как различие между совершенным и несовершенным долгом или совершенной и несовершенной обязанностью. В чем состоит правило долга, как его определяет Мур? Оно касается самого совершения поступка, то есть перехода от намерения к действию. При этом власть человека над поступком является абсолютной, то есть у него есть все возможности не позволить какому-то намерению перейти в действие. Но, утверждает Мур, у человека нет такой же власти над намерениями, над желанием. И если он может не дать практического выхода дурным намерениям, заблокировать их на стадии принятия решения, то он не может не иметь дурных намерений. Это не полностью в его власти. Мур очень хорошо иллюстрирует это на примере двух заповедей Моисея — седьмой и десятой. Одна из них гласит: «Не прелюбодействуй». То есть человек может не прелюбодействовать — не совершать соответствующего действия. Другая заповедь предостерегает: «Не пожелай жены ближнего твоего». А вот этого, говорит Мур, он не может. То есть человек не может не пожелать жены ближнего своего, потому что это не в его власти: желания, соблазны часто

не зависят от нашей воли, хотя, разумеется, это не освобождает от обязанности нравственно дисциплинировать свои желания также. Вспомним отца Сергия, героя одноименного произведения Льва Толстого, как он боролся с соблазнами, даже нанес себе увечье — отрубил палец. Он мог и долгое время успешно блокировал их. Правда, в его случае в конце концов натура оказалась сильнее обета. Правило долга, выступающее в форме запрета, может быть безусловным.

Негативные поступки наряду с этим имеют также универсальную, общезначимую природу (по крайней мере в заданных пределах). В принципе, нельзя даже помыслить ситуацию, когда все люди вместе делали бы одно и то же. Это не только немислимо, но это и чисто эмпирически невозможно. Позитивные поступки, поскольку речь идет о конкретных поступках, не могут иметь универсального, общезначимого характера, так как они всегда связаны с частными, особыми обстоятельствами. Иное дело — негативные поступки. Вполне можно представить, что люди все вместе чего-то не делают, если они пришли к согласию, что этого делать не надо. На этом, собственно говоря, и были построены все этические союзы. Например, у пифагорейцев была установка: «не есть бобовых». Среди прочего их объединяла эта договоренность: они не ели бобовых, исключили их из своего рациона. Это был странный запрет; тем не менее он демонстрировал особое место запретов в моральном опыте. Всех людей как общность, как человечество объединяют в этический союз и позволяют пользоваться моральными аргументами такие запреты, по поводу которых у них есть более или менее единодушное согласие. Выработка таких запретов и их принятие в качестве безусловного руководства к действию — сложный исторический процесс, полный внутреннего драматизма. Допустим, «не убий» — запрет, по поводу которого люди как будто бы достигли согласия. Он входит в этический канон всех великих культур. Правда, дальше начинаются отступления: в каких-то случаях, оказывается, убивать можно, — отступления, свидетельствующие, что запрет этот не закреплен в моральной безусловности, не доведен до конкретности безусловно обязательных для каждого морального

индивида негативных поступков. Такая же ситуация с запретом на ложь. Это вторая фундаментальная основа, которая создает, огораживает сообщество людей таким образом, что только внутри этой ограды и может состояться жизнь в ее человеческой форме. Общезначимость запретов — не такая простая вещь, тем не менее она возможна, в отличие от позитивных поступков, которые в принципе не могут иметь общезначимого характера, поскольку они всегда конкретны, эмпиричны.

Следующий важный момент: негативные поступки или поступки, фиксирующие и воплощающие в поведении запреты, являются однозначными, то есть это поступки, по поводу которых людям очень трудно обмануть самих себя. Ведь люди обманывают не только других, но и себя — и часто в большей мере, чем других. И когда речь идет, скажем, о позитивных намерениях, сопровождающих поступки, то всегда возникают сомнения: не стоят ли за этим соображения выгоды. В строгом смысле такие сомнения почти всегда оправданны. Не думаю, что французские просветители и их русские последователи, например Николай Гаврилович Чернышевский, были далеки от истины, говоря, что человек всегда руководствуется эгоистическими мотивами (пусть даже разумно-эгоистическими).

Даже когда человек вершит, как кажется, добрые дела, их можно истолковать как эгоистические, поскольку в обществе принято хвалить за них, и поэтому нравственная чистота намерений всегда находится под оправданным подозрением. Никогда нельзя ответить себе на вопрос, совершил ли ты этот поступок в силу благородства своих намерений или потому, что это был благоразумный поступок, который был тебе выгоден, обеспечивал уютную жизнь или какие-то другие блага? Ведь даже акты благотворительности могут быть и нередко бывают формой лицемерия. Что же касается негативных поступков, то здесь такой двусмысленности быть не может. Человек всегда знает, когда он не делает чего-то такого из состава тех поступков, которые ему хотелось совершить. Когда он, скажем, не убивает или не ест бобовых, он всегда хорошо это знает, и если он отступил от этого, то обмануть себя ему чрезвычайно трудно, а при определенной

честности по отношению к себе и вовсе невозможно. В этом смысле огромное преимущество негативных поступков состоит в том, что они могут быть строго и однозначно идентифицированы, по крайней мере теми, кто хочет честно это сделать.

Кажется, что, сводя мораль в ее абсолютных притязаниях к запретам и негативным поступкам, мы обедняем, примитивизируем моральный мир. На самом деле это, конечно, не так. Негативные поступки — самые насыщенные в духовном плане, в отличие от всех других поступков, которые имеют еще и эмпирические мотивы, соображения выгоды. Негативные поступки совершаются исключительно в силу духовных принципов человека, воплощенных в нравственных запретах. И если нравственно чистые поступки вообще существуют, то это, конечно, негативные поступки.

Заканчивая, хочу сказать: мы, люди, обнаруживаем свое нравственное качество не только и не столько в том, что мы делаем, сколько в том, чего не делаем, от чего воздерживаемся. Европейская этика во все времена решала одну задачу: найти такую сферу деятельности, где человек был бы полновластным хозяином, мог бы распоряжаться так, как если бы все зависело только от него. То есть этика все время искала область индивидуально ответственного существования, где человек является полновластным хозяином, она искала ее для того, чтобы человек мог наполнить ее тем смыслом, который он находит наилучшим.

Где, на каком участке я могу сам решать, каким быть мне и каким быть миру? Вот вопрос, который составлял подлинный пафос этико-нравственных исканий европейского человека. Если мы не отказываемся от этого пафоса, от установки, которая была исключительно важной в истории нравственной культуры, да и в истории культуры в целом, то мы должны со всей серьезностью отнестись к опыту, выраженному в моральных запретах и воплощенному в негативных поступках.

— *Насколько нравственным можно назвать негативный поступок, совершенный лишь из страха наказания?* (вопрос из зала)

— Вообще говоря, нет такого критерия, который позволил бы провести строгую границу между собственно нравственным мотивом и страхом наказания.

Эта проблема, возможно, имеет казуистический смысл. Однако практического смысла она не имеет. Ведь когда речь идет о негативном поступке, человек занимается не тем, что взвешивает свои возможные выгоды и потери от предстоящего поступка, он борется и преодолевает свое уже оформившееся намерение совершить этот поступок, — желание, в рамках которого уже совершено взвешивание всех «за» и «против», преодолены все сомнения, включая и возможный страх наказания. Кроме того, очень часто сам негативный поступок является вызовом и сопряжен с непониманием и осуждением. Кант, например, в своем трактате «О мнимом праве лгать из человеколюбия» отстаивал позицию, что человек, вынужденный говорить, никогда не должен лгать, даже в таком гипотетическом случае: друг, спасаясь от разбойника, желающего его убить, нашел убежище в вашем доме; и если разбойник, подойдя к дому, спрашивает вас, нет ли в нем человека, за которым он гонится, долг состоит в том, чтобы не лгать даже в этом случае. За это рассуждение о негативном поступке, которое само стало поступком, Кант подвергался и подвергается постоянно критике. То же самое наблюдаем мы по отношению к Л. Н. Толстому, который норму «не убий» принял в его прямом, буквальном и безусловно обязывающем смысле, исключавшем насилие в какой бы то ни было форме. Каких только собак за это ни навешивали на Толстого! Так что следование запретам, если речь идет о серьезных запретах, являющихся нравственным вызовом, задающих новые, более высокие нравственные критерии, требует часто больше мужества, чем отступление от них.

Вообще следует иметь в виду такую вещь: особенность моральных требований состоит в том, что это не те требования, которые один человек предъявляет к другому. Нет, моральные требования (и в этом их природа) — это требования, которые человек предъявляет к самому себе. Поэтому прежде чем решить, будет ли тот или иной поступок нравственным, является ли тот

или иной запрет запретом в силу моральных мотивов или из-за страха наказания, должна быть изначальная готовность человека, его настроенность на мораль. То есть он ищет ответ для самого себя, отвечает на этот вопрос не для того, чтобы предъявлять требования к другому, а для того, чтобы реализовать свою потребность быть нравственным.

— *В психологии есть отдельная область — логотерапия. Это метод, применяемый к клиентам. На консультации приходят люди, потерявшие цель жизни, смысл. Но я знаю направление и людей, которые всю жизнь ищут свою цель. Получается, она задана?* (вопрос из зала)

— Когда человек лишается смысла, начинается деструкция. Однако если даже он имеет смысложизненные цели, то они могут оказаться ложными. Скажем, человек выстраивает ряд целей, направленный на удовольствие, которое оказывается смыслом его жизни. Сверхцель может быть ложной, если она не отвечает функциональным требованиям, которые обычно связываются с представлением о сверхцели. Ситуации деструкции, потери и поиска смысла могут быть истолкованы как поиски правильного смысла. Например, все мы стремимся к счастью. Но для вас счастье означает одно, для меня другое, для третьего третье. Но это не значит, что не существует некой объективной пропорции, которая дала бы нам как людям, имеющим некие фундаментальные характеристики, как разумным и социальным существам, более адекватное понимание счастья. Эта пропорция может меняться от эпохи к эпохе, конкретизироваться, но она существует. Наличие таких деструкций, пожалуй, не опровергает, а подтверждает мои положения. Почему люди ищут смысл жизни? Потому что они не могут без него. Кстати заметить, в этом ключе выдержана одна из самых правдоподобных концепций самоубийства, предложенная в свое время Дюркгеймом.

— *Не является ли для таких людей поиск смысла жизни смыслом жизни?* (вопрос из зала)

— Наверное, можно представить себе такого человека, но я не думаю, что это нормальный случай. Думаю, что поиск смысла жизни вряд ли может стать целью. Однако это нельзя путать с постоянным недовольством собственной жизнью. Человек может быть вечно недоволен собой, развивать, умножать свои возможности. Эта одна ситуация. И совершенно другая — потеря смысла, дилемма, стоит или не стоит жить.

Однако в данных вопросах невозможно сформулировать утверждения, которые будут верными везде и всегда. Скажем, одно дело — общество традиционное, где внуки продолжали носить костюмы своих дедов, и совершенно другое — современное общество, где все меняется с невероятной быстротой. Соответственно, и деструкции появляются в тех ситуациях, где их раньше не было. По-видимому, сбой смысла жизни является величиной, связанной с культурой. И в современной культуре, наверное, они случаются чаще. Отсюда — и расширяющиеся практики психологической поддержки.

— *Вы несколько раз упомянули заповеди Моисея. Если мораль регламентируется религией, то насколько моральным может быть атеист? Чем может определяться мораль, кроме религии?* (вопрос из зала)

— Поскольку моральные принципы мыслятся безусловными, то наше желание вписать их в гносеологическую логику, то есть вывести откуда-то, неизменно терпит крах. И тогда открывается дорога для мистификации источника морали: можно назвать Бога источником нравственности или считать, как говорил Кант, что она уходит корнями в ноуменальный мир. Или предложить какое-то другое объяснение, которое лишь косвенно признает невозможность объяснить. Попытки видеть в этике продолжение, следствие гносеологии терпели крах.

Мораль — не знание о мире, чтобы его можно было вывести из него. Она говорит о том, в чем состоит долг человека по отношению к себе и миру. В этом смысле скорее можно видеть зависимость гносеологии от этики.

В истории культуры моральные принципы действительно были связаны с идеей Бога. Согласно Торе считается, что Бог прямо передал заповеди Моисею. Новая этическая революция связана с именем Иисуса Христа, который предстает как сын Бога в прямом и непосредственном смысле этого слова. В тех культурах, где основатели, учителя нравственности не были божественными личностями, например Конфуций или Будда, в последующем они также были сакрализованы. В этом смысле правда то, что в истории культуры моральные нормы были замкнуты на Боге. Но я думаю, что здесь основной причиной были не только и не столько гносеологические трудности, связанные с познанием морали. Здесь были другие причины.

Если мы понимаем мораль так, как я ее описывал, как некую систему абсолютных запретов, как то, что как бы обрамляет наше культурное пространство, возникает вопрос: кто уполномочен выступать от имени морали? Это самый трудный и, быть может, самый важный для понимания морали вопрос. Допустим, от имени музыки могут говорить музыканты, композиторы. От имени науки — ученые. От имени права — юристы. А кто может выступать от имени морали? Наверное, только святой. Но святых людей нет. Выражаясь в терминах, которыми пользовался известный наш отечественный этик Олег Григорьевич Дробницкий, в морали субъект и объект не разведены между собой; то есть нет такой ситуации, когда кто-то выступает субъектом, а кто-то объектом. Именно поэтому данные нормы были введены в культуру как заповеди богов. Тот факт, что нормы морали в истории культуры замкнуты на Бога и включены в религиозный контекст, может быть рационально понят таким образом, что никому из людей не дано быть преимущественным субъектом морали.

Бог учит морали. А могут ли это делать люди? Как говорили философы, им дано любить мудрость, стремиться к ней, но сама мудрость принадлежит богам. То же и с моралью. Однако это вовсе не означает, что моральные заповеди и мораль как некий работающий феномен не могут быть осмыслены в рамках рационального, философского рассуждения. В обществе нет людей,

которые имели бы преимущественное право говорить от имени морали, но это лишь означает, что они не различаются между собой по этому критерию так, как если бы одни были добрыми, а другие злыми. В своем праве на моральное достоинство все люди одинаковы. Они, собственно, потому и являются людьми, что обладают этим правом. Это, разумеется, относится и к атеистам. В советские годы считали, что религиозно верующий человек является нравственно ущербным. Сейчас такое говорят про атеистов. Оба этих утверждения стоят друг друга. И цена им на интеллектуальном «рынке» — грош.

Если говорить чуть подробнее, то моя позиция состоит в следующем. Я философ и в своих рассуждениях о морали не выхожу за рамки научного подхода, опирающегося на достоверность опыта и логику. Более того: на мой взгляд, мораль вполне поддается рациональной интерпретации, для ее объяснения нет необходимости обращаться к идее Бога. Есть один момент, который в этом отношении мог бы показаться проблематичным и оставляющим место идее Бога. Он связан с безусловностью моральных требований. Предлагаемая мной и кратко сегодня изложенная концепция негативной этики как раз направлена на понимание этой особенности морали.

В моем случае профессиональная и личная позиции по данному вопросу вполне совпадают. Если исходить из своих наблюдений, я бы сделал такой вывод: можно делать с апелляцией к Богу и религии; можно делать добрые дела и быть порядочными и без такой апелляции.

О ЧЕМ МЫ ГОВОРИМ, КОГДА ГОВОРИМ О ДИАЛОГЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?*

Когда мы в речи употребляем понятие цивилизации (культуры), говорим о взаимодействии (диалоге, сотрудничестве, соперничестве, конфликте и т. д.) цивилизаций, то надо иметь в виду, что это — абстракция высокого уровня, обобщенная характеристика множества эмпирических объектов. Она наполняется строгим содержанием только в рамках и как момент определенных систематизированных теорий и учений, как, например, у Тойнби, Шпенглера, Моргана–Энгельса. За этими пределами она приобретает приблизительный, смутный, фигуральный, а часто и вовсе превращенный смысл. Цивилизация, как и культура (если говорить о последней в значении, которое соизмерно цивилизации), не имеет субъектности, не существует как эмпирический объект. Она не существует как нечто отдельное — то, что самостоятельно функционирует и поддается строгой фиксации,

* Опубликовано: Диалог культур и цивилизаций в глобальном мире : VII Междунар. Лихачевские науч. чтения, 24–25 мая 2007 г. СПб., 2007. С. 57–62.

укладывается в рамки определенной целеорганизованной деятельности, словом, как то, на что можно указать пальцем. Это некий условный, идеально обозначенный результат, который складывается из действий огромного, практически неподдающегося исчислению количества людей и их объединений, а также многообразных, не поддающихся счету проблем, форм деятельности, событий.

Вот мы рассуждаем о диалоге цивилизаций, а я спрошу: где и как встречаются цивилизации, где они сталкиваются лицом к лицу именно как цивилизации? Нигде они в таком качестве не встречаются. И никто не назовет такого места. Этнографы установили, что некоторые соседствующие между собой архаические племена разделялись территорией, которая никому из них не принадлежала. Она была нейтральной, ничейной. На ней представители разных племен вступали в контакт друг с другом и могли практиковать формы поведения, которые были запрещены внутри племени. Современные цивилизации не могут функционировать как целое, подобно древним племенам, и между ними нет нейтральной («ничейной») территории. Они проникают, перетекают друг в друга столь многообразно и глубоко, что между ними невозможно прочертить разделительные линии.

Мысль, которую я хочу выразить, состоит в следующем: взаимодействуют не цивилизации, а люди (индивиды, народы, государства), принадлежащие к разным цивилизациям. И, как правило, едва ли не на 99,9 % они взаимодействуют не по поводу своих цивилизационных различий, а по поводу конкретных проблем, которые их волнуют и для решения которых они вступают в контакт друг с другом. Если принять эти простые и, я бы сказал, самоочевидные утверждения, то снимаются многие проблемы и трудности, которые кажутся неразрешимыми на уровне метафизических образов и логических формул.

Взять, к примеру, набивший оскомину вопрос о том, могут ли сойтись Восток и Запад? Куда им сходить? Они уже давно сошлись. Разве сотни миллионов людей не колесят с Востока на Запад и с Запада на Восток, движимые разными, вполне благими целями и интересами?! Разве европейские города не изоби-

луют восточными ресторанами, а восточные города разве игнорируют европейскую кухню? Разве не миллионами, десятками, сотнями миллионов исчисляется число людей Запада и Востока, которые вступили в браки друг с другом, образовав тем самым семейные союзы — самые тесные, интимные союзы, какие только существуют среди людей?! Разве восточные и западные страны отказываются торговать друг с другом?! Много ли осталось западных языков, на которые не переведена «Тысяча и одна ночь», — и восточных языков, на которые не переведены Гомер, Шекспир, Толстой? Кто за последние два столетия из великих духовных лидеров Запада не тянулся душой к Востоку и кто из великих деятелей Востока не приобщался к культуре Запада? Разве не «Западно-восточный диван» был поэтической вершиной Гёте и разве не Конфуций, «Коран» и другие источники восточной мудрости были настольными книгами позднего Толстого? Разве Махатма Ганди и Хо Ши Мин не обучались в Европе и, что еще более важно, не прошли школу европейского интеллектуализма? Разве мало, наконец, людей, событий, вещей, про которые мы вообще не знаем, куда они относятся: к Востоку или Западу? Где родилось христианство, на Западе или Востоке? Кому принадлежит Аристотель — европейскому Западу или мусульманскому Востоку?! Куда отнести Россию — к Западу или Востоку?! А иудаизм — это Восток или Запад? Можно задавать еще много таких риторических вопросов. Но и тех, что прозвучали, достаточно, чтобы убедиться, насколько надуманными, спекулятивными, далекими от реальности являются рассуждения, которые пытаются непреодолимо разделить или даже противопоставить Восток и Запад. Они и не могут не быть такими, ибо оперируют абстракциями типа Востока и Запада, словно речь идет об эмпирических объектах, в результате чего эти абстракции превращаются в фантомы. А фантомы, они и есть фантомы, они для того и предназначены, чтобы пугать людей.

Цивилизации (культуры) в их эмпирической реальности представлены очень многими людьми и их объединениями, общностями. Возникает вопрос: есть ли среди них те, кто особым образом персонифицирует цивилизацию, имеет несомненное или

хотя бы преимущественное право представлять ее, говорить от ее имени? Нет таких лиц, будь то отдельные индивиды или их группы. Прежде всего таких лиц нет потому, что цивилизация представлена не только очень многими людьми, но еще и очень разными людьми. Разными также и в том, как они понимают суть своей цивилизации и ее интересы. К примеру, кто сегодня может держать речь от имени исламской цивилизации? Религиозные деятели? Но они представляют разные ветви религии и по-разному понимают ее роль в современном мире, не всегда могут подняться над религиозно мотивированной, часто кровавой враждой в самом мусульманском мире. Не говоря о том, что и исламская цивилизация сегодня не является сплошь религиозной. Политические лидеры, главы государств? Но государства исламского мира враждуют между собой не меньше, чем с западными государствами. Многие из них ближе к США и европейским государствам, чем к своим соседям. Мыслители, философы? Они говорят слишком тихим голосом, чтобы представлять кого-то. Некоторые политики и СМИ на Западе изображают дело таким образом, будто некоторые культивирующие террор движения в исламском мире представляют сам этот мир. На самом деле они являются маргинальными и занимают в исламском мире такое положение, что имеют право выступать от его имени не больше, чем ультранационалистические, неонацистские группы в европейских странах от имени последних.

Словом, нет конкретных лиц или групп людей, устами которых глаголила бы истина цивилизации (культуры), будь то исламская, европейская или какая-либо другая. И тогда, когда некоторые из них это делают (и делают, к сожалению, слишком часто), они выходят за пределы своей компетенции и становятся на путь безответственных суждений, демагогии. Можно, конечно, утверждать, что каждый человек, поскольку он принадлежит к той или иной цивилизации, несет ее в себе и, следовательно, имеет право говорить от ее имени. Но это как раз и значит, что никто не имеет особого, преимущественного права делать это. Кроме того, цивилизационная идентичность — некая родовая характеристика индивидов, которая не существует отдель-

но от их частных, персональных характеристик. Поэтому право каждого из них говорить от имени своей цивилизации не больше права всех остальных не принимать такие суждения всерьез.

Цивилизации в их реальности представлены не только многими и разными людьми, они также представлены многими и разными проблемами. И среди них нет (или почти нет) проблем, которые были бы, что называется, чистым воплощением цивилизационного своеобразия. Каждая из них имеет конкретную природу и соответственно требует конкретных средств решения. Миграция — у нее свои закономерности, свои способы решения. Оружие массового уничтожения — эта проблема решается уже другими способами. Энергетика — тут своя специфика. Ни одна из такого рода содержательных проблем не замкнута на цивилизационное своеобразие. Ни одна из них не соединяет и не разъединяет людей по критерию их общецивилизационной, религиозной, этнокультурной принадлежности. Совершенно неверно трудности, коллизии, возникающие в ходе решения конкретных проблем, в которые вовлечены представители разных цивилизаций (культур, религий, этносов), привязывать к этим различиям, выводить из них, поднимать на уровень цивилизационного противостояния. Типичным примером такой подмены частного общим являются попытки замкнуть действия «Аль-Каиды» и других аналогичных террористических групп на ислам, замкнуть до такой степени, что начинают говорить об особой жестокости ислама и выводить саму эту террористическую деятельность из ислама. Такой ход рассуждения является логически ошибочным, ибо ясно, что мусульмане не обязательно являются террористами и террористами становятся не только мусульмане. Он является также фальшивым и социально деструктивным, ибо прикрывает действительные причины терроризма, а тем самым препятствует эффективной борьбе с ним. Террористы сами апеллируют к исламу, изображают себя его воинами, они в этом случае злоупотребляют религией, прикрываются ей; и когда люди, которые борются с террористами, рассуждают так же, они фактически смыкаются с ними.

В многообразии коммуникативных и предметных ситуаций современного человека, рассмотренных сквозь призму цивилизационно-культурных различий, есть по крайней мере две (а может быть, и всего две) ситуации, которые напрямую связаны с этими различиями и в существенной мере детерминируются ими. Они имеют дело с цивилизационно-культурной символикой. Во-первых, с именами, предметами, местами, которым придается сакральное значение и которые в рамках определенной культуры и для ее представителей считаются священными. Во-вторых, с внешними формами поведения и быта, которые подчеркивают цивилизационно-культурную принадлежность индивидов. Иллюстрациями этих ситуаций, получившими в последнее время широкую известность, стали в первом случае так называемый карикатурный скандал, во втором — дело о платках. Это ситуации, в которых люди сталкиваются именно как представители определенных цивилизаций, культур и применительно к которым можно было бы говорить о несовместимости цивилизаций, культур, если бы они не имели приемлемого для всех сторон решения. На самом деле они имеют решение — решение трудное, которое требует усилий, компромиссов, воспитания, формирования культуры диалога и толерантности, но тем не менее оно есть.

Конфликты, связанные со священной символикой, решаются в рамках правильно выстроенной этики межличностных отношений, приемлемой для всех людей независимо от цивилизационно-культурной принадлежности.

Цивилизационная идентичность входит в личностное ядро индивида. Она составляет один из важнейших элементов его персональности. Религиозно-культурные, этнонациональные символы цивилизационной идентичности сливаются с личностным «я» до такой степени полно, что их нельзя оторвать друг от друга без того, чтобы не деформировать каждую из сторон этого двуединого комплекса. Ведь нечто является святым до тех пор, пока есть люди, которые считают это святым. И люди являются теми, кем они являются, до тех пор, пока они считают нечто святым и несут это нечто в своем сердце. Поэтому оскор-

бить святыню — значит, оскорбить человека, для которого она является святыней. Мусульмане возмутились карикатурами на пророка Мухаммеда, потому что почувствовали себя оскорбленными. И дело тут не в их особой ментальности. Точно так же оскорбились бы и христиане (и оскорблялись!) несколько столетий назад, столкнувшись с чем-то подобным по отношению к своим религиозным символам. Лет 10–20 назад многие в России возмутились тем, что один из известных литераторов написал о Пушкине без привычного и должного почтения к поэту; они возмутились по той причине, что считают Пушкина национальным символом и в той мере, в какой считают его таковым. Вполне нормальная и здоровая реакция нормальных и здоровых людей в ответ на личное оскорбление.

Проблемы, трудности, коллизии, возникающие между людьми в связи и на стыке их цивилизационных различий (религиозно-культурные и этнонациональные символы — наиболее яркий показатель этих различий), могут быть успешно решены, если рассматривать их по преимуществу и прежде всего в аспекте морального достоинства личности. Символы цивилизационной идентичности могут быть, разумеется, рассмотрены с гносеологической, социологической, политической и иных точек зрения. Но при этом необходимо в первую очередь учитывать, что какие-то люди связывают с ними свое личное достоинство, и проявлять в обращении с ними ту степень почтения и уважительности, которая в рамках этической корректности поведения проявляется одним человеком по отношению к другому, даже тогда и прежде всего тогда, когда выражается несогласие с ним по какому-либо поводу.

Несколько иначе решаются коллизии, связанные с цивилизационно обусловленными внешними формами поведения, не имеющими столь всеобщего и сакрального характера, как религиозные и национальные символы.

Типичным случаем такого рода является так называемое дело о платках. Речь шла о том, могут ли французские школьники носить в школе демонстративные знаки своей конфессиональной принадлежности (мусульманки — платки, христиане — большие

кресты поверх одежды, иудеи — шапочки). Французское общество и законодательство ответило: «Нет». И это решение, на мой взгляд, можно считать образцовым. Его суть состоит в том, чтобы разграничить сферы приватной и публичной жизни в современном демократическом обществе. Провести такую границу по многим причинам, не в последнюю очередь по чисто техническим, становится сегодня все труднее, тем не менее она сохраняется, она есть. И если понимать различие приватного и публичного в его собственно ценностном содержании, то оно даже возрастает. Человек может молиться любым богам и ходить в свои храмы тогда и в том виде, в каком он находит нужным и принято в соответствующей среде, но в светском государстве гражданские институты являются внеконфессиональными. Приватные сферы — сферы, куда мы уходим, поскольку мы разные. Публичное пространство — пространство, в которое мы вступаем, поскольку у нас есть нечто общее.

Публичное поведение в том, что касается внешнего вида, манер, фигур речи, становится в настоящее время все более варибельным, индивидуализированным. В демократическом обществе нет столь жестких рамок регуляции того, что считалось приличным и допустимым, как это было и имеет место в обществах традиционных, сословных. Но тем важнее становятся внутренние механизмы взаимоуважительности, одним из важнейших среди которых является толерантность к людям других убеждений и верований.

Толерантность часто трактуется по преимуществу или даже только как терпимость к иным взглядам, как признание другого и стремление понять его. Такой взгляд, конечно, отражает существо дела. Но он упирается в вопрос, как далеко может простираться наша терпимость и что делать в случаях, когда она сталкивается с позицией, отрицающей саму толерантность. На него, насколько я могу судить, нет ответа, по крайней мере на уровне всеобщей формулы, общепризнанного правила. И вряд ли он возможен. Для того чтобы выйти из возникающей трудности, надо от позитивной формулировки толерантности: быть терпимым к инаковости (убеждениям, верованиям) других, перей-

ти к ее негативной формулировке: не навязывать другим своей инаковости (своих убеждений, верований). В рамках такой формулировки вопрос о том, до каких пределов быть толерантным, отпадает, она позволяет принять толерантность в качестве категорического (абсолютного) принципа общественного поведения. Из него вытекает, что убеждения и верования есть мое личное (частное, приватное) дело. Я не навязываю их другому. И вступаю в общественные отношения с другим по тем вопросам, которые нас объединяют. Тем самым я признаю за другим право иметь собственные убеждения и верования, в том числе и те, которые для меня неприемлемы и, с моей точки зрения, ложны. В данном случае меня может и должно волновать только то, чтобы он не выносил свои взгляды и верования за порог своего «дома» (своей профессиональной, этнической среды и т. д.), чтобы они не мешали мне и ему ходить по общей улице, быть гражданами одного государства, жителями одной планеты.

Вообще надо заметить: универсальные моральные принципы, заключенные в позитивные формулировки, не поддаются однозначной трактовке в качестве конкретных поступков. Такая однозначность и безусловность возможна только применительно к универсальным запретам. Толерантность как универсальный принцип поведения не составляет в этом отношении исключения. Возьмем, к примеру, заповедь любви к ближнему. Что делать, как вести себя, какие в тех или иных ситуациях совершать поступки человеку, который искренне хочет следовать данной заповеди? Ответ на этот вопрос каждый раз является конкретным и зависит от конкретного индивида. И еще не факт, что будет найден адекватный ответ. Сколько детей было загублено из-за слепой любви к ним со стороны родителей?! Сколько преступлений совершено якобы во имя любви к Отечеству?! Совсем другое дело, когда эта же заповедь формулируется в качестве запретов: «не убий», «не совершай насилия над другими». В этом случае ясно, как себя вести, какие поступки совершать (точнее, каких не совершать) человеку, который стремится действовать в духе данного требования. По крайней мере в рамках индивидуально-ответственного поведения ясно, какие

практические выводы вытекают из него. То же самое в случае толерантности. В позитивной формулировке (быть терпимым к неприемлемым для тебя взглядам другого) остается неясным, как и что для этого надо делать, и до какой степени один должен терпеть со стороны другого вещи, которые с его собственной точки зрения являются нетерпимыми. Если же понимать толерантность как требование не навязывать другому своих неприемлемых для него взглядов, то неопределенность, двусмысленность исчезает.

Диалог культур нельзя понимать как локализованную и обозримую сумму действий, поддающихся в их совокупности целенаправленному контролю. Его также нельзя замыкать на людей, по своему формальному или неформальному статусу призванных говорить от имени той или культуры (священнослужителей, писателей, министров культуры и т. п.), или сводить к мероприятиям, которые прямо обсуждают судьбы культуры, хотя, разумеется, и позиции этих людей, и эти мероприятия очень важны. В современном мире, в котором люди, страны и народы связаны между собой повседневно и многообразно, диалог культур представляет собой процесс, разворачивающийся на всех уровнях человеческих контактов и общественной активности, во всех сферах жизни. И (это, пожалуй, самое главное) он протекает по законам массовых процессов, сознательное воздействие на которые является ограниченным и эффективно может осуществляться по преимуществу через институционально-нормативные ограничения. Суть такого рода ограничений, имеющих по преимуществу этическую и этико-юридическую природу, состоит в том, чтобы очертить само пространство диалога культур, а если говорить более конкретно, задать в предельно общем виде такие параметры, которые самой области межкультурных взаимодействий придают культурный статус. Это достигается в первую очередь и главным образом через ряд небольших по числу, но категорических по силе запретов. Чтобы взаимодействия культур развивались в режиме диалога, надо заблокировать пути конфронтации между ними. Здесь можно назвать по крайней мере три взаимосвязанных запрета, кото-

рые являются несомненными и имеют безусловный, категорический смысл.

Первым запретом, блокирующим конфронтации культур, должен стать отказ от самой идеи конфронтации на культурной основе. Это означает, что культурные особенности и различия не могут быть оправдывающими основаниями каких бы то ни было насильственных действий.

Далее, исходя из презумпции равенства культур, необходимо вынести за скобки диалога, вообще исключить из публичного дискурса сопоставление и в особенности противопоставление культур по ценностным критериям, наложить запрет на слова, действия, любые иные символически-знаковые проявления, которые могут восприниматься какой-либо культурой как оскорбительные. Включить какую-либо тему в повестку дня диалога — значит, проблематизировать ее, подвергнуть сомнению, поставить под вопрос. Поэтому, в известном смысле утрируя, но тем самым обнажая суть проблемы, можно сказать: диалог культур может охватить все темы, кроме мировоззренчески-ценностных оснований самих этих культур.

Наконец, еще один категорический запрет является необходимым условием, дающим зеленый свет диалогу культур, — это отказ от абсолютистских претензий, от того, чтобы заявлять собственную культуру как адекватное или более полное, чем другие культуры, воплощение тех высших истин и целей, на постижение и достижение которых они ориентированы. Говорят, что скромность украшает человека. Культуру она также украшает.

Очевидные в своей гуманистической направленности и общепризнанные в своей категоричности запреты создают лишь условия для диалога культур. Они очерчивают самые общие рамки, внутри которых только и может состояться продуктивное, каждый раз конкретное, неисчерпаемо многообразное взаимодействие людей и решение проблем на стыке разных цивилизаций и культур.

О КУЛЬТУРОЛОГИИ*

— **В**ыскажу свои соображения, исходя из личного опыта — научного и человеческого. Когда-то я защищал кандидатскую диссертацию на тему «Условия происхождения нравственности» и изучал материалы, посвященные древним племенам и народам — аборигенам Австралии и др. Это были и экзотические вещи, как, например, описание мотивов каннибализма, и знаменитые труды Тейлора, Леви-Брюля, Моргана. Меня поразила невероятная разница между тем, как архаичные люди воспринимали себя, и тем, как они предстают в исследованиях европейских ученых. Это были две совершенно разные реальности: их объективное существование как людей культуры, реальный смысл их культурной жизни оказались совершенно иными, чем то, что они сами о себе думали. Получалось, что они для культурной антропологии такой же объект изучения, каким для зоолога является жизнь животных. И тот факт, что люди обладали самосознанием, не только не помогал понять их способ существования, а в известном смысле даже за-

* Опубликовано: Культурология как наука: за и против : круглый стол. Москва, 13 февраля 2008 г. СПб., 2009.

труднял его познание. Известное утверждение, согласно которому об обществе, как и об отдельном человеке, нельзя судить по тому, что они сами о себе думают, — не просто мудрая мысль. Это еще исключительно важный методологический принцип обществознания.

Второй пример из моей личной жизни. Моя русская жена вошла в круг моих дагестанских родственников, да так, что они стали ей очень близкими людьми. Мы часто ездили в Дагестан. Однажды она мне сказала, что там я совершенно другой. Я сначала не мог понять, что она имеет в виду, а потом начал вспоминать свое поведение, то, как я держусь с родственниками, односельчанами, и понял, в чем дело. Действительно, там я демонстрировал совершенно другой тип поведения, чем в Москве, — другие слова, другие жесты, другие диспозиции в отношениях с младшими, старшими и так далее, даже другую ритмику движений. И все это — произвольно. И совершенно естественно — так же естественно, как то, например, что человек по вспаханному полю идет иначе, чем по ровному асфальту.

Другой момент. Как-то я попытался найти ответ на вопрос, который мне очень часто задают: на каком языке я думаю? В раннем детстве (до 7,5 лет) я вообще не знал русского языка, а потом меня отдали в русскую школу и я уже жил в смешанной русско-лезгинской среде. До сих пор не знаю, на каком же языке я думаю: могу легко проговаривать про себя и разговаривать в автоматическом режиме как на лезгинском языке, так и на русском. А недавно услышал суждение одного филолога, что у человека может быть два родных языка — наверное, это мой случай. В советских анкетах я обычно писал, что мой родной язык лезгинский, а на вопрос: «Какими иностранными языками владеете?» отвечал: «Немецким». Я терялся, чувствовал себя смущенным, ибо не знал, к какой рубрике отнести русский язык. Для меня было бы смешно и непонятно, если бы я стал называть его иностранным, и в то же время я не мог считать его родным.

На самом деле, оказывается, у меня два родных языка. Родных не только потому, что я владею ими свободно, но и потому, что они являются индикаторами моей личностной (культурной)

идентификации. Получается, по критерию языка я принадлежу двум культурам. Что это значит — жить в двух культурах? Мне в голову пришло сравнение: это как иметь два костюма и носить их по очереди — оба одновременно ведь не наденешь. Так же не можешь одновременно говорить на двух языках. В этом смысле культуры — действительно самостоятельные миры. Каждая из них равна самой себе. Они не суммируются, сколько бы общего и схожего между ними ни было, они различаются так же, как различаются слова, состоящие из одних и тех же букв.

На самом деле отношения языка и культуры — тоже большая тема. Я знаю примеры, когда люди сохранили свою культурную идентичность, потеряв язык. Типичный случай — некоторые общины афрокубинцев. Однажды в Гаване я оказался в такой среде и увидел людей, которые сохранили верность языческим верованиям, своим обычаям, мифам, хотя язык (или языки) утратили, говорят по-испански.

Другое размышление. Известно, что существует множество определений культуры — десятки и сотни. И непонятно, что с ними делать, как в этом лабиринте разобраться. На самом деле все не так запутано, как это изображают специалисты. Давайте посмотрим, как мы пользуемся словом «культура». Я вижу по крайней мере две особенности. Первая состоит в том, что мы это слово употребляем всегда, когда речь идет о людях, и практически не используем, как здесь уже говорилось, в связи с природными процессами, животным миром. При этом другие человеческие категории мы используем применительно к природе: говорим о красоте природы, о взаимопомощи в ней, о языке животных. Говорят, например, об альтруизме животных, их хитрости, но никому не приходит в голову рассуждать о культуре их поведения. Есть, конечно, словосочетания типа «культурные злаки» — и в этом случае термин «культурный» обозначает участие человека. И вторая особенность: все достижения человека, все формы, в которых протекает его деятельность, могут быть охарактеризованы термином «культура». Политическая культура, материальная культура, культура мышления, поведения — все что хочешь.

И здесь, мне кажется, обозначается некая предметность культурологии. Культура характеризует объективированный способ, точнее говоря, собственно человеческую форму существования людей. Я понимаю, конечно, что границы тут (между природой и культурой) весьма условные, но они тем не менее существуют. Вот интересный пример. Дагестан расположен на берегу моря. Но пойдите вдоль берега моря в Дагестане и сравните это с тем, что можно наблюдать, например, в Греции, в Афинах. Увидите огромную разницу. Вдоль Каспийского моря нет морской культуры — ни яхт, ни набережных, ничего другого в этом роде. Дагестанцы — народ не морской, и хотя среди них есть заядлые рыбаки, в культуру это не вошло. Если вы придете в гости, то вас угостят бараниной, а не рыбой. Получается, что культура — это некий объективированный, коллективно выработанный и по особым законам наследуемый усредненный способ существования людей как людей. Конечно, мы говорим и о культуре личности, но вообще культура — это характеристика этноса, группового поведения. И о культуре личности мы говорим в связи с каким-то групповым культурным канонем. Это поведение человека в человеческом качестве. Вадим Михайлович Межуев говорит, что культура стала предметом, когда выяснилось, что культур много.

А почему она стала предметом науки? Почему она смогла стать предметом науки? Потому что у людей европейской культуры появилась возможность изучить другую культуру, исследовать ее за вычетом самосознания этой культуры, не принимая это самосознание за чистую монету, ставя его под сомнение, то есть объективно. А вот свою собственную культуру человек не может постичь так же, в этом случае он не может выйти за искажающие рамки ее самосознания.

Я не думаю, что в этом отношении новоевропейские народы сильно отличаются от древних племен. Как они ни стараются составить о самих себе объективное представление, тем не менее их самосознание не может быть авторитетным индикатором того, что они являют собой в культурном отношении на самом деле. Социологи, кажется, проводят сравнительные

исследования того, как разные народы воспринимают друг друга. Наверное, есть также исследования того, как самооценки той или иной культуры соотносятся с оценками со стороны. Совершенно очевидно, что эти разные оптики дают разные изображения. Конечно, взгляд со стороны тоже является пристрастным. В контексте нашего обсуждения более существенно подчеркнуть, что пристрастным, искажающим является также и самосознание культуры. Это так же, как человек не может объективно оценить интеллектуальные способности свои и своих ближайших родственников. Диспозиция не та. Так же и в культуре. Одно дело мое культурное самосознание — кто я, зачем я, для чего я, и совсем другое — представление о том, кто я есть на самом деле. И этот второй срез, рассмотренный в его целостности, не вписывается ни в одну из существующих наук — ни в социологию, ни в этнологию, ни в какую-либо другую.

...Да, предметной областью культурологии является сама культура, и вся проблема заключается в том, чтобы зафиксировать, схватить эту реальность культуры. Оказывается, это трудно сделать. Сотни определений, десятки разных подходов. Отсюда — вывод о надуманности, научной несостоятельности культурологии как особой области знания. Я не думаю, что этот вывод является правомерным. Возьмите для сравнения философию. Она существует по крайней мере 2600 лет, если брать за начальную точку отсчета время, когда она обрела свое имя. Когда-то она была единственной наукой, многие века — царицей наук. Кажется, никто не сомневается в ее интеллектуальной легитимности и универсалистском статусе. А если поинтересоваться у философов, в чем они видят свой предмет и его место в системе научного знания, то легко убедиться: разнобой мнений будет вполне сопоставим с тем, что мы имеем в случае культуры и культурологии.

Что касается преподавания культурологии, то его опять-таки нельзя ставить в зависимость от ее научного статуса. И не только потому, что образование есть нечто большее, чем приобретение знаний. Образование нельзя рассматривать только как способ передачи знаний, оно является также источником их производства — по крайней мере в том, что касается гуманитарных зна-

ний. Неправильно думать, будто образование идет вслед за наукой, оно идет как минимум в параллель с ней, если иногда не опережает ее.

...Цивилизация — это внешняя, материализованная, объективированная, овеществленная часть истории, а культура — ее человеческое измерение, то, что зафиксировано в ментальности, нравах, обычаях, что существует в людях и через людей, в живом опыте их совместной жизни. Когда же все это превращается в пирамиды, небоскребы, библиотеки, самолеты, то становится цивилизацией, если рассматривать данные понятия в горизонтальном срезе. Но есть ведь и другое, весьма продуктивное, хочу заметить, понимание цивилизации — как особой исторической стадии, следующей за варварством, противостоящей варварству и связанной с возникновением государства, частной собственности, семьи, городов, письменности. В данном случае понятие цивилизации обозначает одновременно и определенный уровень культуры, в известном смысле становится синонимом понятия культуры. Отсюда — термин «цивилизованный человек» в отличие от человека дикого, грубого, невоспитанного.

Что же касается свободы, в частности свободной воли, то это только внутренний взгляд человека на свое поведение, деятельность. Все, что идет от идеала свободы и функционирует в качестве высших ценностей, входит, конечно, в культуру, но, разумеется, не исчерпывает ее и, что самое главное, вовсе не выражает тот деятельный высший смысл, который этой культуре присущ. Исключительно важно понимать: то, что именуется высшими ценностями, прокламируется в качестве предназначения культуры, все это нельзя принимать за чистую монету. В этом смысле они не столько проясняют опыт культур, сколько, наоборот, затемняют его. Чаще всего имеют демагогический смысл или являются самообманом. Это то, о чем я уже говорил: как о человеке нельзя судить по тому, что он сам о себе думает, так общество нельзя воспринимать по тому, как оно себя понимает. Ведь и первобытные люди, как им казалось, жили ради чего-то высокого, они же искренне верили, например, в свое тотемное родство.

...Честно признаться, в «доме» культурологии я чувствую себя редким и случайным гостем. В отличие, скажем, от Вадима Михайловича Межуева, который является там завсегдаем, если не хозяином. Поэтому о предмете, дисциплинарном статусе культурологии я могу позволить себе только неуверенные замечания. Может быть, два из них заинтересуют коллег по родственному цеху.

1. Культурология, как мне представляется, — это род теоретического знания. Она вряд ли может быть описательной, эмпирической и еще меньше точной наукой из-за неуловимости, многообразия и разнообразия самой культуры как ее предмета. К примеру, можно сколь угодно долго бродить по городу, обойти все его площади, улицы, переулки, парки и так далее, но все равно таким образом цельного представления о городе, его конфигурации не составишь. Для этого надо бросить на город взгляд сверху. Точно так же и культурология — это своего рода взгляд на культуру сверху. Ее предназначение, видимо, в том, чтобы предлагать объяснительные схемы культуры, которые не выводятся из последней, а распознаются в ней. Возможно, природа культурологического знания более всего соответствует платоновской идее познания как припоминания. Если бы у нас не было опыта культуры, то не было бы и знаний культуры.

Дальние истоки культурологии восходят к разведению двух реальностей, которые предложили еще древнегреческие софисты: природной и собственно человеческой реальности, существующей в форме законов, норм, обычаев и получившей уже впоследствии наименование культуры. Думаю, фундаментальное значение сохраняют основные критерии, по которым софисты проводили это различие: а) хотя культура существует в веществе природы, тем не менее к нему не сводится, по отношению к нему случайна; б) культура вариативна, многообразна, а природа везде одна и та же (и греки, и скифы испытывают голод и жажду одинаково, а законы и обычаи имеют разные). Наряду с этими конкретными философско-культурологическими обобщениями еще более важным и продуктивным был сам заданный

софистами методологический принцип осмысления культуры в сопоставлении с природой.

2. Культура отличается от природы — это очень важное обобщение культурологии. Однако не менее важно определить характер, тип связи культуры с природой.

В истории познания превалирующими были два противоположных подхода: согласно одному, природа задает меру человеческого поведению и создаваемому им культурному миру; согласно другому, человек и его культура являются организующей основой природной среды. Однако возможен и другой вариант, которому, как мне кажется, уделялось явно недостаточное внимание. А именно: культура, будучи качественно отличной от природы, тем не менее является ее продолжением и дополнением, представляет собой надприродную, сверхприродную реальность в качестве следующей ступени эволюционного ряда. Возможно, культурологи ошибаются, отдав исключительно эколога идею ноосферы. Ведь на самом деле культура и есть ноосфера.

Словом, я бы сказал так: культурология, разумеется, поступает правильно, стараясь опираться на конкретные науки, исследующие феномены культуры, стараясь обобщить их, но ей не следует забывать о философии, отходить от нее слишком далеко.

ВЫСТУПЛЕНИЕ НА КРУГЛОМ СТОЛЕ «РОССИЯ ПРОТИВ НАСИЛИЯ»*

— **Н**енасилие не есть трусость, капитуляция, покорность. Ненасилие — это один из способов, причем, может быть, самый совершенный способ борьбы с несправедливостью. Возможны разные реакции на несправедливость, на силу, которая унижает человека. Первая реакция — покорность, желание смириться, но это самое худшее, что может быть. Вторая реакция — побуждение ответить на насилие насилием. Это более высокая стадия, вне всякого сомнения, потому что здесь, по крайней мере, проявляется мужество. Но есть наивысшая стадия реагирования на насилие — ненасилие, когда можешь противостоять насилию ненасилием.

Я согласен с утверждением Альберта Лиханова, что Запад нас не любит и мы должны при необходимости защищаться. Но как мы можем защититься? Конечно, без армии и флота ничего не будет, но это не является безусловной защитой. Безусловную защиту мы будем иметь тогда, когда сможем защититься добрыми от-

* Опубликовано: День знаний в Университете : 1 сентября 2008 г. СПб., 2009. Вып. 14. С. 8–15.

ношениями. Это будет самая надежная защита. Ведь, в сущности, почему люди прибегают к насилию? Потому что это очевидный, прямой способ защиты, означающий, что общество еще не едино, не консолидировано. Если общество едино, консолидировано, то с ним никакой враг никогда ничего не сможет сделать, если он не найдет «пятой колонны», предателей. И тот факт, что нам нужно насилие для того, чтобы себя защитить, является не только признаком нашего достоинства, мужества, но и выражением того, что внутри нас еще что-то неполноценно, чего-то не хватает.

Это большая, сложная тема — насилие и ненасилие, и несколькими репликами ее не разрешить. Но в ней есть один принципиальный вопрос, и чтобы его правильно понять, нужно исходить из того, что ненасилие — это не альтернатива насилию, оно не вместо насилия, а после насилия, то есть это постнасильственная стадия борьбы и преодоления всякого рода несправедливостей — социальных, исторических и т. д.

Если мы возьмем, например, Ветхий Завет и Новый Завет, то увидим, что человечество движется от насильственного «око за око» — к ненасильственному «возлюбите врагов ваших». Эта формула была задана как некая духовная высота, идеальная норма, до которой человечеству нужно подниматься. Если рассмотреть всю историю человечества и попробовать определить в ней соотношение насилия и ненасилия, то получится, что насилие займет ничтожную долю, около 5–10 %, притом что основной массив того, что делает людей людьми, стягивает их в сообщества, делает историю, конечно же, относится к ненасилию. В письме своему другу Ганди говорил, что в истории ненасилие превалирует, потому что если бы это было бы не так, то он не имел бы возможности писать сейчас эти строки. Если бы насилие превалировало в истории, то мы бы уже давно погибли. Представьте себе город, в котором происходят непрерывные пожары, и число домов, которые сгорают, больше, чем число новых домов, которые вы строите. Легко рассчитать, когда этот город исчезнет с лица Земли.

У нас господствуют неправильные представления о соотношении насилия и ненасилия. Конечно, насилие сейчас в каких-то формах признается общественным мнением справедливым и аргументируется мыслителями, философами как нечто допустимое, например, когда речь идет о защите Отечества, о борьбе с тяжкими преступлениями, о применении в подобных случаях смертной казни. Это правда. Однако, как мне кажется, в тех малых дозах, в которых насилие признается как нравственно достойный способ существования, оно тем не менее смущает людей. Они понимают, чувствуют, что здесь что-то не то, поэтому данная сфера становится предметом обсуждения. И, может быть, именно по этой причине сторонники насилия настойчиво доказывают, что оно необходимо, что без него нельзя. Если же вы проанализируете реальный опыт насилия с точки зрения результатов, которые оно дает, то, несомненно, придете к выводу, что насилие прежде всего свидетельствует о несовершенстве тех людей, которые его культивируют, практикуют.

* * *

— У Блаженного Августина есть высказывание: «Я знаю, что такое время, до тех пор пока меня не спрашивают, что это такое». Мы все знаем, что такое добро и что такое зло до тех пор, пока перед нами не поставлена задача дать какое-то общее определение, что есть добро и что есть зло. И, я вас уверяю, общих определений, которые бы не вызывали ни у кого возражений, просто не существует. Но это не мешает людям каждый раз довольно точно различать, где добро, а где зло. В обычных, житейских ситуациях мы в общем-то умеем отличить одно от другого.

Видите ли, человек не может жить и сознательно действовать, не проводя грани между добром и злом. Это просто невозможно. По определению невозможно. Когда человек идет куда-то, он всегда выбирает направление. Вы не можете сделать шаг без того, чтобы пойти в определенном направлении — на север, юг и т. д. Точно так же, когда человек совершает те или иные поступки, он задает своей деятельности какой-то смысл. Я бы ска-

зал, он что-то утверждает, а что-то отсекает, от чего-то отказывается, намечает эту грань.

Я как специалист могу дать такое определение добру и злу: добро есть позитивность нашего поведения, а зло — негативность. Добро — это то, что мы хотим и утверждаем своими действиями, а зло — то, от чего стараемся уйти. В этом смысле наше поведение как бы сковано моральным обручем, и мы действуем только в этих координатах.

Может ли добро быть с кулаками? Если добро с кулаками, то где же зло? Пускаются ли в ход кулаки или нет — это и есть грань, которая отделяет добро от зла. В том месте Нагорной проповеди, где формулируется тезис «прощайте врагов ваших», приводится аргумент, что ведь и Бог посылает солнце и дождь на добрых и злых, не делая различия между ними. И когда говорится: «прощайте врагов ваших», то смысл этого высказывания состоит в следующем: не берите на себя роль судьи, который может точно сказать, кто друг, а кто враг. Или, говоря по-другому, не изображайте дело таким образом, что вы являетесь воплощением добра, а зло находится где-то вне вас. Различие добра и зла, действительно, не является абсолютным, оно может нарушаться, и эта грань проходит не между человеком и другими людьми, а, если хотите, внутри самого человека.

А. С. ЗАПЕСОЦКИЙ, ректор СПбГУП, профессор: — Абдусалам Абдулкеримович, но отсюда один шаг до толстовства, до «подставь другую щеку, когда тебя ударили по одной», и зло становится ненаказуемым.

— Толстовство — это выдающееся отечественное учение. И почему зло остается ненаказуемым?

Различие добра и зла — это различие, через которое и благодаря которому каждый человек определяет себя и свое место в мире. Он не мир судит, он себя судит. Ведь любое моральное требование — это не требование, которое я предъявляю к другим людям, это требование, которое обращено, прежде всего, ко мне самому.

В. ДАВЫДОВА, факультет искусств: — *Меня очень заинтересовали рассуждения по поводу теории ненасилия. Мне хотелось бы получить конкретный ответ: а как эта теория применима на практике? Как, например, должна была поступить Россия в случае с Грузией в этой войне?*

— Мы столкнулись с такой ситуацией, когда происходят действительно страшные вещи и надо защитить людей. На мой взгляд, хорошо, что мы их защитили, предотвратили дальнейшую агрессию, но очень плохо, что нам пришлось для этого применить силу, в свою очередь произвести какие-то действия, которые привели к разрушениям и несчастьям. То есть, если мы оказываемся вынуждены применять насильственные действия, то по крайней мере у нас должно быть достаточно ума и нравственного достоинства, чтобы не гордиться этим, а считать это именно вынужденным действием. Действием, которое мы никогда не выбрали бы, если бы это был вопрос нашей доброй воли. А добро — это то, что мы выбрали бы сами по себе, если бы ничто внешнее не принуждало нас к этому. Когда мы ходим по улице, нам попадаются лужи. Но, ступив в лужу, не надо представлять это так, как будто ты находишься на зеленой лужайке. Поэтому критерии добра и зла ничуть не теряются в тех случаях, когда в качестве одного из существенных признаков, отделяющих одно от другого, мы возьмем насилие и ненасилие. То, каким образом мы строим отношения с людьми, насильственно или ненасильственно, как мне кажется, является одним из самых несомненных критериев, намечающих грань между добром и злом.

Хорошо. Добро с кулаками. Тогда скажите мне, как его отличить от зла с кулаками? Дайте этот критерий! Я вас уверяю, вы его не найдете. И тогда мы придем к тому, что будем признавать только кулаки, забыв и о добре и о зле.

* * *

— Если честно взглядеться в самого себя и проанализировать свои ощущения, то меня больше всего беспокоит и смущает не-

кая хаотичность и спутанность нашей жизни. Иногда охватывает отчаяние от того, что публичное пространство нашей жизни не маркировано, не обозначено. Непонятно, куда мы идем, чего хотим. Причем это касается не только нашей страны, но и мира в целом. Кто может ответить на вопрос: к каким целям сейчас стремится человечество, — пусть в лице западных или каких-то других стран? На что оно ориентируется, на какую высоту, на какой идеал? Я не знаю ответа на этот вопрос. Конечно, у нас много проблем, требующих решения. Но чего мы хотим? На что ориентируемся? Вот это отсутствие перспективы самого существования, я бы сказал, замкнутость существования на само существование, на повседневность меня беспокоит. Причем не столько интеллектуально беспокоит, но и создает некий дискомфорт, как иногда бывает человеку неуютно, когда нужно принять душ, а душа нет.

А. С. ЗАПЕСОЦКИЙ: — *Хочется от этого всего отмываться.*

— Да, совершенно верно. И появляется какая-то растерянность, даже отчаяние.

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ*

Добрый день, дорогие друзья! Я хочу рассказать о том, что происходит в отечественной философии в настоящее время. Но, думаю, для того чтобы разговор получился более или менее серьезным и аргументированным, важно посмотреть на сегодняшнюю философию в контексте того, как философское знание складывалось и развивалось в России. Разумеется, это будет самый общий и крайне схематичный обзор.

Для вас, конечно, не секрет, что хотя философия — и как термин, и как форма интеллектуальной и духовной активности человека — существует уже не менее 2600 лет, единство в понимании, что такое философия, не достигнуто. Специалисты дают разные ответы на этот вопрос. Я бы даже предложил своеобразный тест. Если вы задаете человеку вопрос: «Что такое философия?», и он, не задумываясь, начинает говорить: «Философия есть то-то и то-то» («нау-

* Опубликовано: День знаний в Университете : 1 сентября 2008 г. СПб., 2009. Вып. 14. С. 24–35.

ка о наиболее общих законах развития» или что-либо подобное), можете быть уверены, что он не знает ответа и не имеет адекватного отношения к данному предмету. Настоящий философ в этом случае глубоко задумается и начнет с признания того, что философия — это очень сложная и проблематичная вещь. Что такое философия — это не вопрос, с которого начинается философия. Это вопрос, которым она завершается. Философ дает на него ответ всем своим творчеством — ответ, который становится началом новых сомнений. Иммануил Кант, полагавший, что он дал окончательное решение всех основных вопросов философии, которые сам же и сформулировал («Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я смею надеяться?», «Что такое человек?»), в конце жизни заметил, что приходится уходить тогда, когда следовало бы только начинать. Философия занимается вечными вопросами, но вечными в том смысле, что она испокон веков ищет на них ответы. И сама вечно ставит себя под вопрос.

И все же в понимании философии есть по крайней мере две более или менее устойчивые тенденции или доминанты. Одну из них сформулировал Гегель, сказав, что философия есть эпоха, схваченная в мысли. Он представлял философию как некий интегративный образ времени, эпохи. Согласно такому взгляду окружающий мир, точнее говоря, мера его освоенности человеком, получает цельность в том образе, который создает философия. Другой, хотя и менее именитый, но достаточно известный философ уже XX века, Хайдеггер, на этот вопрос ответил иначе: он назвал философию уникальной возможностью автономного и творческого существования. То есть он дал совершенно другой образ философии — как некоего способа личностной автономии. Различие состоит в том, от имени кого держит речь философия — от имени общего (эпохи, истории, мира, общества) или от имени человека (индивида, личности), и на кого философ обращает свою речь — на других или на самого себя, выступает он как умудренный учитель или как жаждущий мудрости индивид. Разумеется, эти два понимания, два образа философии не обязательно должны расходиться. Возможно их соединение.

Философы всегда стремились к этому. Однако реальный опыт истории философии говорит о том, что, как правило, всегда какой-то один из аспектов превалировал. В России философия развивалась преимущественно по Гегелю, понималась как эпоха, схваченная в мысли, как самосознание общества. И предметом философствования было прежде всего российское общество, его перспективы, цели, особенности и т. д.

Философия пришла в Россию из Византии вместе с христианством и первоначально развивалась в рамках религиозного мировоззрения. Поэтому она имела особенности, свойственные восточному христианству, по многим признакам отличному от западного — католического. Для нас существенно то, что в восточном христианстве не проводится резкой грани между верой и знанием. Изначально задачей философии было обоснование особой миссии России как Третьего Рима, хранительницы православия, которое, как считалось, выражает подлинную сущность христианства.

Направленность философско-духовных размышлений, тематика и формы организации интеллектуальной деятельности стали изменяться начиная с XVIII века, когда Петр решительно, даже brutally развернул страну в сторону Европы. При этом он имел в виду не только ее технические и военные достижения в тот период, что, видимо, интересовало его прежде всего, но и уклады жизни, быта, которые были распространены на Западе. После этого в Россию стала проникать западная философия, прежде всего французская и немецкая. Западное влияние было очень сильным, новая философия явилась основой для критического отношения к традиции, в том числе к самодержавным формам правления в России. Критически настроенные общественные круги апеллировали преимущественно к западным идеям, последние стали в России одним из источников революционного брожения.

Эти два влияния, восточно-христианское и западноевропейское, послужили источниками двух форм национального самосознания и двух стратегий исторического развития общества, которые именовались по-разному, но более всего известны как

славянофильство и западничество. Это вовсе не означает, что славянофилы не изучали западную философию (многие из них прекрасно знали ее идеи), а западники не были патриотами или не знали отечественных традиций (в этом отношении они, безусловно, были людьми высокообразованными и нравственно безупречными). Речь идет не об этом. Мы говорим об устойчивых формах именно национального самосознания. Славянофилы ориентировались на самобытность, особость России по отношению к Западной Европе, а западники, напротив, исходили из идеи универсальности западных ценностей и не считали Россию в этом смысле исключительной страной. Во всяком случае, интеллектуально-духовная раздвоенность, неопределенность, которая, возможно, в значительной мере и создает амбивалентность, так называемую загадочность русской души, стала своего рода определением российского самосознания, существенным фактором творческих поисков, вдохновений, размежеваний, раздоров. Эти названия-клише — «славянофильство» и «западничество» — закрепились в литературе и узнаваемы до сих пор.

Примерно к концу XIX века происходит институционализация философии в России в качестве профессионального академического занятия и в таких формах, в каких она существует в цивилизованных странах: кафедры, журналы, академические объединения. Но это не значит, что философская наука становится сугубо университетской и «кабинетной». Она широко преподавалась также в духовных академиях, кроме того, философские идеи были распространены в неакадемической среде — прежде всего в литературе, околелитературных кругах, критике, публицистике, журналистике. И сама русская академическая философия была прямо связана и апеллировала к неакадемическим формам философии, к широкой публике. Философские тексты, как правило, писались общедоступным языком. Отсутствие четкой грани между профессиональной, академической философией и философией в том виде, в каком она представлена в других формах культуры и в общественном сознании (что мы назвали бы парафилософией, понимая под ней то, что существует вокруг философии), — это,

мне кажется, одна из характерных особенностей развития философии в России.

Вообще философия в нашей стране была словоохотливой, часто беллетристичной, популярной. Таких философских текстов, для чтения которых нужна специальная подготовка, вроде тех, что были созданы Гегелем, Кантом или представителями аналитической философии — Расселом и другими, у нас крайне мало. Это еще одна характерная особенность развития философии в России, которая доказывает, что у нас эта наука преимущественно понималась как самосознание общества, соответственно, она должна была иметь ясный и доступный обществу вид. Например, западные профессиональные философские журналы понятны только философам; их читают те, кто занимается философией, и в этом смысле они не отличаются от журналов по математике или физике. Наши же философские журналы другие: даже главный и лучший из них — «Вопросы философии» — это журнал широкого профиля, который могут читать не только философы. В этом смысле грань между философией и идеологией или общественным сознанием у нас гораздо тоньше, чем на Западе. Это нельзя рассматривать как преимущество или недостаток отечественной философской науки — просто это ее особенность.

В те же годы, к концу XIX — началу XX века, складываются три основные школы, традиции философствования, которые определили развитие философии в России на протяжении всего XX века вплоть до нашего времени: русская религиозная философия Серебряного века, русский космизм и марксизм. Это не значит, что не культивировались какие-то другие направления: было, например, русское неокантианство, русский позитивизм. Тем не менее из тех школ и традиций, какие были типичны именно для России и играли главенствующую роль в определении основных потоков интеллектуальных профессиональных усилий и философских влияний на широкие общественные круги, основными можно считать эти три.

Русская религиозная философия Серебряного века — это определенный, довольно четко очерченный феномен. И доста-

точно ясный (за исключением, может быть, только названия, если иметь в виду, что понятие Серебряного века обычно прилагается к литературе, прежде всего поэзии, первых двух десятилетий XX столетия; однако в последнее время появились работы, где оно используется также для обозначения философии этого периода). Она начинается с Владимира Сергеевича Соловьева, который, впрочем, сам не принадлежал к Серебряному веку — если строго датировать это явление первыми десятилетиями XX века, как принято в литературе. Соловьев создал свою концепцию — философию всеединства, с помощью которой попытался нарисовать синтетическую картину мира, где православие соединено с католицизмом, вера — со знанием, личностное, индивидуальное начало — с коллективным, соборным. Он обосновывал идеал цельного знания; здесь, возможно, мы имеем дело с первой развернутой русской философской системой, не лишенной некоторого эклектизма, но тем не менее очень талантливо и, самое главное, методично исполненной. Я лично считаю Соловьева гением философии, но не в системе в целом, а в решении многих конкретных вопросов, в особенности в его историко-философских очерках. Вокруг Владимира Сергеевича складывается огромная школа, куда входят Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин и др. Это мыслители, чьи воззрения формировались в русле того направления, которое задал Владимир Соловьев. Они развивали взгляды учителя, создали свои учения и получили известность как оригинальные философы.

Кажется в какой-то степени странным и архаичным, что на рубеже XIX–XX веков возникает религиозная философия как основная форма национального философствования. Это идет вразрез и с духом эпохи, которая являлась все-таки эпохой науки, и с тенденциями развития философии на Западе. Однако к этому феномену нельзя подходить абстрактно. В конкретных условиях России это был прорыв, огромный шаг вперед в раскрытии той идеи, что не только православие является аутентичным христианством и для понимания христианства в целом нужно апеллировать и к другим конфессиям, и к католицизму, и к протестантизму. Эта идея способствовала необычайному

расширению духовного кругозора общества. Так что не случайно к Соловьеву критически отнеслись религиозно-ортодоксальные круги. Кроме того, на мой взгляд, апелляция к религии и развертывание философии на основе и с использованием религиозного материала — это была своего рода реакция на кризис просветительского идеала, который тогда уже намечался.

Безусловно, это была очень важная веха философского развития в России. То, что происходило у нас в первые два десятилетия XX века на основе школы Соловьева, можно назвать первым расцветом русской философии уже в собственном смысле слова. Но история сложилась таким образом, что пути русской философии и самого русского общества разошлись. После того как в 1917 году победила революция и установился социалистический строй, практически все философы соловьевской школы заняли критическую позицию по отношению к новой власти, хотя сначала они продолжали работать — преподавали на кафедрах и защищали диссертации. Тем не менее расхождение было очевидным. Оно привело к тому, что в 1922 году огромную группу философов на пароходе выслали за границу, и они разъехались по разным странам: кто-то оказался в Чехословакии, кто-то — в Германии, Франции, Америке и т. д. Но, оказавшись на Западе, они не интегрировались в его философскую жизнь, хотя прекрасно владели языками, были интеллектуально очень развитыми людьми, и их философская образованность была ничуть не ниже, чем у их европейских коллег. Именно из-за своей философской позиции они остались там чужеродным элементом. На Западе русские философы в основном жили собственной жизнью, общались в своем кругу, работали в русских университетах, издавали журналы. Их проникновение в западную интеллектуальную среду было фрагментарным, случайным. В целом не только люди, но и сама русская философия там оказалась на положении эмигранта — как воспоминание о России, какой они хотели бы ее видеть.

Русский космизм — явление уникальное. Этот термин часто употребляется в широком смысле для обозначения любой формы пантеизма — в этом плане и философию всеединства можно

считать космизмом. Но есть и более узкое понимание, которое задает некий идеал решения человеческих проблем, включая проблему бессмертия на пути преобразования космоса и природы самого человека. Это единственное в своем роде сочетание веры, естественно-научных знаний и свободной философско-религиозной фантазии.

Один из представителей этого направления Николай Федорович Федоров выдвинул идею общего дела, суть которого он видел в том, чтобы воскресить из мертвых всех людей, когда-либо живших на Земле. Воскресить не в фигуральном, символическом смысле, а в буквальном — чтобы человечество в полноте всех когда-либо существовавших индивидов зажило вечной жизнью. Конечно, нам эта идея кажется совершенно невероятной, даже сумасшедшей, но тогда она была широко распространена. У Федорова был круг сторонников, куда входил, между прочим, Константин Эдуардович Циолковский, занимавшийся космическими исследованиями. Он говорил, что нам необходимы новые планеты для того, чтобы было куда расселить всех людей, которых мы воскресим. Безусловно, это была фантазия, но она сопровождалась его исследованиями в качестве инженера, которые сделали Циолковского отцом русской космонавтики. Станный, но достойный размышления факт состоит в следующем. Эти две вещи — реальный научно-технический прорыв, начало которому положил Циолковский (выход в космическое пространство, ракетоплавание) и его философские фантазии, согласно которым из одухотворенного атома живое превратится в какую-то особую энергетическую форму существования, — оказались взаимосвязанными, и толчок развитию этого направления дал Федоров с его идеей воскрешения всех когда-либо живших на Земле людей.

Говоря о русском космизме, следует особо выделить учение В. И. Вернадского о ноосфере — выдающееся достижение отечественной философской и научной мысли. Это учение получило широкую известность и вам, несомненно, знакомо. Я хотел бы только отметить, что сфера разума, по Вернадскому, — это новая ступень эволюции. Следовательно, человека

нельзя понимать просто как биологическое существо, обладающее разумом, или как биосоциальное существо. Точнее сказать, что это — разумное существо, обладающее телом (биологическим и социальным).

Третья форма отечественной философии — марксизм. В России марксизм сначала вызвал интерес и теоретический, и идеологический, но теоретический скоро сошел на нет, потому что многие философы, которые начинали как марксисты (например Бердяев или отец Сергей Булгаков, да и Соловьев в молодости увлекался социалистическими идеями), потом заняли другие философские позиции. Идеологический интерес, наоборот, быстро распространился среди русских революционеров: марксизм поднимал на всемирную высоту начавшуюся в стране революционную борьбу, пробуждал дух героизма, которым было охвачено русское общество на рубеже XIX–XX веков. В марксизме прежде всего воспринимались идеи коммунистического братства и непримиримой классовой борьбы, они соединились с русской революционной страстью, которая выросла из народовольства и уходила корнями вглубь русской истории. Но если сначала при освоении марксизма и даже в рамках социал-демократии допускалось некоторое теоретическое свободомыслие, то вскоре большевистская партия, которая рассматривала философию марксизма как свое мировоззрение, монополизировала ее интерпретацию и стремилась уже целиком подчинить политическим целям. Важной вехой в этом отношении стала работа В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», которая является не столько фактом истории философии, сколько документом истории КПСС. После победы революции философия марксизма окончательно перешла в разряд политической идеологии.

Я назвал три философские школы, традиции, которые были типичны для России и которые, на мой взгляд, определили своеобразие развития отечественной философии в XX веке. Три традиции, при всех их различиях, взаимной критике и неприятии друг друга, имеют нечто общее — акцентированный антииндивидуализм, ориентацию на некий коллективистский, соборный идеал, в рамках которого благо индивида прямо связано и зави-

сит от блага страны, а благо страны связано, зависит и переходит в благо человечества. Благо человечества в итоге оказывается целью и исходной основой всего философствования: и в русской религиозной философии, где мыслится религиозное единство, а в перспективе — восстановление богочеловеческого единства, как думал Соловьев; и в русском космизме, который был ориентирован на преобразование космоса и места человека в нем для того, чтобы ответить на все упования людей, и прежде всего удовлетворить их жажду вечной жизни (это была форма обеспечения бессмертия); и, конечно, в марксизме, идеал которого — некий коммунистический рай.

Были испробованы все три различных и вообще возможных варианта философски заданных перспектив преобразования общества: школа Соловьева рассматривала преобразование общества на религиозно-духовной основе; космизм — через естественно-научное изменение, переделку самой природы и, наконец, марксизм — через социальное преобразование, изменение форм общественных отношений. В первом случае рассматривалась духовная жизнь, во втором — природное существование, в третьем — социальная жизнь. Эти три предметности были тремя формами создания некоего философского образа счастливого будущего человечества.

Уже после того как победила советская власть, после почти десятилетия неопределенности и разного рода поисков началось окончательное оформление марксизма в качестве государственной идеологии.

В нашей стране марксизм был сведен прежде всего к работам «Антидюринг» Энгельса и «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина, потом он был значительно упрощен до брошюрного текста, который приписывается Сталину, — главы из «Краткого курса истории ВКП(б)» о диалектическом и историческом материализме. В итоге марксизм превратился в некий символ веры, он был доведен до ясно сформулированных простых истин, которые очень напоминали библейские заповеди. Причем эти истины сами по себе, в общем, звучали неплохо: материальное единство мира, его всеобщая изменчивость,

диалектика с ее законами, роль народных масс в истории и т. п. Несчастье было в том, что им придавалось значение абсолютных догм. Они были выставлены в качестве символа веры всего народа, и принятие этих идей марксистской философии в обществе было почти таким же обязательным и очевидным, как, скажем, признание религиозных догм в средневековом обществе. Иногда говорят, что марксизм у нас был своего рода светской религией. В каком-то смысле это верно, но данное утверждение надо конкретизировать.

Чтобы возвести марксистскую философию в ранг государственной идеологии, прежде всего требовалось придать ей более примитивный вид, чем тот, который она имела в трудах классиков марксизма, — чтобы она могла быть усвоена, принята, заучена широкими массами. Вторая задача состояла в том, чтобы провести специальную работу и создать особую инфраструктуру для того, чтобы такая упрощенная канонизированная философия получила всеобщее распространение. Чтобы решить первую задачу, то есть обосновать марксистский философский канон, нужно было доказать, что он является вершиной философской мысли, а вся история философии была лишь подготовительным этапом. Для решения второй задачи — распространения в массах — создать соответствующую образовательную-идеологическую, пропагандистскую инфраструктуру. И то и другое было сделано. Появился канонический (весьма компактный и популярный, напоминающий хороший студенческий конспект) текст в виде упоминавшейся работы Сталина. Были созданы исследовательские институты, кафедры, учреждены журналы, организована сеть партийного и комсомольского просвещения и т. д.

Если, как я говорил, считать советскую философию видом светской религии, то, пожалуй, в 1930–1940-е годы можно было найти все соответствующие атрибуты. Но только в тот период — это важно подчеркнуть. Когда мы говорим о философии в советское время, надо четко различать по крайней мере три периода: 1920-е годы, которые были переходными от свободного философствования к идеологически заданному и в которые было представлено и то и другое; 1930–1940-е годы, когда фи-

лософия оказалась полностью низведенной к роли партийно-государственной идеологии, с точки зрения живой мысли эти годы стали бесплодным временем; 1960–1980-е годы, которые стали годами нового расцвета философской мысли.

Начиная с середины 1950-х годов ситуация меняется коренным образом: философская мысль оживает благодаря борьбе с культом личности Сталина. Можно сказать, что философы самой идее этой борьбы придали совершенно новый смысл, истолковали ее как необходимость возвращения каждому человеку личного достоинства. И началась философская работа, которую задним числом я бы обозначил как гуманистический поворот в отечественной философии.

Этап возвращения философии к самой себе, а ученых — к профессиональной философской работе начался с таких областей, как философский анализ познания, логика, философия науки, философские проблемы естествознания, которые были сравнительно далеки от идеологии. То есть возвращение началось не с исторического материализма, а именно с тех частей философии, которые можно охарактеризовать как теорию и методологию познания. Кроме того, уже к концу 1950-х годов руководство страны осознало, что чрезмерная идеологизация науки вредна и что она все-таки должна развиваться по своим канонам. Уже был отрицательный опыт разгрома научных школ, и в этом смысле философия, поскольку она обращалась к идеалу научной рациональности и исследовала проблемы науки, могла свободно развиваться.

Во главе этого движения стояли два человека — Александр Александрович Зиновьев и Эвальд Васильевич Ильенков. Оба, кстати, написали диссертацию на одну и ту же тему. Они исследовали логику «Капитала» Маркса, движение от абстрактного к конкретному. Разница состояла в том, что Ильенков рассматривал этот вопрос сквозь призму взглядов Гегеля и Спинозы, то есть философской классики, а Зиновьев на основе аналитической философии XX века апеллировал к идеалу научности в его строгом, почти естественно-научном понимании. Зиновьев, в отличие от Ильенкова, ориентировался на философию, которая

в своих суждениях и выводах однозначна и оперирует утверждениями, поддающимися верификации. Эти две линии были заданы в середине 1950-х годов, когда оба ученых защитили кандидатские диссертации; отсюда же начинается новая ступень развития отечественной философии, которая началась, как я уже сказал, переосмыслением проблем познания, логики и методологии науки, затем распространилась на историю философии и другие области — эстетику, этику, философскую аксиологию. Это было широкое движение философов-шестидесятников, центр которого находился в Москве в Институте философии АН СССР, но в которое были втянуты также многие философы из других научных и университетских центров. Активной была в том числе и ленинградская школа, которая занималась преимущественно антропологической проблематикой и онтологией.

Хотя развитие шло в рамках официального марксизма, все философы считались его приверженцами и прямо декларировали это, тем не менее многие развивали и собственные идеи. Наши ученые осваивали (как правило, в форме и под прикрытием критики) и те проблемы, которыми занимались их западные коллеги, и те, которые изучались на протяжении всей истории философии. Они преодолели сектантскую зашоренность и вернулись в мировую философию. Годы философского шестидесятилетия — замечательное время развития отечественной философии. Чтобы вы могли получить представление о ее состоянии в тот период, могу рекомендовать два источника. Первый — «Философская энциклопедия», вышедшая в 1960–1970-х годах в пяти томах; несмотря на то что она идеологически ориентирована и там, например, много статей о деятелях международного рабочего движения, тем не менее в нем хорошо представлено накопленное человечеством философское знание и высок уровень его освоения и понимания. Второй источник — юбилейное издание, выпущенное к 60-летию журнала «Вопросы философии», — «Философия. Культура. Наука». Это огромный том избранных статей из «Вопросов философии» начиная с 1947 года.

Я хочу рассказать об одном интересном и по-своему показательном факте, связанном с созданием энциклопедии. Во второй

половине XX века центральным местом, где начинались основные дискуссии по философии и появлялись интересные идеи, был Институт философии Российской академии наук. Еще до открытия этого института в 1929 году наши философы задумали издание многотомной энциклопедии и разработали программу. На основе этой программы для издания энциклопедии и был создан Институт философии. Но дело до этого не дошло, потому что начались 1930-е годы, когда все было свернуто, подчинено идеологии. Как я сказал, этот проект осуществился только в 1960-х годах, работа над энциклопедией длилась более 10 лет. Потом, в 2000–2003 годах, мы уже на новом уровне провели работу по энциклопедическому обобщению философских знаний. Подготовили 4 тома и назвали свою работу «Новой философской энциклопедией», чтобы подчеркнуть, что она не заменяет старую, а дополняет ее. Она названа новой, поскольку охватывает наработки за те 30 лет, которые прошли после издания предыдущей, и поскольку сейчас философы о своих проблемах могут высказываться в более раскованной и свободной форме. Эта энциклопедия представляет собой схематизированную историю развития философии в России в постсоветский период.

Мы в Институте философии задумали и уже подготовили к изданию многотомную (21 том) серию трудов «Философия России второй половины XX века». Каждый том будет посвящен какому-то одному ученому: первые три тома — Ильенкову, Лосеву и Зиновьеву, они вышли осенью этого года, дальше пойдут тома, посвященные Бахтину, Щедровицкому, Батищеву и др. В этой энциклопедии мы покажем, что отечественная философская мысль развивалась на уровне, вполне сопоставимом с мировым. Это очень важно для того, чтобы понять, что происходило в философии в постсоветский период, и правильно ориентироваться в ней. Ведь многие исследователи философии, не только западные, но и наши, считают, что весь советский период был совершенно бесплодным, если не отрицательным с точки зрения развития философии, и не видят существенных различий между разными этапами. А между тем, как я уже подчеркивал, то, что происходило в философии в 1930–1940-е годы, и то, что

началось с середины 1950-х, — это совершенно разные процессы, как, впрочем, и жизнь общества в целом. Скажем, сталинизм, репрессии справедливо подвергаются критике; правда, забывают, что советское общество само преодолевало этот кризис, двигалось в либеральном направлении. Но это политическая история. Что же касается философской истории, то не замечать этого различия было бы неправильно, это искажает реальную картину. Среди прочего, искажает ее и в том отношении, что мешает понять состояние философской мысли и всего сложного комплекса явлений, образующих философскую жизнь в постсоветских условиях. То, что мы имеем в философии сегодня, связано непрерывной линией преемственности с советской философией 1960–1980-х годов. Хотя появилось и много нового.

Что же произошло за последние 20 лет? Я бы выделил по крайней мере несколько очевидных особенностей и линий развития. Во-первых, возрастает активность в области философских исследований. В чем это выражается? Количество названий философских работ увеличивается в десятки раз, хотя тиражи в таких же пропорциях уменьшаются. Появляются новые журналы, открываются философские факультеты — сейчас их в России не меньше 20, а в СССР было всего пять: в Екатеринбурге, Москве, Ростове, Ленинграде, Киеве. Мы в Институте за прошлый год издали 123 книги, более 1100 статей. Эти данные говорят о росте, по крайней мере на порядок, исследовательской, творческой, литературной активности в области философии. Во-вторых, произошло расширение тематики, институционализировались такие области философского знания, как философия религии, политическая философия, которыми раньше не занимались в силу идеологических ограничений. В-третьих, ликвидированы некоторые лакуны в философском знании, в философской культуре общества. О чем идет речь? Были направления философской мысли, которые исследовались поверхностно или не исследовались вовсе по идеологическим причинам. Это касалось, прежде всего, религиозной философии Средневековья, византийской философии, тех западных философов и школ, которые занимали откровенно антисоветскую позицию. Наконец,

русская религиозная философия начала XX века вообще была под запретом: ее нельзя было не только изучать, но даже критиковать, в отличие от западной философии.

Когда я учился на философском факультете Московского университета, имена Бердяева, отца Павла Флоренского, Соловьева у нас вообще не упоминались — их просто не было в программах обучения. Первая работа, посвященная критике, появилась в 1980-х годах и сразу вызвала ажиотаж. В Россию после известного заседания Политбюро, которое состоялось, кажется, в 1987 году, триумфально вернулась философия Серебряного века. Начали печататься в качестве специального приложения к «Вопросам философии» труды русских философов, это приложение уже насчитывает около 50 томов; затем эту волну подхватили многие другие издательства и университеты, стали издаваться собрания сочинений русских философов. Сошлюсь на один пример. Несколько лет назад в Москве состоялась большая юбилейная конференция, посвященная Василию Васильевичу Розанову, у нас в Институте проходило одно из заседаний. Я, как директор, должен был открыть эту конференцию и поприветствовать гостей. Изучил программу — представьте себе, в ней было заявлено более 300 докладов, посвященных только творчеству Василия Васильевича Розанова. Там были и филологические, и литературоведческие, и философские доклады, но главное — зал был полон. Все это говорит об интересе к философии и о степени подробности, с которой она изучается. То есть облик русской философии сильно изменился, как и ее место среди философских дисциплин. И это, конечно, очень существенный факт.

С моей точки зрения, освоение наследия русской религиозной философии Серебряного века еще не дошло до такой стадии, когда оно обогатило бы саму философскую теорию, то есть понимание, скажем, таких ключевых философских проблем, как бытие, сознание, пространство, время и т. д. Трудно сказать, почему — то ли не хватает соответствующего материала, то ли мы пока не достигли надлежащего уровня, — но русская религиозная философия Серебряного века остается этапом именно истории философии, хотя и очень важным.

Хочется отметить еще одну особенность нашей философской жизни (и это уже в-четвертых): необычайный плюрализм позиций. Ведь вопрос о философии и ее статусе в системе научного знания — тоже большой и непростой, вызывающий горячие споры. Очевидно, что философия — это не физика и не химия. Ясно, что не может быть, по крайней мере на сегодняшний день, некоей общезначимой философии, которая в этом качестве принималась и признавалась бы всеми так, как это происходит в других областях знания. Скажем, в социологии: есть общезначимая социология, общепризнанные методы социологического анализа и т. д. Любая наука имеет такое содержание — у философии же его нет. Поэтому, когда мы говорим о философии, всегда надо уточнять: о какой философии идет речь — о философии Маркса, Канта, Хайдеггера, Рорти, о философии какой школы, традиции, о какой философской системе? Если ситуацию в нашей философии рассматривать с этой точки зрения, то, по-моему, она характеризуется необычайной широтой, разнообразием, плюрализмом позиций, интересов и предпочтений. И я, честно признаться, не смог бы ответить на вопрос, каков основной тренд современной российской философии в смысле ее идейных доминант, собственных философских предпочтений. Единственное, что мы можем сказать: какие-то традиции закрепляются, получают более или менее широкое распространение (например феноменология, по которой проводятся исследования, конференции и т. д.), какие-то прививаются с трудом (например аналитическая традиция). Тем не менее в нашем философском пространстве представлены все сколько-нибудь заметные достижения западной философии и важные исследования по истории философии, это все задействовано в нашей работе, пишутся книги, статьи, действуют объединения.

Иногда удивляет, насколько широко у нас все это распространено. Например, на юбилей Зигмунда Фрейда в Институте собралась целая конференция, на юбилей Фридриха Ницше — тоже. Недавно мы на Ученом совете решили провести научную сессию, посвященную 180-летию со дня рождения Бориса Чичерина. Оказалось, что есть люди, которые исследуют его рабо-

ты и могут сделать доклады. В наш Институт приезжал Ричард Рорти, проводил семинар — и у него нашлись подготовленные собеседники. То есть сегодня трудно найти сколько-нибудь значительную философскую культуру или идею, которая не была бы тем или иным образом представлена на нашей почве — исследованиями, статьями. Удивительная всеядность!

Обобщая сказанное, я бы подчеркнул следующее: анализ литературы, тематики, людей, занятых в области философии, позволяет говорить о том, что в последние 15–20 лет эта наука у нас развивалась в порядке преемственности. То есть она была прямым продолжением сделанного в отечественной философии в 1950–1960-е годы, с учетом всего нового, а также возвращения религиозной философии Серебряного века и заполнения лакун. В целом же мы имеем продолжение старого процесса, но, конечно, на новом уровне, в новом, более богатом содержании. Что касается марксистского учения, идей марксистских философов, то они у нас тоже представлены. Это одно из направлений в ряду философских школ и течений, по которому работают ученые и издаются книги. Одна из особенностей развития нашей страны заключается в том, что у нас критика марксизма не трансформировалась в акцентированный антимарксизм и не было так называемого запрета на профессию. В этом отличие нашей страны от большинства других, которые совершали такой же переход из коммунистического состояния в посткоммунистическое, — таких, например, как Германия, Венгрия и многие другие. У нас поменялись позиции, а ученые остались те же самые. Многим кажется, что это дикость, люди неискренни и т. д. Но это не совсем так. Я и в этом вижу особенность российской философии: она является формой самосознания общества. Это форма не индивидуально-личностного существования, а именно самосознания общества.

Философия — это род познания. Но не только. Она также есть образ жизни, форма личностного развития. Более того, этот второй — индивидуально-личностный, духовно-практический — аспект философии многие рассматривают в качестве основного. На таком понимании философии настаивает, например,

французский исследователь Античности Пьер Адо в замечательной книге «Что такое античная философия?» (настоятельно ее рекомендую интересующимся философией). Наши философы — и это устоявшаяся традиция — понимают философию главным образом как обобщающее знание. Поэтому они говорят не о себе, а о том, что собой представляет мир, общество. В рамках такого понимания нет ничего странного в том, что позиции изменились, а лица остались те же самые.

Помимо того, что в последние годы философия развивалась в порядке преемственности, отмечу, что за это время были преодолены отставание, деформация, ограниченность, порожденные идеологическими причинами, всей административно-бюрократической системой. В этом смысле философия уже находится в своем естественном развитии, ищет новые основания своей легитимности, свое место в мировом философском процессе и, что не менее важно, в самом российском обществе. И здесь наблюдается очень интересная картина. Философская жизнь с точки зрения качества книг, богатства, точности тематики поднялась на новую ступень по сравнению с тем, что было, скажем, 20 лет назад, и чтобы доказать это, не нужны специальные исследования. Тем не менее ощущается недовольство общества — мол, чем вы, философы, занимаетесь? Чувство неудовлетворенности есть и у самих философов, и надо подумать, откуда оно берется. Я думаю, это связано с тем, что наша философия, будучи такой богатой, разнообразной, даже плюралистичной, не имеет общей идейной доминанты, и это вызывает дискомфорт. Создается даже впечатление, что утрачивается общее пространство философского дискурса.

Каждый философ, исследователь рассматривает какую-то одну проблему, занимается философией как профессиональным делом. Но это почему-то не удовлетворяет ни самих специалистов, которые этим занимаются, ни общество, которое наблюдает за тем, что они делают. Я думаю, что наша современная философская жизнь, хоть и находится на новом уровне и имеет новые возможности, еще не освоила применительно к новым условиям форм своего существования, специфичных именно для россий-

ской ментальности. Сейчас наша философия обнаруживает тенденцию к тому, чтобы стать узкопрофессиональным академическим делом. Но может ли она в России стать таковой и допустит ли общество, чтобы она была таковой? По-моему, нет. Ни сама философия, ни общество этого не примут. Посмотрим, что происходит: философия в своей функции некоего интегративного знания претендует в то же время на роль идеологии, задающей перспективы развития человека и общества. Когда философия от этой роли отказывается, появляется православие, выполняющее эту функцию. Соответствует ли это современному уровню развития общества, человека, современным возможностям? Хорошо, предположим, мы не будем заниматься философией. Но ведь перед нами стоят ключевые вопросы, ответы на которые уже не могут не вызывать всеобщего интереса, и если эти ответы являются хоть сколько-нибудь удовлетворительными, то они неизбежно приобретают значение объединяющего начала. Взять хотя бы вопрос, маркированный как диалог или конфликт культур. Как в современном мире, который становится единым, жить людям, сохраняя свою идентичность — национальную, религиозную, этническую? Как Россия, оставаясь собой, может существовать в большом современном мире? Или, скажем, такие проблемы, как новые перспективы воспроизводства человека, новые возможности человеческого тела, связанные с открытиями в науке, — они также требуют новых обобщений. А если ответы будут более или менее нормальными, они неминуемо заинтересуют всех людей. Так, я думаю, что тот этап, который сейчас переживает наша философия, все-таки является переходным в том смысле, что она еще не нашла каких-то обобщений, достойных самой истории нашей философии, которые могут удовлетворить и общество, и саму философию.

Как развитие поэзии зависит от великих поэтов, так и развитие философии определяют великие философы. А как и откуда они появятся, спрогнозировать невозможно. Философия — это такой род деятельности, который нельзя взять под контроль путем целенаправленной и организованной работы. Привычными способами можно решить вопрос преподавания, исследования

философии, издания философской литературы, а проблемы создания новых философских учений, теорий, философского самопонимания нельзя решить обычными методами. В свое время Розанов критиковал реформы Петра, он, как известно, был консервативным человеком и мыслителем, и на аргумент, что Россия на реформы Петра ответила гением Пушкина, остроумно ответил, сказав, что Пушкин — от Бога. В какой-то степени он был прав. Философские прорывы тоже связаны с гениальными прозрениями. Я не знаю, от кого великие философы появляются в этом мире. Но знаю точно: они не падают с неба. Они рождаются только в определенной среде. Величественные горные вершины не возникают в чистом поле, они вырастают из горной гряды. И если появление новых великих философов — вне нашей власти, то поддержание и даже создание среды, в которой они могут появиться, — вполне подконтрольный процесс. Поэтому так важно через обучение, издание текстов, публичные дискуссии, исследования поддерживать, развивать философскую культуру в обществе.

На этом разрешите закончить. Благодарю за внимание.

Ю. М. ШОР, профессор кафедры философии и культурологии СПбГУП: — *Большое спасибо, Абдусалам Абдулкеримович. Вы действительно поставили фундаментальные, глобальные вопросы. Меня особенно взволновала проблема выявления специфики русской философии и меры своеобразия России. Очень здорово, что Вы объединили религиозную философию, космизм и марксизм. У меня к Вам такой вопрос: в какой мере русская философия, в частности религиозная, отражает специфику русского пути, то есть в каком смысле сегодня существует дилемма славянофилов и западников, с Вашей точки зрения?*

Второй вопрос. Вы очень интересно и, по-моему, совершенно правильно оценили марксистские поиски, просто сейчас оказалась потеряна колоссальная традиция в истории российской философии — советская философия. Ведь в эпоху догматического марксизма мы изучали этот курс не по постановлениям руководства страны, а по Ильенкову, Батищеву, Мамардаш-

вили, когда он приезжал. Видимо, это нужно возрождать. Каково Ваше мнение?

И последний, третий вопрос: в какой мере Вы видите специфику российского пути, а в какой мере Россия должна идти общим путем глобализации? Еще раз большое спасибо за интереснейшую лекцию.

— Спасибо. Конечно, мне трудно однозначно ответить на вопрос о споре западников и славянофилов, Европы и Азии, я все-таки придерживаюсь мнения Лихачева, что русская культура — это европейская культура. То есть религиозные и философские основания культуры у нас европейские. И все-таки не такие, как в Западной Европе! Это лишь означает, что европейская культура другая, более богатая, разнообразная, чем принято думать. Но это ни в коей степени не означает, что мы должны отказываться от своей европейскости.

Что касается национального своеобразия философии, то это сложный вопрос. Ведь из всех форм культуры философия, пожалуй, самая космополитичная. Конечно, она приобрела какие-то национальные особенности после того, как стала развиваться на основе национальных языков, уже в Новое время, когда отказались от латыни как общего языка. А язык — это больше чем средство выражения мысли, он заключает в себе определенную архитектуру мысли, а вместе с ней и определенное миропонимание. Не только язык определяет национальную специфику философии. Значительно важнее конкретные условия ее развития, социокультурные вызовы, с которыми она сталкивается, ответы, которые она на них дает, ее живая неповторимая событийность. Выражается национальная окрашенность философии разнообразно (это вопрос, который нуждается в специальном исследовании), прежде всего в свойственных ей содержательных акцентах и предпочтениях. Например, в чем выражается своеобразие развития философии в Англии и Америке? В том, что там культивируется преимущественно аналитическая традиция, верифицируемая точность философских суждений. Эта традиция корнями уходит глубоко в историю, к Аристотелю, она развивалась,

обогащалась, приобрела в наше время новый вид, она является по-своему замечательной. Но это не вся философия. Есть другая линия философии (ее обычно называют континентальной — по преимуществу немецкой), которая уходит в метафизику, культивирует тесную связь философии с мистикой, многозначность, объемность философских понятий. Словом, национальные особенности философии связаны с определенными акцентами, которые касаются самой философии.

Одну из особенностей философии в России я вижу в том, что она развивается как форма исторического самосознания общества, а личностное, автономное начало в ней выражено слабо. И не только, даже не столько в том смысле, что здесь не придается значения отдельной личности, но еще и в том, что сама философия приобретает определенный вид и выступает как некий духовный конструкт, предназначенный для коллективного пользования. Она предназначена не для отдельного человека с его индивидуальным опытом и возможностями, а для общества в целом. В России главным образом исходили из понимания философии, которая говорит о мире, обществе, истории в целом, а не об опыте автономного существования. Когда Лев Толстой, разочаровавшись в писательском деле и писательской среде, стал развивать свое нравственно-религиозное учение, он сказал, что писатели учат людей тому, сами не зная чему учат, и не считая себя связанными тем, чему они учат. То есть они выступают как учителя жизни, но при этом не распространяют на самих себя те уроки, которые они преподают другим. Это стало причиной разочарования Толстого, и он создал свое цельное учение, имеющее своим предметом индивидуальное ответственное существование человека, его духовное самосовершенствование. Но он не стал признанным в России философом, более того, встретил едва ли не всеобщее непонимание отчасти именно из-за акцентированной внесоборности своего учения. Ругать Толстого как философа было и остается любимым занятием русских интеллигентов и интеллектуалов, и он действительно в этом отношении «не подошел» России, потому что пытался выработать такую форму философии, которая имеет обязывающий смысл для человека,

желающего прожить жизнь разумно и ответственно. Толстой говорил, что его в мире интересует лишь один вопрос — как спасти свою бессмертную душу. И именно в этой своей устремленности он оказался чужеродным явлением.

Античные философы Эпикур, Диоген, Сократ и ученые более поздних эпох не в такой, может быть, яркой форме, но все же связывали свое философствование с какими-то индивидуальными духовными практиками, доводили философию до формулирования конкретных этических программ. А в России люди, для которых философия была бы способом жизни, развития их самих как личностей, — большая редкость. Русские философы мыслили не от своего имени, а от имени общества, страны, судьбы. В этом я вижу особенность развития философии в нашей стране. Это, в общем, гармонирует с тем социологическим образом России, который создал Зиновьев, когда говорил, что здесь коммунальность довлеет над деловой сферой. Это гармонирует с историей, которая прежде всего есть история государства, а не история народа, с огромной ролью централизованного начала в объединении пространств, разных народов, культур.

Принято считать, что одна из особенностей русской философии — апелляция к нравственному началу, особый интерес к моральным проблемам. Это действительно особенность русской философии. Но возникает вопрос: а где же в ней интерес к моральным проблемам доходит до ответов, решений, которые могут быть применены к конкретным индивидам? Скажем, я знаю, как действовать по Эпикуру, и всем могу рассказать. А что мне делать и как себя вести, чтобы жить по Соловьеву или по Федорову? Я не хочу сказать, что таких учений на Западе не было: Гегель создал точно такую же логодицею. Если взять для примера, скажем, таких ученых, как Декарт или Кант, то и у них есть выводы, которые могут иметь какой-то индивидуально приложимый смысл. Русскую философию, конечно, надо еще раз специально исследовать под этим углом зрения. Но мне почему-то кажется, что здесь и заложена одна из ее специфических черт.

Возьмем космизм. Увлечение им было и на Западе. Вернадский и термин «ноосфера», а отчасти и саму идею заимствовал

у Теяра де Шардена, у Леруа, но на Западе эти идеи никогда не играли такой важной роли, как у нас. То же можно сказать и о религиозной философии. Она всегда была и на Западе — это и неопротестантизм, и неотомизм, но там она не стала в Новое время таким «фокусом» интеллектуально-духовных усилий, как в России. Так же и марксизм: конечно, марксистские исследования велись и сейчас ведутся, и Маркс — признанный мыслитель, и сейчас существуют марксистские журналы — в этом нет ничего удивительного. Но не было такого, чтобы марксизм стал объединяющим началом, символом веры, святыней. Все это — свидетельства того, что именно гегелевский тип философствования в России более распространен.

— *В последнее время ведутся активные дискуссии по поводу введения в школах преподавания основ религии. Каково Ваше отношение к этому вопросу?* (вопрос из зала)

— Ничего плохого в этом не было бы, если бы стали преподавать историю религии, религиоведение как культурологическую дисциплину. Но на самом деле, скажем прямо, речь идет не об этом, а о том, чтобы ввести основы православия. В ответ на это ислам введет свои основы, иудаизм — свои. Я считаю, что это совершенно недопустимо, вредно и опасно со всех точек зрения. Пожалуйста, есть религиозные школы, существует возможность вести просветительную православную работу, но это должно быть частным делом каждого человека, а не государственной проблемой. Здесь образцом должна быть Франция — то, как там решили проблему с платками. На самом деле во французском обществе была длительная дискуссия — имеют ли право ученики в школе демонстрировать религиозные символы: мусульманские платки, еврейские шапочки-кипы и большие кресты. Власти в принципе не запрещают носить мусульманкам платки, евреям — кипы, католикам — демонстративные кресты, но требуют, чтобы это происходило не в публичном пространстве, которое принадлежит гражданам Франции. Учреждения образования — это публичное пространство, принадле-

жащее всем гражданам России, а не только верующим, сколько бы их ни было.

Сейчас в Санкт-Петербурге и Москве много полиэтничных школ, где наряду с русскими учатся азербайджанцы, армяне и дети других национальностей, и даже здесь возникают проблемы. Страшно представить, что будет, если это еще поставить на религиозную, духовную основу. Ведь что такое религия на самом деле? Любая религия считает, что только она является абсолютной и единственно истинной. Логично, что другую религию она будет считать ложной. С этим в школу идти нельзя. Публичное пространство — это пространство рационального дискурса, где апеллируют не к святости, а к знаниям. Это пространство света. И мне кажется, что отсутствие определенности в этом вопросе — во властных структурах и в умах, в том числе в умах образованных людей, — представляет большую опасность и, я бы даже сказал, служит причиной духовно смутного состояния в нашем обществе. Я знаю, что многие наши философы изменили свое отношение к религии. Здесь нет никаких проблем. В личном, психологическом смысле, возможно, это даже нужный элемент существования. Но вопросы религии должны быть частным делом каждого. В конце концов, мы можем в каких-то своих пристрастиях находить единомышленников, объединяться по интересам — так и тут. Так что я считаю, что философия есть философия, религия есть религия — это разные вещи. Даже в Средние века, когда их союз был особенно тесным, никто не путал теологию с философией. Например, Фома Аквинский написал «Сумму теологии» и «Сумму против язычников», и это разные труды — теологический и философский. А у нас наблюдается тенденция соединять одно с другим, само богословие считать высшей философией.

Большое спасибо за интересные вопросы и возможность такого разговора.

О СОВЕСТИ*

Начну с того, что, честно признаться, я боялся этого разговора. Я думал, как он начнется и как вообще говорить о совести, о вопросах морали. Какое мы вообще имеем право говорить об этом? Трудная, даже в каком-то смысле опасная тема, в ней легко сфальшивить. Но Даниил Александрович** нашел хорошее решение.

Если отталкиваться от случая Аршавина, то в чем «фишка», как сейчас говорят? Стремясь к тому, чтобы продать себя подороже, он одновременно решает и проблему своей карьеры. То есть получается так, что, добиваясь для себя более выгодных условий с точки зрения оплаты, он одновременно добивается и каких-то более благоприятных условий для своего развития как футболиста, для карьеры, престижной позиции в мировом рейтинге. Мы живем в такой цивилизации, где, увы, многое измеряется деньгами. И иногда, надо признать, это удобно. Мы этим широко пользуемся. Решаешь какую-то проблему, и сразу встает вопрос о деньгах — сколько?

* Опубликовано: Совесть: бесполезное свойство души : круглый стол по проблемам нравственности и духовности, 30–31 января 2009 г. СПб., 2010.

** Даниил Александрович Гранин, писатель, участник круглого стола.

В конце 1980-х годов мы, философы, стали более тесно сотрудничать с западными коллегами. И когда обдумывали, какая тема может быть представлена для совместной работы, наш обычный ход мыслей состоял в том, чтобы определить, какая тема является наиболее интересной, актуальной, соответствует возможностям тех, кто участвует. Ход мыслей западных философов был совершенно другой. В первую очередь они задумались над тем, получают ли под ту или иную тему деньги, грант. Это не означает, что они были равнодушны к содержательной стороне, но она была на втором плане. Они рассматривали саму тему, уже заранее мысленно взвесив ее «рыночный» потенциал, «преобразовав» ее в товар.

Ключевой вопрос состоит в следующем: все ли можно обменять на деньги, измерить деньгами или есть какие-то вещи, которые не переводятся в деньги, которые обмениваются только сами на себя. И одно из таких явлений было обозначено Даниилом Александровичем — патриотизм. Обменивается он на деньги или нет?

На нас обрушился финансово-экономический кризис. Посмотрите газеты, телевидение — другой темы нет. Все рухнуло. Как будто катастрофа космического масштаба нависла над нашей планетой! Недавно вблизи от нашей планеты пролетел астероид, который, попади в Землю, свернул бы ее с орбиты, и кризис показался бы легким дуновением ветерка. Никто даже не заметил! Мне кажется, место, которое занял финансовый кризис в головах современников, показывает фундаментальную деформацию соотношения ценностей, которые направляют жизнь современных стран и народов. Экономика важна, но сегодня она имеет тенденцию подчинить себе все. Принципиальный вопрос: как оградить некоторые области человеческого существования — культуру, науку, межчеловеческие отношения — от разлагающего влияния рыночных механизмов?

Несколько слов о патриотизме. Это непростой вопрос. Даниил Александрович, скажите, пожалуйста, где сегодня должен находиться и что должен делать человек патриотичный и совестливый? Можем ли мы сказать, что если он остается

в стране работать — это признак патриотизма? Так, в общем-то, мы думали раньше. Помните фильм про Климента Аркадьевича Тимирязева, которому предлагали уехать из России после революции на очень соблазнительных условиях. Он не уехал. И это считалось образцом патриотизма. Но другая группа ученых, деятелей культуры частью вольно, частью невольно оказалась за границей. Возьмем тех, кто сделал это добровольно, как, например, философ А. Кожев или Федор Иванович Шаляпин. Можем ли мы сказать, что они, поступая так, действовали непатриотично? Это различие — остался человек в стране или покинул ее — в сегодняшнем восприятии не является существенным признаком, который характеризовал бы меру его патриотичности, любви к России. Сколько мыслителей, сколько литераторов оказалось за границей и после октября 1917 года, и в 1970-е годы...

Можно оставаться русским, пребывая там. И можно быть не русским, живя здесь.

Есть очень важный вопрос, на который надо найти ответ. Я не знаю, как на него ответить. Я обозначу два пункта. Об одном говорил Даниил Александрович. В советское время задавались или хотя бы провозглашались ценности служения народу, Родине, готовности к самопожертвованию, героизма. Был некий идеал, но он «работал» и как реальный мотив, определяя жизнь и облик огромных масс людей. Сейчас все это пропало. Этого нет не только в самой жизни, но это и не задано как норма, как идеал. Это один пункт.

И второй. Вы, Александр Сергеевич*, говорите, что Америка одна, когда речь идет о ее «внутреннем мире», о статусе американского гражданина. И совсем другая, когда она имеет дело с остальным миром. Это называется двойными и даже тройными стандартами. Америка по отношению к другим народам и странам может культивировать такие формы поведения, которые, конечно, она исключает внутри себя. Это все тот же лозунг: «Эта моя страна, права она или нет», только осовремененный, под-

* Александр Сергеевич Запесоцкий, академик РАО, ректор СПбГУП, участник круглого стола.

ретушированный. Вот чего точно нет в России — именно этого убеждения: «Это моя страна, права она или нет».

Хотим мы того или нет, но Россия должна заявить о себе миру в новом качестве, а именно — как национальное государство. Так было в Европе, так складывались Германия, Франция, Англия. И с опозданием Россия тоже идет по этому пути. Они тоже так начинали: «Мы, французы...», «Германия превыше всего» и т. д. И вот теперь — мы, россияне. Мы должны найти новый формат общественного самосознания, который соответствует установке на приоритетность патриотизма. Я вижу в нашем случае такую особенность: патриотизм обязательно оказывается связан с социальными представлениями, идеалами справедливости. Нам мало того, что мы русские, россияне. Нам еще хочется, чтобы мы одновременно были правы. Более того, нам хочется быть носителями высокого справедливого начала. Мы не правду проверяем Родиной, мы Родину проверяем правдой. Вот в чем проблема. Посмотрите, как формулировалась русская идея нашими мыслителями, — как всеединство, какая-то вселенская правда, русский человек понимался как всечеловек. Укоренялось убеждение, что мы в ответе не только за себя, но и за мир. Или, как сказал поэт, «пошел воевать, чтоб землю в Гренаде крестьянам отдать». И мы здесь попали, как мне кажется, в сложную ситуацию. Мы осваиваем уроки национального самосознания в ситуации, когда нам это тяжелее всего сделать...

Я наблюдал такой эпизод. Проходила встреча с Александром Александровичем Зиновьевым в клубе «Свободное слово». Он еще жил за границей. В выступлении он высказывал какие-то резкие суждения о России, русском народе. Ему задали вопрос: «Послушайте, а Вы, похоже, не очень любите русский народ?» Зиновьев с удивлением посмотрел на задавшего вопрос и сказал: «Что? Любить русский народ? Это пусть другие любят его. А я принадлежу к нему. Это есть нечто более высокое, чем любовь и нелюбовь. Это я сам». Вот его позиция. Это правильная позиция! Осознание изначальной ценности самого национального бытия — до решения и для решения вопросов о том, что и как мы делаем. Это то, чего у нас нет. Жаль, но исторически

так сложилось. Нам бы научиться любить Отчизну ни за что, вопреки всему, как писал М. Ю. Лермонтов, любить ее «странною любовью» и при этом не считать такую любовь странной.

Помните, с чего началась перестройка в смысле новых духовных ориентаций? Это фильм «Покаяние». Он завершается тем, что сын выкапывает и выбрасывает труп отца из могилы. Тем самым был символически задан тон. Сын выбросил отца, разорвал связь с ним. Да, отец — злодей, но он все равно остается отцом. Парадокс — в том, что отец может отказаться от сына, как Тарас Бульба, поскольку у отца может быть много детей, он может сделать это без того, чтобы разорвалась связь времен, но сын никогда не может этого сделать, потому что если он отказывается от отца, то это конец. Это полный разрыв истории. Плохого отца выбросили, а хорошего — нет. Но другой не будет твоим отцом. Это очень серьезный вопрос, имеющий прямое отношение к нашей национальной идентичности и нравственному состоянию общества. В нашем отношении к прошлому — и к советскому, и к царскому, к прошлому нашего общества в целом — наблюдаются очень серьезные деформации. Бесовство какое-то!

Прежде всего следует ясно осознать одну важнейшую истину исторического существования народа: ныне живущее поколение не может быть судьей по отношению к предыдущим поколениям. Нет у него такого права, прежде всего у него нет такого нравственного права. Величайшая нравственная истина гласит: «Не судите, да не судимы будете». Она применима к этике не только индивидуальной, но и социальной, к взаимоотношениям не только отдельных личностей, но и поколений. Это не значит, что мы не можем, не должны критически анализировать уроки прошлого, действия наших предков. Можем и должны, но во вторую очередь и в определенной нравственной тональности. Прежде всего наше отношение к прошлому и к предыдущим поколениям должно быть *благодарным* — благодарным за то, что они сделали возможным наше существование, передали нам эстафету исторического развития. Надо понимать, что прошлое во всей противоречивой полноте — не только в своих достижениях и светлых страницах, но и в своих ужасах, жестокостях, по-

зорных страницах — это *наше* прошлое, *наша* история. Это то, что случилось с *нами* в прошлом и за что мы также несем ответственность. И *наше* отношение к зверствам Ивана Грозного, Петра I, Сталина будет исторически и нравственно выверенным только в том случае, если мы будем исходить из того, что это делали *наши* правители, что мы сами причастны к ним. Выразусь еще более дерзко и парадоксально: если мы будем чувствовать свою вину за зверства наших предков.

Излишне говорить, что эти рассуждения не являются абстрактными, академическими. Они насущны, злободневны. Еще достаточно громко звучат голоса людей и общественных сил, которые хотят зачеркнуть коммунистическое прошлое нашей страны, отождествив его чуть ли не с германским фашизмом. Очень широко представлено (возможно, даже превалирует) стремление поменять на противоположные оценки людей и событий: царь, которого раньше называли кровавым, наречен святым; людей, которых чтили как героев, борцов за свободу (Е. Пугачева, декабристов, революционеров-демократов), считают преступными разрушителями государства. Не хочется произносить затасканных фраз, но приходится признать: действительно мы — страна с непредсказуемым прошлым. Такое конъюнктурное отношение к своей истории, помимо того, что оно научно некорректно и нравственно сомнительно, оказывает на людей парализующее воздействие. Оно дает ложный выход социальной энергии масс, отвлекает от критически действенного отношения к тому, что происходит сегодня. Иногда складывается впечатление, что мы озабочены только будущим и прошлым и совсем не думаем о настоящем, за которое мы ответственны и за которое ответственны только мы.

Вообще говоря, зачем нам так сильно волноваться за будущее и прошлое?! Будущие поколения будут, надо думать, не глупее нас. Наши предки, конечно, ошибались, но это вовсе не значит, что мы, оказавшись на их месте, справились бы с проблемами лучше. Такая расфокусированность общественного внимания является в значительной мере способом ухода от собственной ответственности за историю, страну, народ. Прошлое не надо

оценивать, о нем надо рассказывать и его надо продолжать. За будущее не надо тревожиться, его надо строить, воплощать в своих решениях и действиях.

Давайте взглянем на проблему с другой стороны. Мы живем в новой России около 20 лет. Это почти срок жизни одного поколения. Какую мы получили страну по уровню экономики, степени образованности населения, интеллектуальному и научному потенциалу, по численности населения, продолжительности жизни? И во что мы ее превратили? По всем этим показателям — резкое движение вниз. Из передовой державы, даже сверхдержавы, мы превратились во что-то второразрядное. Что мы можем предъявить в качестве наших достижений, заслуг перед Отчизной? Именно так надо ставить вопрос. Надо спросить с себя, а не прятаться за мнимое разоблачение прошлого и лицемерную заботу о будущем. В этом, на мой взгляд, состоит нравственная честность.

На вопрос, откуда берется совесть и мораль вообще (а совесть — наиболее концентрированное и интимное выражение морали), нет ясного ответа. Много раз пытались на него ответить (Платон, Кант и др.), но ответа нет. И возникает сомнение: а правильно ли вообще поставлен сам вопрос? Ведь как только был поставлен вопрос: откуда совесть, что лежит в ее основе, чем она вызвана, тем самым уже релятивировалась сама мораль, совесть. Значит, мы ищем что-то, что является более основательным, что ответственно за существование совести, морали. Как только мы поставили вопрос, тем самым как бы включили этот феномен в ряд природных процессов, в цепь детерминации. И мы тем самым сказали: нет никакой разницы между совестью (моралью) и любой другой вещью. Например, откуда берется жадность? Или: чем там вызвано какое-то небесное явление? Понимаете, мы включили совесть в тот же ряд.

Между тем совесть, мораль должны быть вынесены в особый разряд. Они в человеке, в его существовании, поведении занимают совершенно особое место. Я бы так сказал, что это последняя апелляционная инстанция, выше которой нет. Поэтому, скажем, совесть и бессовестность не оцениваются, не классифицируются

по критерию «истина или заблуждение». О том, истина это или заблуждение, можно говорить, когда мы какое-то утверждение соотносим с реальностью и выясняем, насколько мы точны, когда имеем дело с фактическими, описательными утверждениями. Что касается морали, то найти такую предметность мы не можем. С этих размышлений начинал Сократ.

Люди говорят: справедливость, добродетель, а что в мире соответствует этим утверждениям? Ничего. Откуда они берутся? Непонятно. И тогда Платон сказал, что, может, они с неба падают, и выдумал историю об идеях, которые где-то существуют как самостоятельная реальность. И в центре этого мира идей — идея блага, как солнце. Он это все выдумал для того, чтобы выбраться из затруднения, в которое попал его учитель Сократ. Мораль говорит не о том, что есть. И в данном смысле это не научное утверждение. Знаменитый философ Л. Витгенштейн придумал такой образ: если бы мы вообразили себе всевидящую, всезнающую личность и такую книгу, в которой все о мире описано, то там бы не было места моральным утверждениям, морали. Потому что мораль — это не утверждение о фактах. Мораль говорит о том, что мы должны делать. Не о той реальности, которая есть, а о той реальности, которую мы должны создавать.

Мораль проверяется другими вещами. Поступками, человеческими действиями и результатами, связанными с тем, что мы занимаем ту или иную позицию, слушаемся голоса совести или нет. Это переходит совершенно в другую плоскость.

Отсюда — следующий вопрос, один из ключевых, над которыми бьются и теория морали, и практика: кто в этике имеет право держать речь, говорить от имени морали? Или: кто имеет право быть судьей? Здесь возникает парадокс. Ясно, что в любом деле имеется свой знаток. Если нас интересует журналистское дело — мы обращаемся к Владимиру Константиновичу Мамонтову*. Мы его слушаем, потому что он для нас авторитет. Если нас интересует другой вопрос, касающийся, скажем, физики, математики, — мы обращаемся к Сергею Петровичу

* Владимир Константинович Мамонтов, главный редактор газеты «Известия», участник круглого стола.

Капице*. Он нам расскажет о том, в чем является знатоком. А кто является специалистом в области морали? Давайте найдем такого человека, который нас устраивает по моральным характеристикам...

Мы нашли такого человека, который по моральным качествам лучше других, про которого говорят: совесть нации. Но как только мы выбрали действительно морального человека, что он скажет? «А причем тут я? Я на каком костре горел, какие подвиги совершал?» Он скажет так, поскольку в определение морального человека входит недовольство самим собой.

Один из подходов к совести заключается в том, что «чистая совесть» есть изобретение дьявола. Не может быть чистой совести. И более морален тот, кто более мучается угрызениями совести! Человек, которого мы хотели бы призвать выступить от имени морали, в силу моральных причин не будет этого делать. Но в то же время мы очень хорошо знаем тех, кто любит морализировать, — эти персоны нередко вызывают сомнения. И не даром люди не любят этого. История с Александром Исаевичем Солженицыным показательна — он вернулся в Россию и попытался еженедельно учить всех по телевидению. И чем это обернулось? Даже у человека, у которого такая судьба, упал авторитет. Потому что он стал поучать.

Оказывается, мораль — вещь очень интимная. Она задает личностную идентичность, это то, что собирает каждого из нас в некую целостность. Ведь человек бывает разным, в каждом человеке сотни людей. Мы себя иногда не узнаем. Смотришь на детскую фотографию — а где ты сегодняшний? Это особенно проявляется в том, что касается духовного развития. Я написал книгу, а через какое-то время подумал: что же я написал. Где подлинный я — когда писал или сейчас, когда недоволен этим? Совесть в каком-то смысле позволяет собраться человеку, сохранить свою внутреннюю целостность, свое единство. Поэтому не даром говорят, что свидетельство глубокого одиночества человека — совесть. И это притом, что она всегда является реакци-

* Сергей Петрович Капица, профессор, участник круглого стола.

ей на что-то внешнее, что мы в себя вбираем, совесть проявляет наше отношение к другим. Совесть — нечто глубоко индивидуальное, глубоко внутреннее.

Но совесть, пожалуй, более, чем что-либо другое, обозначает предмет, пространство самого морального существования. Это то пространство, где я могу быть полной, исключительной причиной того, что делаю, пространство, где я беру на себя всю ответственность и вину. Наша жизнь детерминирована. Великий Кант говорил, что поступки человека могут быть описаны с такой же точностью, с какой описываются лунные затмения. Но это как бы внешний взгляд, а есть внутренний взгляд на эти поступки. Есть такая область, которая определяется изнутри. И вот она, как мне кажется, и фиксируется совестью...

Это видно на примере самой элементарной вещи — стыда. Стыд и совесть, конечно, разные вещи, но они все-таки связаны между собой. Стыд, оказывается, связан с особой краской стыда. Человек не всегда может контролировать этот процесс. И установлено: краской стыда покрываются видимые части тела: лицо, руки, шея. Что не видно — то не краснеет. Это еще Дарвин описывал. Другая особенность: эту краску стыда, в отличие от любых других физиологических процессов, вы не можете вызвать внешним физическим воздействием. Краска стыда является следствием ситуации стыда. То есть вы ее не можете вызвать, к примеру, при помощи порошка. И это доказывает, что человек с самого начала связан с другими. Если бы не было других, мы бы не могли говорить. Без речи мы не можем существовать, как и без способности мыслить. Ребенок никогда бы не встал на ноги без матери. Когда мы дети — нам нужен другой. Когда мы старики — нам тоже нужен другой, а когда мы в расцвете сил — нам тем более нужен другой!

Конечно, когда говорится, что совесть — это тайна, то это во все не означает, что отрицаются, скажем, механизмы воспитания, роль культуры, роль средств массовой информации, коммуникации и т. д. Конечно, это одна и та же реальность, но все-таки во всем этом есть последнее звено — человек, который принимает решения и действует. Здесь в связи с совестью много говорили

о запретах. Почему совесть — это именно запреты? Потому что запрет или решение не делать что-то — это способ действия, при котором личность может иметь абсолютную власть. Она может действовать как Бог. В том, что касается желаний, вы не являетесь господином, у вас, допустим, глаз может быть завидущий. Это какие-то бессознательные вещи. Но вы всегда можете поставить себе какой-то запрет и сказать: «Этого я делать не буду ни при каких обстоятельствах».

То есть только в запретах, самоограничениях мы можем иметь абсолютную власть решения. Запреты помогают нам понять особый статус морали, совести. Это и есть то, что Даниил Александрович называет тайной, пределом знания. Это не просто предел знания, но и его условие, основа, из которой потом вновь может вырасти знание. Причем такая основа, которая существует, но которую нигде не зафиксируешь. Явления сугубо моральные наверняка имеют свое биологическое соответствие. Но это не все объясняет. На этом круглом столе говорили о самоубийстве. На первый взгляд это предельно вольный, индивидуальный акт. Но в каждом обществе существует определенный процент самоубийств, который заранее можно высчитать, есть определенные закономерности, касающиеся даже способов, которыми эти самоубийства совершаются. В этом нет ничего мистического. Это величайшее открытие Дюркгейма. Он исследовал, если не ошибаюсь, 26 тыс. случаев самоубийств и обнаружил определенные закономерности, упорядоченность. Это более устойчивая величина, чем колебание климата. Но это абсолютно не отменяет того факта, что в каждом отдельном случае самоубийство является личностной драмой и совершенно свободным моральным решением.

СОВЕСТЬ И ПРАВСТВЕННОСТЬ — ДЛЯ ЧЕГО ОНИ?*

Дорогие друзья! Тема моего выступления связана с рассуждениями о совести и нравственности. Ее мне предложил ректор СПбГУП Александр Сергеевич Запесоцкий. Если бы я сам выбирал тему лекции, то никогда бы к ней не обратился, потому что сама по себе это очень сложная проблема и она крайне неудобна для публичной речи перед большой аудиторией. Александр Сергеевич, обозначая тему, скорее всего исходил из того, что перед таким большим путешествием по стране знаний, которое вам предстоит в последующие годы, будет полезно задуматься над этими вопросами. Но моя лекция не будет нравственным напутствием, и я сомневаюсь в том, что оно вообще возможно. По крайней мере, я за собой не чувствую права выступать в роли наставника.

Великий немецкий философ Иммануил Кант, живший во второй половине XVIII века, отвечая на вопрос «Что такое просвещение?», в одноименной работе сказал: «Просвещение — это выход

* Опубликовано: День знаний в Университете : 1 сентября 2009 г. СПб., 2009. Вып. 15. С. 6–10.

человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим разумом без руководства со стороны другого. Имей мужество пользоваться собственным умом — таков девиз просвещения».

Просвещение — это духовный базис, пафос всей новой европейской цивилизации. Это знамя, развевающееся над человечеством последние 300–400 лет. И, конечно, это основа формирования современного человека. Индивид, чтобы стать современным человеком, проходит длинный, все более усложняющийся и растягивающийся во времени путь образования. Вот и вам после начальной подготовки, 10–11 лет школы, теперь предстоят пять лет университетской жизни. Пять лет, которые должны стать решающими в процессе обретения зрелости ума.

Интеллектуальная самостоятельность, мужество жить своим умом, пользоваться им, о чем говорил Кант, органически связаны с моральной автономией человеческой личности — и опираются на моральную автономию, и питают ее. Чтобы полноценно использовать свой ум, человек должен жить в согласии со своей совестью.

Размышляя над тем, как построить сегодняшнюю лекцию, лучше сказать, беседу о нравственности, чтобы быть на уровне предмета, не предаваться пустой учености и застраховать себя от фальши морализаторства, я сформулировал несколько вопросов. Мне кажется, что ответы на эти вопросы помогут понять, что такое нравственность и совесть — сердцевина нравственности, ее индикатор, свидетельствующий о ее наличии или отсутствии.

Когда мы говорим, что необходимо пользоваться своим умом, речь идет о том, что не следует принимать что-либо на веру, необходимо исследовать, быть критичным, пропустить знание через собственный опыт. Особенно это относится к суждениям о морали. Как мне кажется, вопросы, которые я сформулировал, в совокупности дают представление о нравственности. Они требуют того, чтобы каждый их продумал и ответил на них применительно к себе. Я перечислю их.

— Кто в обществе может выступать от имени морали?

- Можно ли доверять моральной самооценке человека?
- Являются ли моральные качества человека предзаданными или приобретенными?
- За что человек несет нравственную ответственность?
- Какова предметная область индивидуально-ответственного нравственного поведения?

1. Первый блок вопросов следующий: «Кто может говорить от имени морали? Кто может быть учителем в вопросах морали? Существуют ли в обществе такие люди, которые выделены как отдельная страта и которым доверено быть учителями морали, которые имеют право выступать в этой роли?»

Эмпирически нам известно, что таких людей не существует. Специалисты есть в каждой области, например слесарь, ученый-физик, химик и т. д. Каждый из них обладает компетенцией выступать общественно признанным авторитетом в соответствующей сфере деятельности. Но людей, которые были бы компетентны выступать от имени морали, не существует. Однако это не означает, что нет людей, которые берут на себя эту роль. Такие люди существуют, и они часто оказываются в двусмысленном и просто в сложном положении.

На мой взгляд, моральные качества человека — это неотчуждаемые свойства, их нельзя передать другому. Чем моральный суд отличается от юридического? Отличие очень существенное. Юридический суд разбирает преступление, определяет наказание и т. д. Он предполагает, что нас судят другие по законам, которые приняты и установлены в обществе другими. А моральный суд — это когда человек судит себя сам по тем правилам и законам, которые он сам установил, принял в качестве законов собственной жизни, считает их непременными и обязательными для исполнения. Таким образом, ответ на первый вопрос можно свести к известной евангельской формуле: «Не судите, да не судимы будете».

В своем выступлении на торжественном открытии праздника, посвященного Дню знаний, профессор В. Е. Чуров обещал ответить на несколько вопросов, в том числе на вопрос «Как стать человеком?» Я тоже хотел бы знать, как стать человеком.

Неужели существует какая-то методика, говорящая о том, что нужно сделать для того, чтобы стать человеком? Мне, например, известно, что необходимо сделать, чтобы стать преподавателем философии. Врачи говорят, как мне укрепить здоровье... Но кто может сказать, как стать человеком и, самое главное, кто может определить и решить это за другого и для другого? Разве это не является делом самой личности, ее суверенным правом и обязанностью?

Например, мы можем попросить друга: «Пожалуйста, позаботься о моих родителях и передай им деньги» и т. д. Но мы не вправе просить и никогда не скажем: «Пожалуйста, люби их, как я». Это чувство мы не можем от себя отторгнуть. Мораль — это такое измерение человека, которое неотделимо от него. И поэтому судьей в этих вопросах может и должен быть только сам человек. Одна из величайших мудростей, которые были выработаны историей, состоит в том, что человек должен иметь мужество судить самого себя и брать вину на себя.

2. Другой вопрос заключается в том, можно ли довериться моральной самооценке человека, верить тем моральным характеристикам, которые человек дает себе, или в этом отношении мы должны быть настороженными, скептическими? Иначе говоря, существуют ли злодеи, которые не прикрывали бы свои злодеяния объяснениями, оправдывающими их действия, не подвели бы свои злодеяния под категорию добра, справедливости? Например, встречали ли вы когда-нибудь или знаете ли из истории каких-либо агрессоров, которые не боролись бы за мир, не принуждали бы к миру (еще один шедевр морального лицемерия), и т. д. Человеку свойственно думать о себе лучше, чем он есть на самом деле. В каком-то смысле он обречен на моральное лицемерие, во всяком случае опасность впасть в моральное самообольщение многократно, я бы даже сказал, неизмеримо выше, чем «грех» самоуничтожения. Аристотель учил, что мы должны прежде всего избегать тех порочных крайностей, к которым мы от природы более склонны. Так, чтобы стать мужественным, надо больше избегать трусости, чем безумной ярости, чтобы быть щедрым, надо больше избегать скупости, чем

мотовства, чтобы быть умеренным, надо больше избегать чревоугодия, излишества в удовольствиях, чем их недостатка. Следуя этой логике, нам не надо бояться того, что мы можем морально недооценить себя, — опасность переоценить всегда выше.

В известном романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» главный герой Раскольников, прежде чем совершить корыстное, злодейское убийство старухи-процентщицы, провел длительную внутреннюю интеллектуальную и духовную работу для того, чтобы оправдать это убийство: мол, процентщица никому не нужна, вредна; да и убивает он ее для того, чтобы совершить тысячу добрых дел; вообще несправедливо, что молодой талантливый студент, перед которым открывается большое будущее, должен страдать из-за отсутствия средств, мертвым грузом лежащих у этой женщины, и т. д. Все это ему было необходимо для того, чтобы оправдать это преступление в собственных глазах.

Одна из главных моральных мудростей — «по плодам их узнаете их», не по словам, а именно по плодам. И поэтому моральность человека выражается не в том, что он представляет себя в лучшем свете, а в том, насколько критично он к себе подходит. Мера неудовлетворенности собой является скорее показателем меры нравственного совершенства человека. Это парадокс, который существен для морали. То есть совершенство человека обнаруживается в той мере, в какой он осознает свое несовершенство.

Основные категории, которые характеризуют моральную жизнь человека, — это добро и зло. Можно ли разделить всех людей на добрых и злых, то есть распределено ли добро и зло между людьми таким образом, что одни являются добрыми, а другие злыми? Или одни исключительно добрые, а другие исключительно злые? Или одни по преимуществу добрые, а другие по преимуществу злые? Мне кажется, правильный ответ состоит в том, что добро и зло присутствуют в каждом человеке. Любой человек есть средоточие того и другого. Но пропорции, мера соотношения между ними различны. И добродетель человека заключается именно в его способности бороться с сомнительными

с нравственной точки зрения мотивами и соблазнами, которые рождаются в его душе.

Даже люди, которые в истории культуры могут быть обозначены как безупречные в нравственном отношении, не были свободны от того, что мы назвали бы грехом, недостатком. Иисус Христос сомневался. И Моисей, десять заповедей которого стали основой нравственности иудейского, христианского и мусульманского культурных миров, совершил такие проступки, из-за которых Бог не разрешил ему ступить на Землю обетованную. Согласно библейской легенде Моисею было позволено только взглянуть на нее. Нельзя, конечно, назвать безупречным и Мухаммеда, который и сам настойчиво предостерегал, чтобы не забывали, что он всего лишь человек.

Можно вспомнить и других личностей, которые выделяются по моральным критериям, своим моральным качествам. Например, если прочитать исповеди Блаженного Августина, или Жан-Жака Руссо, или Льва Николаевича Толстого, то можно увидеть, что эти произведения являются прежде всего моральной самокритикой, самобичеванием. И в этом обнаруживается безупречность нравственной позиции их авторов.

3. Следующий вопрос: «Являются ли моральные качества человека приобретенными или предзаданными?» На этот вопрос достаточно сложно ответить. Например, если сравнить три группы качеств человека: во-первых, физические качества, его телесные характеристики; во-вторых, умственные качества; в-третьих, моральные или душевные качества, — с точки зрения того, являются они наследственными или приобретенными, то можно увидеть, что моральные, душевные качества существенно отличаются от остальных характеристик именно тем, что они по преимуществу приобретенные. Физические, телесные качества в значительной степени предзаданы (рост человека, его комплекция и т. д.), так же, как и умственные характеристики человека, например память. Конечно, и тело, и ум можно тренировать, развивать, но основа является предзаданной.

Что касается душевных качеств (является ли человек щедрым или скупым, мужественным или трусливым, добрым или злым, мягким или жестокосердным), то нельзя говорить о том, что они не зависят от природных свойств индивида. Темпераменты у людей разные, и различия в темпераментах имеют значение. Но решающим является то, как ведет себя человек, как он выстраивает свою жизнь, важен его собственный жизненный опыт. В этом смысле нравственные качества человека являются приобретенными. Они характеризуют то, что человек сам из себя может сделать. Во всяком случае в этой сфере возможности человека намного шире, чем в том, что касается его физического и интеллектуального развития.

И в научной литературе, и в обыденной жизни много спорят о том, является человек от природы существом добрым или злым. Мне кажется, этому вопросу уделяется слишком большое внимание, словно от ответа на него зависит наша моральная стратегия. На самом деле никакого глубинного или тем более сакраментального смысла этот вопрос не заключает. В природе вообще и в биологии человека в частности можно найти способности, некие поведенческие механизмы, которые схожи с тем, что мы характеризуем как добро или зло. Но все это несущественно, так как нравственное поведение человека не является продолжением природного процесса в нем. Человек в своем поведении может как подняться над природным эгоизмом, так и пасть ниже него. Нравственность есть начало другой — собственно человеческой — линии детерминации. Она не выводится из инстинктов, вообще природных свойств, какими бы они ни были. Она включает причину в себе, является, философски выражаясь, причинностью из свободы. Собственно говоря, в нравственности выражается, утверждается способность человека быть последней причиной своих действий, по крайней мере до такой степени последней причиной, чтобы он мог нести ответственность за то, что он делает и чего не делает.

4. Следующий непростой вопрос, который я хотел бы задать: «За что человек несет моральную ответственность?» Поведение человека причинно обусловлено, детерминировано,

и в принципе его можно предсказать с такой достоверностью, с которой прогнозируются определенные природные явления вроде солнечного затмения. В этом смысле человеческое поведение не содержит никакой мистики и тайны, оно включено в цепь причинно-следственных связей. Словом, поступки человека внешне обусловлены, но, рассмотренные изнутри, они предстают в совершенно ином виде. Рассмотренные извне, они включаются, встраиваются в жесткую цепь причинных связей, ничем в этом отношении не отличаясь от прочих явлений вещного мира. Рассмотренные изнутри, они выступают как нечто совершенно свободное и произвольное. Поэтому важно различать содержание поступка и сам факт поступка, или, иначе говоря, то, что мы делаем и для чего мы это делаем. Это два разных аспекта.

Относительно содержания поступка, или того, что мы делаем, можно сказать, что оно имеет объективную природу, зависит от правильной организации, усердия, многих явлений, которые поддаются рациональной калькуляции и «встраиваются», как естественный процесс, в человеческую жизнь. Это, в частности, то, как мы овладеваем профессией, теми или иными практическими навыками, будь то вождение автомобиля или что-либо другое. А сам факт поступка, или то, для чего мы это делаем, — это нечто другое. Он зависит от человека, и здесь уже нет той жесткой внешней детерминированности. Это то, за что человек несет нравственную ответственность.

Русский философ Владимир Сергеевич Соловьев приводит следующий пример. Человек на железнодорожной станции, изучающий расписание поездов, узнает, куда и когда следуют разные поезда и другую полезную информацию. Но из него человек никогда не узнает, куда ему ехать. Что можно сделать в смысле содержания деятельности, задается совокупностью возможностей (производственных, финансовых и пр.), которые определяются обстоятельствами. Ответы на вопросы, куда ехать, что выбрать и что делать, — это исключительно привилегия человека и его ответственность. Если человек что-то выбирает, то это то, что может сделать только он на том месте, на котором он находится, и никто другой за него. И в этом заключается особен-

ность нравственной ответственности. То есть нравственная ответственность присутствует там, где человек действует так, как если бы он был демиургом и от него все зависело. Она имеет место именно в точках, в которых действует данный человек, и там она имеет место постольку, поскольку то, что он делает, может делать только он.

5. Следующий вопрос, который меня интересует, связан с областью применения морали. Мы говорим о морали, моральных поступках, совести как о некоем регуляторе этих поступков. Каково пространство, в котором обнаруживает себя мораль? Существует ли такое пространство, некая область применения морали? В произведениях древнегреческого философа Платона приводится миф, согласно которому человеческие души после смерти, уже в другом мире, обретают воплощение соответственно тем качествам, которые они демонстрировали в земной жизни. Например, если человек был чревоугодником, то он, скорее всего, станет ослом; если демонстрировал какие-то хищные качества — то волком, и т. д. Платон задается вопросом, какое воплощение получают души людей, которые были добродетельными, моральными? По мнению философа, их души воплотятся в пчел, ос, муравьев, возможно, людей, то есть в живых существ, которые обитают коммунами, общинами, стаями. Следует обратить внимание на то, что у Платона души мудрых людей имеют иное воплощение, по сравнению с душами нравственно добродетельных людей.

Этот пример иллюстрирует то, что областью применения нравственности являются отношения между людьми. И нравственность в этом смысле есть искусство человека существовать в общежитии. Именно здесь проявляются моральные качества человека. Общая схема нравственного поведения человека состоит в том, чтобы ограничивать свое существование, интересы и амбиции правом других людей на то же самое. Там, где человек умеет это делать, он демонстрирует нравственно-позитивное поведение (не совершает подлости, не обманывает, не предает). Это те формы ограничения и самоограничения, которые были придуманы в процессе развития культуры

и призваны помочь в том, чтобы сделать возможным человеческое общежитие.

Многие мыслители говорили о том, что в способности сознательно руководствоваться такой моральной установкой, когда к другим людям мы относимся как к цели, а не как к средству, которое мы хотим использовать в своих целях, выражается высшая ступень природной эволюции человечества. Это то, чего нет в природе. В природе тоже можно найти примеры взаимопомощи, но там помощь сочетается с взаимным уничтожением. Начало взаимной помощи, отношение к другому человеку всегда как к цели стало основой и стратегией нравственной организации жизни людей, их представлений о достоинстве. Это специфическое человеческое качество. И, пожалуй, именно в этом наиболее полно и специфично обнаруживается человечность человека, его особое место и выделенность из среды других живых существ.

Кант задавался вопросом: «Для чего человеку дан разум?» Если предположить, что разум дан для того, чтобы лучше устроиться в этом природном мире, то есть чтобы более эффективно обеспечивать свое существование, то он был бы не нужен, потому что природа может достичь этих целей через инстинкты или иным путем, помимо разума. И мы видим, что существа, которые лишены разума, вполне комфортно могут устроиться в мире. Зачем человеку нужен разум? Что невозможно осуществить без разума?

И Кант отвечает, на мой взгляд, совершенно правильно: есть одна вещь, которая не может существовать без разума, — это добрая воля жить по законам нравственности. Делать это вне разума, без принятия этой установки в качестве сознательной, обязывающей прежде всего самого себя нормы невозможно. Великие моральные учения, когда-либо существовавшие в истории, описывая пространство морали, по-разному формулировали эту мысль и те законы, руководствуясь которыми человек может обнаружить свое искусство жить в общежитии.

Самая известная формула, которая восходит к евангельским временам, — это заповедь любви. Кант сформулировал свой категорический императив: поступай в соответствии с такими

максимами или мотивами поведения, которые можно возвести во всеобщий закон. Или относиться к другому человеку так же, как к цели. А. Швейцер выдвинул принцип благоговения перед жизнью. Эти принципы формулировались по-разному, но имели цель ориентировать человека на достижение некоего совершенного состояния в том, что касается его душевного строя и отношений с другими людьми.

В заключение я хотел бы сказать следующее. Трактовка морали как специфического человеческого качества, которое ориентируется на некое абсолютное совершенство, получает выражение (не может не получать, так как мораль — это практически ориентированное сознание) в моральных поступках. Именно поэтому моральными считаются такие поступки, которые содержат награду в себе, которые прекрасны сами по себе. Это критерий, по которому можно отделить (и мы реально отделяем) моральные поступки от других. В связи с любым другим поступком можно спросить: «Для чего ты это сделал?», потому что за ним должен последовать другой поступок, какое-либо следствие. А моральный поступок содержит цель в себе, за ним ничего не следует, он сам по себе является ценным. Это поступок, про который бессмысленно спрашивать: «Для чего ты совершил то или иное доброе дело?», потому что определение доброго дела предполагает, что оно совершается не для чего-то, оно находится по ту сторону корысти.

Когда мораль интерпретируется таким образом, то часто возникает представление, что она нереалистична, что это некая идеализация, пустая мечтательность, что это далеко от живых людей и реальных отношений. Это одновременно так и не так. Задумайтесь над следующим размышлением: физические травмы заживают; интеллектуальные промахи (например, неправильный ответ на экзаменах) забываются. А моральные проступки никуда не исчезают, не «заживают». И если случилось совершить что-то нехорошее, обманное, подлое, то эти поступки все время напоминают о себе, довлеют над тобой.

В человеке действует таинственный механизм раскаяния, который автоматически срабатывает тогда, когда человек в силу

обстоятельств, неведения, слабости или каких-то иных причин совершает что-то дурное, противоречащее его собственным нравственным убеждениям. В чем смысл раскаяния? Для чего человек предается ему, точнее — оказывается в его укоряющей, грызущей власти? Не для того, чтобы забыть совершенное, утопить его в Лете, реке забвения. Смысл раскаяния состоит в том, чтобы никогда не забывать об этом дурном поступке, чтобы он постоянно напоминал о себе. Именно механизм раскаяния делает этот поступок актуальным, как если бы человек совершил его вчера. Он напоминает, что ты способен на такой поступок, что ты его совершил, и поэтому будь начеку, чтобы в будущем никогда этого не делать. В этом заключается смысл раскаяния.

Жан-Жак Руссо в своей «Исповеди» упоминает следующий факт: он в юности украл ленту, чтобы подарить девочке, в которую был влюблен. Этот поступок стал предметом публичного разбирательства в заведении, где он жил и учился, и Руссо обвинил другого человека, ту самую девочку, ради которой он совершил свой проступок. Как пишет Руссо, он поступил так, потому что ему было стыдно признаться перед всеми в том, что он совершил. У Руссо была бурная, богатая людьми и событиями, интеллектуальными достижениями и эмоциональными переживаниями жизнь. Он достиг вершин европейской славы и имел много оснований быть довольным своей судьбой, забыть, простить себе тот подростковый эпизод. И тем не менее в «Исповеди» он постоянно возвращается к этому эпизоду, который не дает ему покоя.

На мой взгляд, тот факт, что нравственные прегрешения «оседают» в человеческой душе, входят в человеческую структуру совершенно иным, более глубоко укорененным образом, чем физические травмы или интеллектуальные промахи, подтверждает и оправдывает такое понимание морали, которые иные называют мечтательным, иные — абсолютистским, иные — далеким от реальных, живых людей. На самом деле это важное измерение, которое является решающим в том, чтобы каждый из нас стал человеком. Но это именно то измерение, контроль над которым может осуществлять только сам человек. Здесь ему никто

не поможет. И таким индикатором, неизвестно откуда появившимся и непонятно кем придуманным, но, несомненно, существующим, является совесть, которая есть у каждого человека и которая чаще всего говорит в нас угрызениями и укорами.

Завершая беседу, хотелось бы сказать следующее. Кажется, у немцев есть поговорка, что чистая совесть есть изобретение дьявола. Так вот, я желаю нам всем, чтобы мы не поддавались искушениям дьявола и всегда чувствовали укоры совести. Это можно считать показателем того, что мы не утратили нравственных качеств.

ВЫСТУПЛЕНИЕ НА КРУГЛОМ СТОЛЕ «БЫТИЕ И СОЗНАНИЕ: О РОЛИ ДУХОВНОГО И МАТЕРИАЛЬНОГО ФАКТОРОВ В ЖИЗНИ РОССИИ»*

Широко распространено мнение, будто экономико-центрированный взгляд на мир с всепоглощающим культом денег и направленностью на потребительство есть следствие философского материализма, согласно которому бытие определяет сознание. Это мнение является глубоко ошибочным.

Философия не отождествляет бытие с существованием, реальностью. Она, как говорил Гегель, вырастает из разрыва между внутренним стремлением и внешним миром и создает свой идеальный мир в противовес его реальному состоянию. Философия всегда рассматривала и себя, и действительность в перспективе духовного возвышения человека. Это относится ко всем направлениям и представителям философии, к материализму в такой же мере, в какой и к идеализму, к Платону в такой же мере, в какой и к Спинозе.

* Опубликовано: Бытие и сознание: о роли духовного и материального факторов жизни России : круглый стол, 3–4 ноября 2009 г. СПб., 2010. (Дискуссионный клуб Ун-та ; Вып. 25). С. 11–13.

Бытие и сознание — предельные понятия, к которым приходит философия в своем стремлении охватить мир в целом: не просто описать его, сказав, чем является мир сам по себе, а выявить такую внутреннюю целостность мира, которая имела бы для человека обязывающий смысл. Исключительно важно иметь в виду, что бытие и сознание — суть два измерения не только мира в целом, но и самого человека. Философия не ограничивается их неизбежным в рамках гносеологического анализа противопоставлением. Для нее, конечно, важно решить, что чему предшествует: бытие — сознанию или сознание — бытию. Но еще более важно выяснить, как человек в качестве мыслящего, разумного существа может овладеть бытием, правильно выстроить свое отношение к нему.

Философские модели мира всегда были этически ориентированными. Заключенные в них принципы бытия и познания получали продолжение в принципах долженствования. Даже в акцентированно материалистических учениях, в которых сознание рассматривалось как нечто вторичное, производное по отношению к бытию, оно становилось исходным, первичным тогда, когда речь шла о деятельности человека, его поведении и нравственных усилиях. Как, в какой мере внешний мир зависит от сознания, в том числе и в первую очередь от наших ценностных предпочтений и сознательных целеустремленных усилий, как человек в качестве разумного существа может стать соразмерным благодати мира и противостоять его хаосу — это всегда было центром напряжения и основным фокусом внимания философии.

Человек — существо брэнное, конечное и случайное; законы природы не делают для него никаких исключений. Когда человека называют песчинкой, затерявшейся в просторах Вселенной, то это больше, чем поэтический образ. Это констатация очевидной хрупкости физического существования человека. Однако он не хочет мириться со своей ничтожностью. Он стремится превзойти себя, стать другим. Он глубинно и вечно недоволен собой. Он находится в ситуации непрерывного становления, он все время в пути. Человек желает стать не просто лучше, не просто другим, он желает стать совершенным, таким другим, который

был бы свободен от самого желания стать другим. Он примеряет себя на божественную высоту. Человек крайне ограничен в своих физических возможностях, но его мысль и душевные порывы не знают ограничений.

Философия не просто фиксирует раздвоенность в человеке — невероятную, ни с чем не сопоставимую. И не просто ограничивается тем, чтобы понять ее. Она идет дальше — стремится преодолеть ее, найти пути, по которым душа может воссоединиться с телом, а сознание — с бытием. Но как? Философский взгляд на человека, в отличие от всякого другого (экономического, медицинского, спортивного, культурологического и т. д.), состоит в том, чтобы взглянуть на него в перспективе бесконечности и вечности мира. Говоря иначе, в философии и через философию человек соизмеряет себя с бесконечностью и вечностью мира. Это достигается в рамках познавательных и нравственных усилий, основанных на соотнесении, противопоставлении и соединении бытия и сознания. «Человек есть мера всех вещей», — говорит древнегреческий философ Протагор. Ему через 2500 лет вторит Хайдеггер: «Человек — пастух бытия». В этих утверждениях хорошо выражен философский масштаб человека, или, что одно и то же, человеческий масштаб философии.

Путь, который избрала философия, чтобы решить проблему человека, является сугубо героическим. Философскому сознанию европейского человека предшествовало героическое сознание. Античные герои, как их описал Гомер, были потомками людей и богов. Они в своих сокровенных желаниях отождествляли себя со своей божественной половиной и стремились походить на богов. Они многого могли добиться на этом пути, кроме одного — герои были обречены на то, чтобы оставаться смертными, как их человеческие предки. Эта преграда, желание преодолеть ее и невозможность сделать это определили пафос их существования, в результате которого они стали героями. Если невозможно перешагнуть смертную природу и стать богами в физическом смысле, то почему нельзя сравняться с ними в деяниях? Желание быть угодными богам и похожими на них в своих действиях, совершать большие, великие дела, которые живут намного долъ-

ше тех, кто их совершил, — вот что стало сутью героического этоса, двигало Ахиллесом, Гектором, другими героями.

На этом пути поиска заключенного в человеке бессмертного начала греческое сознание дошло до философии. И когда Платон говорил, что философия учит умирать, он имел в виду, что философия учит отделять бессмертную душу от смертного тела. Конечно, можно сказать, что раздвоенность человека, о которой говорилось выше, можно преодолеть не только на пути возвышения конечного до бесконечного. Существует еще возможность принижения, низведения бесконечного к конечному. Да, она существует, но только как капитуляция. Потребительство, вещизм, возведенные в стратегию жизни, и есть такого рода капитуляция. Философия никогда, ни раньше, ни сейчас, не ступала на этот путь. Как медицина существует для того, чтобы лечить (хотя, случается, и залечивает), наука существует для того, чтобы познавать истину, хотя, бывает, и заблуждается, так и философия существует для того, чтобы направлять человеческую жизнь ввысь.

Не вдаваясь в подробности и идя в таких случаях на неизбежный риск огрубления, можно выделить два основных типа активности, которые были санкционированы философией в качестве основополагающих стратегий, направленных на то, чтобы человек мог «прорваться» к бытию. Это созерцание и практика. Созерцательное отношение к миру было характерно по преимуществу для ранних этапов философии. Чтобы понять, о чем идет речь, надо учитывать одно различие. Философы различали бытие и наличное бытие, или неизменную сущностную основу мира и его видимую, изменчивую, вещную оболочку. Они полагали, что «пробиться» от наличного бытия к бытию, добраться сквозь изменчивую случайность вещей до глубинной сущности мира можно только через познающий и управляющий поведением индивидов разум.

Предельно лаконично это выразил Парменид, сказав, что быть и мыслить — это одно и то же. Созерцательный идеал получал разную трактовку в разных философских учениях. Но он всегда был связан с познавательной, исследовательской активностью разума и предполагал опосредованное разумом духовно-

нравственное преобразование индивида. В Новое время, наряду с мирозерцающим отношением к действительности, которое реализуется во внутреннем плане человеческой жизни, возникает миропреобразующее отношение, когда человек берется переструктурировать, переделать вещный мир, само наличное бытие таким образом, чтобы оно сомкнулось с бытием, стало воплощением идеальных устремлений самого человека. Бытие стало пониматься как практика. Философия сделала ставку на науку, технику, инженерию, конструирование действительности в соответствии с собственными целями человека, включая господство над окружающей природой и переделку им своей физической природы. На этом пути были достигнуты колоссальные успехи. Можно упомянуть, например, мобильный телефон, компьютер, клонирование, нанотехнологии, многие другие достижения, каждое из которых в отдельности превосходит все чудеса и фантазии прошлого. А все они вместе взятые просто не укладываются в человеческом воображении!

Тем не менее человечество не достигло того райского состояния, на которое оно рассчитывало, вступив на путь переделки мира. Люди не стали счастливыми. Может быть, они даже не стали счастливее. Оказалось, что, увеличивая скорости, мы достигаем только увеличения скоростей. Добывая нефть и газ, мы добываем только нефть и газ. Проникая в микромир, мы проникаем только в микромир. Поднимаясь в космическую высь, мы поднимаемся только в космическую высь. Умножая материальное благополучие, мы умножаем только материальное благополучие. Ничего более. Государство придумывает все новые хитрости, прослушивает и просвечивает все вдоль и поперек, скоро, может быть, научится считывать намерения с мозговых процессов, но все это не ведет к уменьшению преступности.

Сегодня уже всем ясно, что через внешний мир человека нельзя проникнуть в его внутренний мир. Более того, проблема, которая собрала нас за круглым столом, показывает, что человек, намереваясь обрести господство над вещами, на самом деле стал их рабом. Похоже, что тот тип философской активности, который сводит бытие к практике, исчерпал себя. Сейчас сто-

ит вопрос о необходимости принципиально новой философской стратегии — такой стратегии, которая в своем фундаменте предполагает новое понимание проблемы бытия и сознания. В связи с этим могу высказать только некоторые предположения. До настоящего времени бытие и сознание рассматривались как противоположности или разные выражения одного и того же. А нельзя ли их истолковать как ступени одного процесса и рассмотреть их таким образом, что бытие получает продолжение в сознании? Оно не выражается или отражается в нем, а расширяется. И в таком случае мы уже можем говорить о духовной реальности, духовном бытии не в переносном, фигуральном, а в прямом и высоком смысле. Речь, по-видимому, идет о радикальном изменении всей ценностной структуры человеческого существования. Не о том, например, чтобы ограничить потребление, придать ему более умеренный, разумный вид, а о том, чтобы вообще поставить его под сомнение и вытеснить из пространства, достойного существования человека.

Все эти утверждения, конечно, носят предварительный и неточный характер, они могут быть ценны только интуицией, которая за ними скрыта и которая говорит мне о том, что философские вызовы, перед которыми оказалось человечество в настоящее время, значительно более глубоки, чем мы это сознаем.

КАК ВОЗМОЖНА ГЛОБАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ ЛЮДЕЙ?*

1. В процессе глобализации обнаружилось фундаментальное противоречие, которое до настоящего времени не имеет удовлетворительного решения. Оно состоит в следующем. Нарастающая и успешная трансформация человечества в единое целое в финансово-экономическом и технологическом отношении сопровождается углублением и расширением его разделения в отношении духовном и культурном. Прогресс производительных возможностей человека, достигший общепланетарных масштабов и вплотную приблизивший его к тому, чтобы управлять природными основами своего существования, в силу какой-то дьявольской диалектики оборачивается ростом культурного изоляционизма, всплеском этнонациональных идентичностей и конфликтов, обращением к «корням», средневековым и даже языческим традициям.

2. Принятое объяснение этого исторического парадокса состоит в том, что культурный

* Опубликовано: Диалог культур и партнерство цивилизаций: становление глобальной культуры : X Междунар. Лихачевские науч. чтения, 13–14 мая 2010 г. СПб., 2010. С. 61–63.

изоляция является естественной защитной реакцией на конкретную форму глобализации, которая на деле выступает как гегемония Запада, навязывание его ценностей. В качестве самого яркого примера такой реакции и доказательства обычно приводится антишахская революция в Иране под руководством аятоллы Хомейни. Подобная интерпретация является слишком очевидной, чтобы быть правильной. Во-первых, процессы культурного, прежде всего этнокультурного, изоляционизма наблюдаются и в западных странах (в Великобритании, Бельгии и др.). Во-вторых, существуют примеры незападных стран, которые успешно включились в глобальную финансово-экономическую и технологическую сеть, сохранив свою духовную и культурную самобытность (самый яркий и показательный из них — Япония). В-третьих, экономические и технологические достижения Запада действительно неразрывно связаны с определенным строем ценностей. Приобщение к ним неизбежно ведет (не может не вести) к одновременному заимствованию определенных элементов западной культуры, таких, например, как ориентация на успех, рациональная упорядоченность делового поведения, юридически гарантированная обязательность договорных отношений. Поэтому развивающиеся страны, поскольку они всерьез и ответственно относятся к преодолению своего экономического и технологического отставания, не могут занимать акцентированно враждебную позицию по отношению к западной культуре и образу жизни.

3. Для того чтобы глобализация, с одной стороны, не стала вестернизацией, а с другой — открыто не блокировалась процессами культурного изоляционизма, предлагается концепция диалога культур (цивилизаций). Нет сомнений: диалог — наиболее продуктивная форма взаимоотношений разных культур. Он наилучшим образом обеспечивает их взаимную уважительность и взаимное обогащение. Однако диалог не снимает различий между культурами. Он даже усиливает их. Непременное условие диалога культур (о каких бы культурах ни шла речь) — наличие общего для них пространства. Но это лишь одно из условий.

Другое условие состоит в том, что вступающие в диалог культуры не сводимы друг к другу. Каждая из них равна самой себе. Диалог культур — не спор, где рождается одна общая истина. Одна из его несомненных функций и следствий состоит в том, что стороны в ходе диалога осознают и более отчетливо фиксируют свое отличие друг от друга. Вообще современный человек тянется к индивидуализации: он больше ценит то, что отличает его от других людей, чем то, что соединяет с ними. Диалог культур (и особенно диалог культур национальных и религиозных), возможно, не всегда оборачивается углублением их дифференциации. Но он никогда не ведет к их синтезу, слиянию и тем более не может привести к созданию глобальной культуры.

4. Можно было бы подумать, что глобальная культура в логике стремления к господству над миром возможна как более или менее принудительное навязывание всему человечеству одной системы культурных ценностей, например западных. Но это противоречило бы самой идее господства, легитимность которого предполагает, что те, кто господствуют, осознают свое человеческое превосходство над теми, над кем они господствуют, и поддерживают, культивируют свое отличие от них.

5. Словом, культура, как и народ, и государство, относится к такого рода явлениям, которые не могут существовать в единственном числе. Глобальная общность людей, если она возможна, возможна только как общность сверхкультурная, транскультурная. Она находится по ту сторону культур в их цивилизационной, религиозной, национальной выраженности. Рассуждая в терминах культурологии, можно сказать, что глобальная общность людей, или, говоря точнее, универсальная основа, сплачивающая человечество в единое целое, возможна как сверхкультура.

6. Почему глобальная сверхкультура, а не глобальная культура? Чтобы ответить на этот вопрос, надо ясно очертить предмет, о котором идет речь. Таким предметом является перспектива кросскультурных процессов. Более конкретно — вопрос о том, может ли эта перспектива завершиться таким единением людей и народов, когда они будут идентифицироваться в качестве представителей человечества в целом и строить

(гармонизировать) свои отношения исходя из осознания этого факта. Самое важное при этом состоит в том, чтобы ответить на вопрос, каким будет отношение такой гипотетической глобальной общности к ныне существующему многообразию культур — будет ли она качественно однотипной культуре как привычной основе единства людей в рамках локальных общностей (наций, конфессий и т. д.) и не растворит ли в себе их исторически сложившееся многообразие. Термин «глобальная культура» правильно фиксирует возможность возвышения человечества до практического осознания своей родовой сущности, но в то же время создает иллюзию, будто это может произойти в форме перехода от множества цивилизационно, религиозно и национально разделенных культур к единой культуре. Термин «глобальная сверхкультура» предпочтительнее, так как он, сохраняя идею глобальности, в то же время подчеркивает, что глобальное практически-духовное единство человечества возникает поверх существующих культур, не отменяет их, не стирает их различий.

Моделируя характер соотношения глобальной сверхкультуры с локальными культурами, можно обратиться к следующей аналогии. На заре истории люди группировались по кровнородственному принципу. Со временем человечество перешло на иной — государственно-территориальный — принцип организации совместной жизни, когда решающей основой соединения людей в коллективные организмы стали социальные связи вместо кровных уз, а базовой единицей общества стал народ вместо рода. Однако ни родственные узы как способ соединения индивидов в первичную ячейку, ни семья как такая ячейка не исчезли из-за того, что духовный кругозор и общественная практика вышли далеко за кровно-родственные рамки. Семейные ценности и на сегодняшний день остаются самыми важными в системе человеческих предпочтений. Люди научились сочетать, соединять многообразие семейных существований с единством народного существования. Более того, второе невозможно без первого. Рассуждая по аналогии, можно предположить, что глобальная сверхкультура будет не унификацией национальных

и иных локальных культур, а новой и качественно иной надстройкой над ними.

7. Я попытаюсь схематически представить, как глобальная сверхкультура может выглядеть применительно к поведению, общественным нравам, то есть в качестве глобального сверхэтнуса.

Глобальное общество — не только более или менее отдаленная перспектива: оно формируется сегодня и в зачаточном виде фактически уже существует. Оно существует в формах мощнейших транснациональных компаний, играющих решающую роль в финансово-экономической сфере, всеохватывающих информационных систем, огромного количества разнообразных международных гуманитарных организаций, политических объединений и т. д. То, что именуется процессом глобализации, — это реальное движение в направлении глобального общества: в него втянуты сотни миллионов людей. Процесс глобализации оказывает влияние на все стороны жизни. Он не ограничивается материальной (финансово-экономической, технологической и т. д.) сферой жизни, а затрагивает, и притом существенно, также ментальную сферу, область отношений между людьми. Речь идет не только об идеологии глобализма, например пропаганде концепции прав человека. Дело в том, что сами универсальные технологии заключают в себе определенную логику поведения индивидов и отношений между людьми, которые в них втянуты. Они объективно задают, формулируют универсальную (глобальную) схематику поведения, то, что можно было бы назвать этосом глобально организованного общества.

Те, кто делают и обслуживают современные самолеты, трубопроводы, работают в банковской системе, строят небоскребы и тому подобное, в пределах своего делового поведения ведут себя в общем и целом одинаково, независимо от своей национальности, профессиональной или иной культурной принадлежности. Здесь канон поведения задается самим делом, он объективен, не зависит от внутреннего мира индивидов, их душевных и иных человеческих качеств. Конечно, культурно обусловленные психологические и нравственные различия индивидов имеют значение с точки зрения того, насколько они готовы вклю-

читаться в современные высокотехнологичные производства и тонко организованные, требующие высокой исполнительской дисциплины формы деятельности. Но поскольку они включаются в них, их поведение оказывается однотипным. Оно определяется прежде всего способностью рационально контролировать свои действия и подчинять их внешним, объективированным схемам деятельности. Такая способность, надо думать, является одним из элементов глобального этоса, который складывается наряду (поверх и сквозь) с национальными, религиозными и иными человеческими этосами.

8. Выше говорилось о том, что диалог культур не выходит за рамки культур, не снимает различий между ними. В то же время сверхкультура как зародыш, прообраз глобальной общности людей формируется именно в процессе диалога культур. Диалог культур нельзя понимать как простое схождение, встречу, взаимодействие разных культур. Он прежде всего представляет собой сам процесс их взаимодействия, то, что делает такое взаимодействие возможным, — особое гуманитарное пространство, которое находится между культурами, является продолжением каждой из них и в то же время ни в одну из них не входит, в известном смысле является «нейтральной территорией» по отношению к каждой.

В широком плане таким пространством можно считать любое взаимодействие людей, принадлежащих к разным культурам. Таковы, например, межконфессиональные и межнациональные браки, особенно те из них, где супруги и дети сохраняют и культивируют конфессиональные и языковые различия, или пребывание в инокультурной среде (обучение в зарубежном университете, переезд в другую страну и т. д.). Однако с точки зрения межкультурного диалога такие случаи не являются специфичными — браки не обязательно должны быть межконфессиональными, университеты не предполагают обязательного наличия иностранных студентов, государства могут обходиться без иммигрантов. Говоря иначе, понятия брака, университета, государства не предполагают поликультурного происхождения тех, кто образует эти формы общности. Практическое взаимодействие

людей разных культур и в этих случаях может иметь, конечно, форму диалога, но не обязательно; оно может также приобретать конфликтный характер, а еще чаще развиваться в направлении ассимиляции, смены культурной идентичности.

Для понимания специфики диалога культур более показательными являются такие коммуникативные площадки, на которых сходятся люди разных культур, которые изначально предназначены для людей разных культур и могут существовать только в форме их упорядоченного взаимодействия. Таковы, например, международные аэропорты, супермаркеты, интернациональные коллективы различных международных проектов, международные туристические центры и т. п. Способ существования (поведения, общения) людей на этих площадках (в отличие от того, как они являют себя в монокультурной среде) заслуживает специального культурологического исследования. Но даже предварительный, основанный на простой наблюдательности взгляд позволяет увидеть ряд характерных особенностей.

Прежде всего бросается в глаза, что люди, независимо от того, какова их этническая, конфессиональная или иная культурная принадлежность, на этих площадках чувствуют себя уверенно, ведут себя с полным сознанием законности своего пребывания здесь. Скажем, мы можем удивиться, встретив на улице своего города экзотично одетых людей с другой части света, но в международном аэропорту они же будут восприниматься вполне нормально. Это происходит потому, что в международном аэропорту точкой обзора является не та или иная национальная культура, а некий более широкий взгляд, предполагающий именно культурное многообразие.

На таких изначально интернациональных площадках люди, как правило, не демонстрируют своего культурного своеобразия, не настаивают на нем, вообще на этот аспект личности не обращают внимания. Например, пассажиры международных аэропортов не чувствуют себя дискриминированными из-за того, что они не могут пользоваться родным языком и должны обращаться к служащим на английском языке. Соответствующая ситуации

рациональность поведения людей состоит в том, что они оставляют свое культурное своеобразие, своих богов и обычаи при себе и руководствуются в словах и действиях конкретной целью, ради которой они здесь оказались, выбирая для этого соответствующие специальные и продуманно подобранные средства.

Наконец, еще одна особенность общения людей на интернациональных площадках состоит в том, что это общение характеризуется высокой, можно даже сказать, акцентированной степенью вежливости и учтивости. Здесь люди ведут себя иначе, чем в собственной (родной) культурной среде, более настороженно, подтянуто, не без интереса друг к другу, но стараясь выдержать дистанцию, быть подчеркнуто уважительными.

Таким образом, поведение людей в тех проявлениях, в которых можно видеть зачаточные формы глобального этоса (или сверхэтоса), в отличие от того, как они ведут себя в пределах своих локальных (национальных, конфессиональных и др.) общностей, характеризуется тем, что оно максимально объективировано (в частности, вынесено во внешние, зримые, общезначимые, контролируемые схемы деятельности) и рационально упорядочено. В нем нивелируется индивидуальное, эмоциональное, культовое начало — все то, что идет от традиции, устоявшихся привычек. Здесь индивид обнаруживает себя прежде всего как субъект целерациональной деятельности, если воспользоваться терминологией М. Вебера. Если же воспользоваться категориальным строем М. М. Бахтина, то можно сказать, что индивид в своем поведении единичен (представляет собой лишь экземпляр универсального рода разумных существ), но не единствен, и в этом смысле речь действительно идет о стандартизации поведения. Это была бы пугающая перспектива, если бы глобальный сверхэтос отменял национальный, религиозный и иные этосы, делающие разнообразной картину общественных нравов и межчеловеческих отношений. Однако как надстройка над ними, как общая «крыша», предохраняющая от опасности столкновений на почве культурно обусловленных различий в поведении, такого рода стандартизация может рассматриваться в качестве блага.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ПРЕДЕЛЫ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА*

Два исторических события последнего времени заставляют вернуться к вопросу о диалоге культур, в частности по-новому взглянуть на вопрос о самой его возможности. Первое из них состоит в признании президентом Франции и канцлером Германии краха политики мультикультурализма. Второе — это восстание масс в ряде стран Северной Африки и Ближнего Востока, тех самых масс, представители которых, попав в страны Европы, оказались непроницаемы для политики мультикультурализма. Внешне эти события не связаны между собой, тем не менее внутренне такая связь существует.

Восстание мусульманских масс в своих странах позволяет предположить, что крах политики мультикультурализма на самом деле означает признание ограниченности культурологического подхода к проблемам межкультурного взаимодействия в развитых европейских странах. Для понимания и практического решения последних необходимо расширить исследовательские подходы к ним.

* Опубликовано: Диалог культур в условиях глобализации : XI Международные Лихачевские научные чтения, 12–13 мая 2011 г. / СПбГУП. СПб., 2011. Т. 1 : Доклады. С. 61–65.

Прежде всего надо учитывать, почему и как в культурно-гомогенных странах Европы возникают инокультурные анклавные выходцев из стран третьего мира. Совершенно очевидно: перебираясь правдами и неправдами (большей частью, конечно, правдами, по вполне легальным каналам) в развитые страны, люди из так называемого третьего мира убегают от нищеты, от бесправия, а чаще всего от того и другого. В конечном счете та же причина, которая порождает эмигрантские потоки из этих стран, вывела в них людей на улицы. Это недовольство социальными и политическими условиями жизни.

Далее надо понять, почему люди, став иммигрантами, не мирятся со своим второсортным материальным и социальным положением, хотя оно намного лучше, чем у их оставшихся на родине соотечественников и чем было там у них самих. Дело в том, что людей побуждают покинуть свои страны и выводят на улицы не только одни и те же причины, но и одни и те же идеальные устремления: ценности демократии, свободы, человеческого достоинства. Решаясь на эмиграцию в развитую Европу, люди рассчитывают не только на улучшение условий своей жизни по сравнению с тем, что они имели на родине, но и на достойное существование по европейским критериям. Но именно этого последнего они здесь не получают. Они с удивлением обнаруживают, что европейцы видят их культурные особенности, цвет кожи, платки и минареты, но не видят их человеческого родства с собой; ощущают, что именно из-за культурных различий их готовы скорее изолировать, изгнать, чем понять и сотрудничать. Отсюда склонность к иррациональным и разрушительным действиям, которые порождены скорее глубинной завистью и уязвленным самолюбием, чем стремлением защитить свои права. В связи со сказанным уместно процитировать неожиданное и довольно точное суждение Славоя Жижека: «Фундаменталистский исламский террор основывается не на вере террористов в свое превосходство и не на их желании оградить свою культурно-религиозную идентичность от наступления глобальной потребительской цивилизации: проблема фундаменталистов не в том, что мы считаем, что они хуже нас, а скорее в том, что они втайне

сами так считают (то же, по-видимому, ощущал и сам Гитлер по отношению к евреям). Именно поэтому наши снисходительные политкорректные заверения, что мы не считаем себя лучше их, только усиливают их бешенство и *ressentiment*. Проблема не в культурном различии (их попытке сохранить свою идентичность), а ровно в обратном: фундаменталисты уже похожи на нас, потому что они втайне применили наши стандарты и мерки к себе. (Это явно относится и к далай-ламе, который обосновывает тибетский буддизм в западных терминах стремления к счастью и избегания страданий.) Парадоксальным образом фундаменталистам действительно не хватает некоторой дозы “подлинно расистского” убеждения в собственном превосходстве»*.

Словом, восстание масс в арабо-мусульманских странах, проходящее под лозунгами социальной справедливости и демократии, и в той мере, в какой оно проходит под этими лозунгами, позволяет понять, что политика мультикультурализма потому и терпит крах, что она не доходит до социальных и нравственных глубин проблемы.

Судьба мультикультурализма в Западной Европе имеет для нас не только абстрактно-познавательное значение. Она важна также для понимания российской ситуации. Россия, конечно, счастливо отличается от Западной Европы тем, что она имеет многовековой опыт государственной жизни в условиях этнокультурного и конфессионального многообразия. Однако значение этого опыта нельзя преувеличивать: он ограничен историческими условиями, в которых складывался, и формами, в которых существовал. Культурное многообразие современной России качественно иное, по крайней мере в двух отношениях.

Во-первых, входившие в состав Российского государства народы и конфессии в целом жили на своих исторически существовавших территориях, сохраняя относительную обособленность и преемственность своего образа жизни. В этом отношении показательно, что для двух крупных пришлых народов — немцев и евреев — в годы советской власти были выде-

* *Жижек С.* Некоторые политически некорректные размышления о насилии // *Логос*. 2006. № 2. С. 9–10.

лены особые территории и созданы автономные государственно-административные структуры. Это было, видимо, сделано как раз для того, чтобы вписать их в традиционную российскую версию культурного многообразия. В настоящее время ситуация коренным образом изменилась: люди, принадлежащие к разным культурам и конфессиям, покидают свои экологические ниши, они пришли в непосредственное и систематическое общение, которое приобрело социологически значимые масштабы. Сегодня поликультурность — не только характеристика демографии государства, но и реальность повседневной жизни.

Во-вторых, раньше Российское государство (и в царский, и в советский периоды) было наднациональным (империей, союзом республик). Современное Российское государство, если иметь в виду его основной постсоветский исторический вектор, развивается в сторону национального государства, а именно русского национального государства. Тем самым проблема сочетания единой государственной идентичности с разнообразием культурных идентичностей приобретает новое измерение и чревата глубокими конфликтами. Это становится проблемой и для самого русско-православного населения не менее острой, чем для других этнокультурных и религиозных групп.

Поликультурность — новая реальность новой глобальной эпохи, новый исторический вызов, в том числе для России. Политике мультикультурализма в современном мире, поскольку он, современный мир, становится глобальным, нет альтернативы. Сегодня для всех очевидно, что нарастающее единство человечества в области технологий, экономики, финансовых коммуникаций, отчасти политики сопровождается усилением исторически сложившихся цивилизационных и культурных различий, всплеском многообразных этнических, конфессиональных, региональных и других идентичностей. Однако не все видят связь одного с другим — того, что диверсификация, если можно так выразиться, в области духовной жизни является продолжением и дополнением глобализации в материальной сфере. Дело не просто в том, что только в перспективе глобализма высвечивается само духовное и культурное многообразие мира,

актуализируется и обостряется чувство культурной самобытности. Еще важнее другое: в рамках процессов глобализации регионы оказываются связанными между собой по принципу сообщающихся сосудов, что неизбежно приводит к свободному передвижению людей и порождает ситуацию культурного многообразия в качестве нормы общественной жизни. Попытки поставить юридические и физические заслоны, препятствующие свободному перемещению людей, противоречат самой сущности глобализма, что, разумеется, не означает, будто надо настежь открыть двери для передвижения людей так же, как они открыты для товаров и информации. Это лишь означает, что культурный плюрализм в том виде, в каком он складывается в развитых странах Запада и региональных центрах, как Москва, является в очень большой степени следствием неравномерности и диспропорций в экономическом и социальном развитии стран и континентов. Его нельзя рассматривать только как культурологическую проблему. Соответственно и диалог культур как способ легитимации культурного многообразия необходимо интерпретировать с ясным осознанием его возможностей и пределов — с таким осознанием, которое, с одной стороны, видит в многообразии культур формы, ограничивающие общие всем людям интересы и стремления, а с другой стороны, оставляет открытой перспективу формирования глобальной общности людей.

Точное определение собственного содержания и возможностей диалога культур позволяет одновременно очертить его пределы и тем самым сочетать этико-культурологический анализ поликультурности с социальным и философско-историческим подходами к нему. Адекватное понимание диалога культур состоит в его интерпретации как открытого процесса — такой формы взаимоотношений людей, которая является лишь аспектом их многогранной и моментом исторически развивающейся совместной деятельности. С этой точки зрения ряд концептуальных положений являются особенно важными.

Одно из ключевых положений концепции диалога культур состоит в том, что культуры сами по себе не взаимодействуют, не вступают в диалог. Это могут делать только люди, принадле-

жащие к той или иной культуре. Культуры, особенно культуры в их этнонациональной, религиозной, цивилизационной выраженности, объединяют большие, социологически значимые группы людей. Принадлежность к культуре — генерализирующая, а не индивидуализирующая характеристика человека. Отсюда следуют как минимум два вывода.

Во-первых, так как принадлежность к культуре — общая характеристика большой группы людей, то никто из них в отдельности не имеет исключительного или преимущественного права выступать (свидетельствовать) от имени культуры, представлять ее. Это тем более верно, что люди, принадлежащие к одной культуре и несущие ее в себе, могут по-разному понимать и чаще всего действительно по-разному понимают ее сущность и нужды. Русский равен русскому. Христианин равен христианину. Европейец равен европейцу. Нет такого русского, который был бы более русским, чем другой. Русский остается русским, даже если он принимает другую веру и другое имя. Нет такого христианина, который был бы более христианином, чем другой. Л. Н. Толстой был глубоко верующим христианином, а Синод русской православной церкви признал его позицию нехристианской. Но право одного считать себя христианином было столь же законным, как и право других отказывать ему в этом. Нет такого европейца, который был бы более европейцем, чем другой. Даже если он уезжает на Гаити и живет там по местным обычаям, он все равно остается европейцем, и, быть может, в самом факте такой перемены места и образа жизни он является им более, чем в чем-либо другом.

Во-вторых, поведение отдельных индивидов, их поступки нельзя выводить из их принадлежности к культуре. Принадлежность к культуре, как, например, и принадлежность к человеческому роду, является только условием поведения индивидов, задает некие рамки, пространство, в котором совершаются их поступки, но не объясняет их. Конечно, культурная идентичность — более конкретная характеристика, чем биологическая идентичность, но тем не менее все равно и она остается слишком общей для понимания поведения отдельных индивидов.

Можно предположить, что мотивирующая роль культурной идентичности индивидов оказывается иной, в частности становится более осознанной и действенной в процессе взаимодействия с индивидами, принадлежащими к другой культуре, в ситуации поликультурного существования. Однако следует иметь в виду, что люди, принадлежащие к разным культурам, встречаются, взаимодействуют между собой, как правило, не в связи с их культурными различиями, а по совершенно конкретным поводам и интересующим их проблемам, которые находятся вне этих различий. К примеру, мы в Москве в последние годы по месту жительства часто контактируем с иммигрантами из Таджикистана, которые работают дворниками. Работают они в этом качестве не потому, что они таджики, а потому, что их заставляет нужда. И берут их на эту работу не потому, что они — таджики, а потому что они готовы выполнять ее. Этот маленький случай поликультурности обусловлен совершенно конкретным делом и совпадением интересов — нашего интереса иметь чистые дворы, их интереса заработать деньги. И существующие между нами культурные различия в данном случае прямого отношения к делу не имеют. Так происходит в подавляющем большинстве случаев.

Ситуация поликультурности чревата опасностью абстрактного мышления, состоящего в том, что конкретные факты и индивидуальные действия человека рассматриваются исключительно сквозь призму его принадлежности к другой культуре. Она требует более высокого, чем монокультурная среда, интеллектуального уровня и нравственной дисциплины: первый состоит в конкретности мышления, умении судить о каждом деле по его собственным критериям, вторая требует рационально обусловленной сдержанности оценок, выстраивания отношений в логике индивидуально-ответственного поведения. Например, если, возвращаясь к нашему примеру, дворник хорошо убирает и ведет себя уважительно и, в особенности, если он делает свое дело плохо и доставляет неудобства жильцам, то надо понимать, что так действует и ведет себя не «таджик» и тем более «не таджики», а наш дворник, вот это конкретное лицо. Дефор-

мация в рассуждении, когда содержательный и конкретный анализ конкретных действий привязывается к одной абстрактной, а именно этнонациональной, характеристике человека, как если бы последняя была основным или единственным детерминирующим фактором его поведения — такой сбой в мышлении, в логике приводит к этической деструкции и оборачивается одной из самых опасных форм моральной демагогии и фальши.

Поликультурность становится драматически напряженной и выступает в своем специфическом содержании тогда, когда предметом отношений между людьми, принадлежащими к разным культурам, становится сам факт их принадлежности к ним — то, что отличает их друг от друга именно как представителей разных культур. Это могут быть языковые проблемы, религиозные и национальные святыни, поведенческие и обрядовые культурные символы, то или иное понимание исторически отягощенных и идеологически нагруженных проблем и др. При всех различиях этих предметностей самих по себе, а также степени их остроты в различных контекстах следует заметить, что всем им свойственно нечто общее: они входят в ментальное ядро человека, фиксирующее его личностную идентичность и чувство достоинства. Связь человека с этнонациональной культурой, религией, а через них — с собственной цивилизацией является более глубокой, чем, например, связь с профессией, социальной группой, культурно-эстетическим течением, регионом, учреждением и т. д. Она имеет интимную, личностную и потому неотчуждаемую природу. Общее правило, на мой взгляд, должно состоять в том, чтобы предельно уважительно и корректно относиться к культурной идентичности человека, с пониманием того, что речь идет о его личностном достоинстве.

Символы культурной идентичности, все то, что человек воспринимает как священное для себя, не могут быть предметом диалога, а может быть, и вообще публичного дискурса. В процессе диалога культур и для того чтобы этот диалог был продуктивным, можно обсуждать все, кроме вопроса об их сравнительной ценности. Для каждого человека лучшей культурой в мире является собственная культура, точно так же, как лучшей женщиной

в мире — собственная мать. Культурная идентичность находится за пределами того, что подлежит свободному выбору, если понимать под последним рационально взвешенную процедуру. Она относится к тому же ряду, в котором располагаются убеждения и верования личности.

Диалог культур, на мой взгляд, должен строиться по той же схеме, с теми же ограничениями и бережностью, что и межличностный диалог.

Нравственно цементирующей основой диалога культур, гарантией того, чтобы факт принадлежности людей к разным культурам не оказал на них деструктивного, разрушительного воздействия, является толерантность, включая такой ее элемент, как политкорректность.

Толерантность — терпимое отношение не просто к непривычным, раздражающим особенностям окружающих, а к таким их особенностям, в силу которых они являются и остаются другими, не могут не быть другими — другими и в силу своего расового, этнического, социального происхождения, и в силу своих верований и культурной принадлежности. И это — терпимое отношение не в смысле душевной щедрости (мягкости, снисходительности и т. д.), а скорее наподобие сознательно культивируемой, даже стоически окрашенной позиции по отношению к необходимости. Первоначально возникшая как веротерпимость в условиях религиозного раскола и как способ его нравственно-правовой легитимации, толерантность распространилась со временем на партийно-политические убеждения, а в современную эпоху и на различия, коренящиеся в принадлежности к различным культурным мирам. Она представляет собой духовно-нравственный и этико-правовой базис единства гражданского общества, социального и публичного пространства, складывающегося, несмотря на изначальные различия индивидов, поверх их мировоззрений, верований, политических убеждений, культурных различий.

Толерантность как определенный тип отношений между людьми, позволяющий им сотрудничать и быть взаимно уважаемыми, несмотря на их мировоззренческие, политические,

культурные различия, не означает релятивирования, девальвации последних. Ее скорее следует понимать как требование более серьезного, ответственного, рефлексивно-обогащенного отношения к мировоззренческим, духовно-нравственным основам человеческого существования. Более того, толерантность означает не отказ человека от абсолютных ценностей, составляющих внутреннее духовное ядро личности, а только лишь отказ от того, чтобы придавать абсолютный смысл собственным представлениям о них.

В качестве добродетели и общей нормы поведения человека в современном плюралистическом, поликультурном обществе толерантность имеет много проявлений, среди которых особую остроту и актуальность в последнее время приобрела политкорректность. Политкорректность подвергается разнообразной, часто заслуженной критике и даже осмеянию. Она и в самом деле в каких-то случаях приобретает комические формы, становится предметом идеологических злоупотреблений. Тем не менее правильно понятая политкорректность является огромным гуманистическим завоеванием именно в связи и в контексте диалога культур. Насколько я понимаю, политкорректность состоит в целенаправленной политике, направленной на то, чтобы очистить публичное пространство от слов, фигур речи, жестов, действий, которые несут на себе явную или скрытую негативную нагрузку, воспринимаются как оскорбления теми, на кого они направлены (особо следует подчеркнуть: сам факт, что они воспринимаются какой-либо группой как оскорбления, является достаточным, чтобы считать их таковыми).

Диалог культур не снимает различий между ними, в каком-то смысле даже обостряет их, помогает яснее осознать и почувствовать. Он является как выражением многообразия культуры, так и способом его сохранения. Конечно, диалог между культурами возможен постольку, поскольку они имеют нечто общее, прежде всего идентичность основополагающих принципов. В то же время он предполагает различия, воспроизводит и закрепляет их, показывает неповторимость и самоценность каждой культуры. Диалог культур — свидетельство того, что культура существует

и должна существовать в многообразии форм, притом в умножающемся многообразии. В связи с этим встает вопрос о перспективах исторической эволюции форм человеческой жизни, о возможности глобальной общности людей. Не закрывает ли диалог культур саму возможность такой общности?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учитывать, что в диалоге культур всегда есть дополнительная составляющая, как бы дополнительный «субъект» — помимо культур, которые участвуют в диалоге, еще и сам процесс диалога. Чтобы выделить процесс диалога как место встречи, пространство взаимности людей, принадлежащих к разным культурам, надо провести одно различие.

Люди разных культур могут встречаться на почве и в пространстве какой-то одной культуры (типичный случай: иммигранты из Азии и Африки в странах Европы). Они также могут встречаться на пересечении различных культурных потоков, на территории, которую в этом отношении можно считать нейтральной (типичные случаи: международные аэропорты, международные организации и т. д.). Различие между этими двумя случаями является принципиальным. В первом — культурные различия являются привходящим, вторичным и в этом смысле случайным фактором (московские дворы могли бы убирать и сами москвичи, и было бы лучше, чтобы убирали они). Во втором случае культурные различия являются существенным фактором, так как сами эти коммуникативные площадки задуманы, предназначены для людей разных культур, которые появляются там в качестве законных и желанных участников какого-то общего дела. Данное различие можно обозначить еще таким образом: люди, принадлежащие к разным культурам, встречаются между собой в первом случае, несмотря на то что они принадлежат к разным культурам, во втором случае — благодаря этому. Самое важное, принципиальное отличие состоит в том, что конфликтный потенциал культурных различий во втором случае намного (качественно!) меньше, чем в первом, можно даже сказать, практически отсутствует.

Диалог культур в собственном и строгом смысле слова как сотрудничество, соединенность людей, принадлежащих к разным культурам, имеет место именно во втором случае, когда площадка диалога, соединяющее их дело, находится в пространстве между культурами. Особенности поведения людей, их взаимоотношения в точках пересечения культур, способность быть вместе, оставаясь в рамках своей культурной идентичности, позволяют предположить, что в процессе диалога культур (по крайней мере в той мере, в какой он разворачивается на нейтральных площадках) складываются некие универсальные, сверхкультурные формы общения, которые способны стать зародышем... глобальной общности людей. Но глобальная общность людей — это уже другой предмет (нечто качественно иное, чем культура, своего рода сверхкультура), который выходит за рамки этико-культурологического анализа и находится в ведении иных научных методов (аксиологического, философско-исторического и др.).

ЭТИКА КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Под философской этикой обычно понимается этика как часть (аспект) философии в рамках традиционного деления последней на физику, логику и этику. Она имеет своим предметом поведение человека в той мере, в какой оно зависит от него самого и поддается интеллектуально ответственному контролю, исследует и конструирует его совершенные формы. Если в своей гносеологической части философия имеет дело со сферой необходимости и отвечает на вопрос о том, что представляет собой мир сам по себе в его собственных основах, то в этической части она имеет дело с областью свободы и говорит о том, что должен делать человек, чтобы его жизнь сложилась наилучшим образом.

Однако место и роль этики в философии не исчерпывается тем, что она является частью (аспектом) философии. Наряду с этим она составляет внутренний пафос и движущую силу философии в целом. Речь идет о том, что философия — не только род познания, но и образ жизни. Более того, она является родом познания именно в качестве образа жизни. Она сама есть моральная практика. Философия возникает в рам-

ках человеческих поисков совершенных форм жизни. Именно в качестве совершенного образа жизни она практикуется самим философом, и именно в таком качестве она заявляет о себе в культуре в момент своего появления. Традиция связывает слово «философия» с именем Пифагора. Ему же, как принято считать, принадлежит разграничение трех образов жизни: чувственного, деятельного и созерцательного. Последний из них, созерцательный, культивируют философы, и он по критерию человеческого счастья считается наивысшим.

До того как философия внутри себя выделяет мораль как особый предмет исследования, она сама выступает как моральное дело философа. Гераклит создает учение о логосе, который, будучи принципом бытия и познания, является также и принципом долженствования. Создавая учение о логосе, Гераклит, по его признанию, решал моральную задачу. «Я искал самого себя», — гласит одно из его высказываний (фр. 15 по Марковичу)*. Декарт в знаменитом «Рассуждении о методе», ставшем программой философско-научного рационализма Нового времени, стремился, как он признается, «изучить самого себя»**. Философское познание встроено в индивидуальный план личностного развития самого философа. То, что Пьер Адо говорил об античной философии в своей книге «Что такое античная философия», характеризуя ее как особый образ жизни, отражает, по всей видимости, существенную особенность философии в целом.

Словом, есть философская этика и есть этика философии. Первая объективирована, существует как рационально аргументированная программа, вторая совпадает с философствующим субъектом, с его этосом. Это различие можно хорошо проследить на примере двух этик Платона: индивидуальной этики любви и социальной этики справедливости. Индивидуальная этика любви есть любовь к прекрасному, которая на своей высшей стадии предстает как созерцательное блаженство. Ее обобщающее изложение дано в диалоге «Пир» в речи Сократа, который передает похвальное слово пророчицы Диотимы в честь

* Фрагменты ранних греческих философов / подгот. А. В. Лебедев. М. : Наука, 1989. Ч. 1. С. 194.

** Декарт. Сочинения : в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 256.

Эрота. Эрот — бог любви, любящее начало. И он же является философом, так как философия есть любовь к мудрости. Любовь выступает родовым определением философии и отличительным признаком философа. Любовь — не просто стремление к прекрасному, а страсть, активное, деятельное стремление — как говорится у Платона, стремление родить в прекрасном. Соответственно и философия как любовь к мудрости представляет собой не одно желание узнать, что такое мудрость, а одновременно и тягу, страсть к ней, стремление приобщиться к мудрости, стать мудрым. Стать мудрым через знание мудрости — вот счастье и судьба философа. Познавательное возвышение по ступеням прекрасного есть в то же время нравственное очищение, движение к вечному обладанию Благом — к бессмертию. Философ нацелен на самое-самое, на созерцание прекрасного в его чистоте, не в урезанных и особенных формах (не только в телах, не только в нравах, не только в науках), а как такового, самого по себе. «Неужели ты думаешь, — сказала она, — что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную?.. А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, а если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» (212a)*. В этой замечательной речи Диотимы следует особо подчеркнуть связь между созерцанием, осуществляемым «подобающим образом», и истинной добродетелью. Философ через правильное мышление и в правильном мышлении достигает добросовестного состояния, продвигается по пути бессмертия настолько далеко, насколько это доступно человеку. Он является синонимом человеческого совершенства. Именно это имеет в виду Платон, когда говорит, что философия учит умирать: отделять бессмертную душу от бренного тела, благодаря чему философ становится «упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах» (Государство, 500d).

* Платон. Сочинения : в 3 т. М. : Мысль, 1970. Т. 2. С. 143.

Индивидуальная этика Платона — это этика философа. Философ в своем отношении к философии выступает в качестве морального субъекта: философия для него есть тот высший совершенный смысл, который он стремится придать своей жизни. Мы знаем, что Платон создал проект идеального государства. Однако часто забываем другое: он до этого создал образ идеального человека, философа. Более того, идеальное государство в определенном плане вторично по отношению к идеальному человеку, оно призвано так упорядочить отношения между людьми, чтобы они, являясь наиболее подходящей средой для духовного роста человека, максимально способствовали его возвышению до прекрасного, до Блага. Социальная этика Платона как раз направлена на такое сочетание разных родов деятельности и многих людей в рамках общественного целого, государства, чтобы это стало земной копией небесного оригинала.

Социальная этика принципиально отличается от индивидуальной. Основное различие состоит в том, что первая базируется на безличных нормах, задающих определенные схемы и каноны поведения, нацелена на общее благо государства в целом, чаще всего не совпадающее с частным благом отдельных лиц и сословий в нем; вторая же реализует личностный замысел и нацелена на индивидуальное благо, как оно понимается самим действующим индивидом. Это различие хорошо обнаруживается на примере судьбы философов. Философы устремлены к прекрасному в его чистом занебесном виде, и устройство государства, его социальная структура и система воспитания способствуют тому, чтобы наиболее достойные становились философами и достигали высшего для человека блаженства, когда он замирает в созерцании Блага. И будь собственная воля, следуй они своему счастью — философам ничего другого не надо. Однако социальная этика обязывает их оставаться в рамках государства, чтобы править в нем и своей мудростью гарантировать его справедливый порядок. Поэтому философы возвращаются из бессмертного состояния мудрецов в бренное состояние правителей, что для них лично является не благом, а жертвой. Правителями они становятся ради блага целого, в силу долга,

нехотя, и это, как замечает мудрый Платон, является дополнительным аргументом в пользу того, что они будут править хорошо. Их основная функция как правителей состоит в том, чтобы стоять на страже блага целого, в том числе и прежде всего задавать нормы и каноны добродетельного и справедливого поведения в государстве.

Итак, две этики: социальная и индивидуальная. Если теоретически обобщить, то основное различие между ними состоит в следующем. Социальная этика имеет своим предметом поведение индивидов в рамках человеческого общежития (общины, государства, общества, человечества), она является этикой норм, которым придается общезначимый для данного общежития смысл; ее можно также назвать общественной моралью. Она находится в ряду других институтов общественного поведения (право, обычай, административное регулирование). Хотя исторически социальная этика (общественная мораль) была предметной областью философии и, как правило, санкционировалась философией, тем не менее, на мой взгляд, остается открытым вопрос о том, является ли она таковой и по существу. Индивидуальная этика есть этика личностного совершенствования. Здесь именно индивид становится моральным субъектом, а одновременно с этим личностью, раскрывающей себя в индивидуально-ответственном отношении к миру, воплощенном в поступках и образе жизни. Здесь личность свободно и деятельно созидает себя так, как если бы она своей активностью, своими поступками созидала весь мир. Если в случае социальной этики мир (общество) задает нормы индивидам, то здесь сам моральный субъект задает образцы миру. Индивидуальная этика исторически была органично связана с философией, поскольку сам философ являет собой ярчайший, почти лабораторно чистый пример морально совершенствующейся личности. И философские опыты этики, особенно античные как первые из них, были рефлексией философов над собственным жизненным опытом: отсюда их сосредоточенность на вопросе о соотношении разума (знания) и добродетели, а также их стремление на себе испытать очищающую силу своих учений. Общее правило, действующее не

только применительно к древним философам, но также, хотя и в ослабленной степени, к философам последующих эпох, состоит в том, что они воспринимают собственные этические учения и даже более широко — собственную философию — в их нравственно обязывающем значении, как программу собственного личностного развития. Уместно вспомнить слова одного из последних великих философов — Хайдеггера, который к концу жизни на вопрос о том, что такое философия и для чего она, ответил: «Это одна из редких возможностей автономного и творческого существования»^{*}.

Мы уже отмечали, что этика является практической философией, так как она представляет собой важнейший канал выхода философии в практику. Следует добавить: она является практической философией еще по одному основанию — в качестве моральной практики самого философа. И в этом смысле этика как особая часть философии является продолжением, теоретическим осмыслением морального пафоса философии, воплощенного в жизненном проекте самого философа.

Индивидуальная этика и социальная этика, будучи различными, даже существенно различными, связаны между собой; один из типов их связи состоит в том, что они ссылаются друг на друга. Социальная этика имеет дело с такими общезначимыми канонами поведения (нормами, оценками и т. д.), которые апеллируют к доброй воле индивидов и обретают действенность только в той мере, в какой укореняются в личности, получают ее одобрение. Они предполагают наличие субъекта, который в своих сознательных усилиях готов следовать их шаблонам, и сами, в свою очередь, шаблонизируют индивидов в их общественном поведении. Когда, например, патриотическая этика превыше всего ставит защиту Отечества, то она рассчитывает на сознательность граждан, призывает и готовит их к тому, чтобы они были готовы добровольно жертвовать собой во имя отчизны. Индивидуальная этика ориентирована каждый раз на такой личностный проект, который считается наилучшим, причем не для данной только личности, а в идеально-человеческом смысле.

^{*} Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 146.

Она задает свой образ общественной морали. Когда Аристипп развивал гедонистический проект этики и сам последовательно демонстрировал культуру удовольствий, то он полагал, что не только в его индивидуальном случае, но и вообще жизнь людей разумно и правильно устроена тогда, когда она базируется на гедонистических ценностях.

Мало сказать, что индивидуальная этика и социальная этика соотносены и ссылаются друг на друга. Следует добавить: в этой взаимной соотношенности они не равнозначны. Социальная этика рассчитывает на внутреннее одобрение индивидов, и без этого одобрения, без того, чтобы отдельные индивиды приняли ее нормы в качестве лично значимых, она бессильна, мертва. Она не имеет своей субъектности: не существует таких лиц и групп людей, которые имели бы обоснованное право выступать от имени морали, в качестве ее общественных уполномоченных. Например, коммунистическая мораль с ее основополагающим принципом преданности делу коммунизма предполагала и сама активно формировала людей, которые сознательно принимали эту установку в качестве значимого для них ориентира и критерия общественного поведения; она оставалась работающей социально-нормативной системой до тех пор, пока существовали такие люди в достаточно большом количестве, и превратилась в нечто безжизненное, когда они отказали ей в одобрении. Индивидуальная этика, поскольку она ориентирована на идеал совершенной личности, создает свой общественный образ морали, который не зависит от господствующих в обществе норм, даже может находиться и чаще всего находится в глубоком конфликте с ними. Но для того чтобы утвердиться в качестве этики, ей совсем не обязательно получать согласие окружающих и быть трансформированной в общепризнанные моральные нормы; она обретает действенность в поступках самой личности, которая собственно и оказывается личностью в той мере, в какой она поднимает себя до уровня морального субъекта. Например, Л. Н. Толстой и А. Швейцер разработали индивидуальные этические проекты, которые не нашли резонанса в общественной морали их времени, были восприняты окружающей социаль-

ной средой враждебно; но это не помешало ни тому, ни другому выстроить свои жизни в соответствии с ними, первому — с этикой непротивления злу, второму — с этикой благоговения перед жизнью. С известным огрублением можно сказать, что социальная этика бессильна без опоры на индивидуальную, в то время как индивидуальная этика может утверждать себя в противостоянии социальной. И то и другое есть этика: этикой их делает то, что они предлагают действенные стратегии совершенной жизни. Но именно в рамках такого понимания индивидуальная этика поступка — в большей мере этика, чем социальная этика норм.

Предложенное Платоном расчленение этики на индивидуальную и социальную, как и его идея о приоритете индивидуально-личностной этики, стали устойчивыми основоположениями философской этики в том виде, в каком мы знаем ее по основным системам европейской философии.

С двумя этиками мы встречаемся у Аристотеля: с этикой этических (относящихся к нраву, нравственных) добродетелей, которые замкнуты на вторую эвдемонию (деятельно-государственный образ жизни), и этикой дианоэтических (относящихся к разуму, разумных) добродетелей, которые ведут к первой эвдемонии (созерцательному блаженству). Нравственные добродетели соотнесены с привычными формами поведения в полисе, составляющими полисную этику и поддерживаемыми законами. Они ведут ко второй эвдемонии — предпоследней по значимости и сугубо человеческой по природе, поскольку человек есть существо разумное и полисное одновременно, то есть живое существо, обладающее разумом и имеющее общественную природу. Дианоэтические добродетели соотнесены с особым рода индивидуальной деятельностью, которая довлеет себе, это — теория, деятельность философов. Они ведут к первой эвдемонии, ибо созерцательная деятельность в большей мере соответствует представлениям об эвдемонии; ибо она, в отличие от второй эвдемонии, которая предполагает участие и содействие других людей, зависит только от самого человека, который предается созерцанию, а удовольствия, сопряженные с философским созерцанием,

имеют ту замечательную особенность, что их никогда не может быть слишком много. И человек, как говорит Аристотель, достигает этой высшей ступени не потому, что он человек, а потому, что в нем есть нечто божественное (таковым он, насколько можно судить, считал разум). Так как этика имеет своим предметом высшее благо и говорит о том, как достигать его, то именно философ оказывается моральным субъектом не просто в большей мере, чем деятельный гражданин или вообще кто-либо другой, а моральным субъектом как таковым.

Идея двух этик составляет стержень стоического нравственного учения. Я имею в виду выделение в структуре человеческого поведения двух уровней: уровня надлежащих действий, которые определяются природой человека и обстоятельствами его жизни (они образуют область необходимости, судьбы, в которой сам человек ничего изменить не может); и уровня человеческой добродетели, которая характеризует внутреннее отношение человека к перипетиям судьбы, является автономной, не знает никаких иных критериев, кроме самой добродетели, и свидетельствует об абсолютности морального субъекта. Уровень предпочтительных, надлежащих действий можно считать стоическим аналогом социально-нормативной этики, ее практикуют все люди, а добродетельность поведения, которая тождественна позиции стоического мудреца, является стоическим вариантом индивидуально-личностной этики философа.

Две эвдемонии Аристотеля — не то же самое, что две этики Платона. Два уровня ценностей стоиков, в свою очередь, отличаются и от того, и от другого. 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 собственных границах и содержит 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 противопоставленности злу, а в чистом виде.

Идея двух этик как раз означает, что этика, понимаемая как противостояние добра злу, имеет адекватный вид только в идеальной перспективе выхода за свои границы и окончательного торжества добра над злом. Имея в виду эту предельность, можно сказать, что этика является адекватной только в качестве философской и остается непонятной, урезанной, необъяснимой в качестве науки опытной, эмпирической.

Ценности нельзя вывести из фактов — таково великое открытие англичан в философии. Это значит, что в мире фактов нет ценностей и то, что именуется злом, имеет свои достаточные основания и с эпистемологической точки зрения не менее законно, чем добро. Ценности не уместаются в слова и понятия; Сократ не смог найти их, чтобы сказать, что такое добродетель, их не смог найти никто и после него, и такой же достойный, как Сократ, исследователь морали в XX веке вынужден был признать, что ее вообще невозможно выразить в языке, что о морали можно только молчать. Поэтому, чтобы мораль с ее противостоянием добра злу возвысить до предмета познания и рационально осмысленного действия, необходимо постулировать другой мир, где будет бытием то, что является долженствованием здесь. А это уже философское дело. Вполне естественно, что именно у Платона родилась идея двух этик, которая связана с его идеей двух миров. Также понятно, почему идея двух этик, видоизменяясь в рамках различных философско-этических систем, тем не менее сохраняется в них (по крайней мере, во многих из них) в качестве необходимого для их завершенности элемента. Ее, в частности, мы находим и в такой строгой, максимально приближенной к строгим научным канонам системе этики, каковой является этика Канта.

Кант, как мы знаем, создает этику категорического императива. Однако категорический императив не тождествен нравственному закону. Это — нравственный закон, приноровленный к человеку как несовершенному разумному существу; его несовершенство состоит в том, что он в своей деятельности руководствуется не одним разумом, а еще и склонностями. Он является законом жизни несовершенного разумного существа, которое

стремится стать совершенным. Мораль обнаруживает себя как добрая воля человека, его долг, и именно в качестве доброй воли и безусловного долга она является автономной. Внешним продолжением и дополнением морали является правовое устройство совместной жизни людей. Этика категорического императива является аналитикой понятия морали, требования которой обладают абсолютной необходимостью. Кант не останавливается на этом. Желая рационально объяснить мораль, он рассматривает ее как причинность из свободы, включает в теоретическое рассуждение понятие ноуменального мира свободы. Желая помыслить мораль осуществленной в опыте, он вводит постулаты бессмертия души и бога и намечает перспективу ее соединения со счастьем. В ноуменальном мире нравственный закон был бы органичен совершенным разумным существам, обладающим святой волей, и не имел бы формы долженствования. Эти разумно-нравственные по своей природе существа вместе составили бы не правовое государство, а царство целей. Здесь мы видим уже сверхэтическое состояние, где моральный субъект, который в качестве несовершенного разумного существа героически противостоял ограниченности обстоятельств и своей природы, обретает адекватный самому себе бытийный статус. Без этой ноуменальной идеально-этической перспективы этика категорического императива была бы лишена своей философско-онтологической основательности.

Философское познание морали является продолжением, теоретической рефлексией и завершением морального смысла философии. В той части, в какой оно реализуется в лично выраженной этике индивидуальной ответственности, оно обобщает опыт самого философа, взявшегося проложить свой путь к совершенному существованию, которое, по крайней мере во многих случаях понималось как путь бессмертия. В той части, в какой оно предполагает выход в идеальную сверхэтическую сферу, философское познание лишь подтверждает свой статус этического проекта, доводит этот проект до конца. Ведь моральный пафос философии состоит не просто в познании, а в том, чтобы дойти в познании до такой истины, которая может и достойна

стать высшей целью человека, стремящегося к совершенству, чтобы найти такое понимание мира и такое место в нем, где бы он мог обрести бессмертие. Не об этом ли говорит, например, Гегель, когда утверждает, что философия вырастает из разрыва «между внутренним стремлением и внешней действительностью» и «дух ищет прибежище в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли»^{*}.

Философия формулирует каноны правильного мышления. Она же предлагает программы нравственно достойного поведения. Но ни те, ни другие, рассмотренные сами по себе, не выражают специфику философии. Специфика, своеобразие, особое и неповторимое место философии в человеческой жизнедеятельности связано с тем, что она соединяет одно с другим — знания о мире и ценностное отношение к нему. Это — не просто система знаний, а ценностно ориентированная система знаний. И не просто система ценностей, но система ценностей, рационально аргументированная и опосредованная познанием. Говоря о ценностном аспекте философии, я имею в виду не только этику как ее фокус и итог, но философию в целом, включая также (и даже прежде всего) ее метафизические основы. Если взять, к примеру, не только уже упоминавшиеся и очевидные в своей аксиологической заостренности понятия, такие как Благо Платона или ноуменальный мир Канта, но и такие сурово-бесстрастные, как Бытие Парменида, или Субстанция Спинозы, или Абсолютная идея Гегеля, то и их нельзя отнести целиком к области знаний или к области ценностей. Они принадлежат обеим этим областям, образуя их единственный в своем роде синтез. Философия прямо связана со стремлением человека к совершенному состоянию. Все разнообразие сознательно ориентированной человеческой активности она рассматривает под этим углом зрения. В известном смысле ее в целом можно считать большим этическим проектом. От конкретных характеристик этого проекта, от того, как в целом решается вопрос о соотношении познания мира и его ценностного освоения, зависит роль философии и философской этики в культуре.

^{*} Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 109–110.

НАЦИЯ И ЛИЧНОСТЬ

Данные тезисы представляют собой предварительные, лишенные строгости размышления, цель которых — рассмотреть вопрос о возможности интерпретации национальной проблематики и ее теоретических обобщений в этико-нормативном аспекте.

1. В литературе среди множества взглядов на нацию выделяются два подхода к ее пониманию, которые условно можно назвать реалистским и номиналистским, имея в виду употребление этих понятий в рамках старого философского спора о природе общих понятий. Согласно первому из них (реалистскому) нация представляет собой историческую общность людей, которой предшествует род, племя, народ и которая характеризуется совокупностью признаков: единством территории, языка, экономики, культуры, психологического склада, самосознания. Эти признаки находят обобщенное выражение в стремлении нации к государственно-политической самостоятельности. Самоопределение, суверенность — своего рода телос нации. Современные государства суть национальные государства: их основой, общественным базисом являются не словесные различия, а исторически сложившееся

национальное единство. Постсословные государства являются демократическими, но они демократические именно в качестве национальных, они обретают свою легитимность не в божественной санкции, а в общей воле. Второй подход — номиналистский — сводит нацию к союзу граждан, рассматривает государство не как выражение и кульминацию национально-культурного развития, а как определяющую и даже учреждающую основу нации. Понятие нации отождествляется с политическим сообществом и отрывается от этно-культурной основы, которая при первом подходе имеет решающее значение. Оно оказывается номинальным обозначением одной из многих групп, куда входят люди, в частности той из них, куда они входят в качестве граждан.

Эти подходы и заключенные в них понятия нации чаще всего фигурируют под названиями культурной нации и гражданской нации. Они акцентируют внимание на разных сторонах и стадиях жизни нации и в принципе могли бы дополнять друг друга. Но в качестве законченных концепций они альтернативны. Концепции культурной нации и гражданской нации различаются между собой по целому ряду критериев: первая рассматривает нацию как категорию философии истории, вторая — как категорию политической социологии; первая считает, что нации создают государства и допускают возможность многонациональных государств, вторая считает, что государства создают нации и потому само понятие многонационального государства является противоречием определения; первая нацеливает на культурную гомогенность государства, вторая признает и санкционирует культурное многообразие. Есть еще один признак, которому, на мой взгляд, в научной литературе уделяется недостаточное внимание, но который очень важен для понимания сути национальной проблематики и мог бы стать важным аргументом в спорах вокруг нее, но в особенности важен для осмысления ее необычайной злободневности в наши дни. Он касается того, какую роль играет национальная принадлежность в нравственном самосознании личности или, говоря по-другому, как национальная идентичность человека соотносится с другими формами его идентичности.

2. Разные концепции наций предполагают и формируют разный характер отношения личности к ней, они заключают в себе, если можно так выразиться, разные антропологии.

Теория культурной нации исходит из того, что национальная принадлежность является бытийной характеристикой человека. Подобно тому как индивид не может выпрыгнуть из физических параметров, указывающих на время и место его существования в мире, так он в своем общественном бытии не может не входить в состав какой-то нации. Индивида вне нации не существует. В этом смысле нация не является предметом выбора. Конечно, национальная принадлежность — не природная, а общественная характеристика человека, она опосредуется опытом сознательной жизнедеятельности индивидов. Более того, она включает в себя необходимость принятия индивидами своей национальной идентичности и выработки отношения к ней, которое, разумеется, может протекать и протекает у разных индивидов с разной степенью осознанности и акцентированности. Однако каким бы внутренне свободным, критическим и даже отстраненным ни было отношение индивидов к факту своей национальной принадлежности, оно всегда является вторичным и никак не может изменить самого этого факта. Даже тогда, например, когда кто-то находит национальную форму бытия ограниченной, хочет преодолеть ее и стать космополитом, он не может сделать этого, начиная с того, что он должен мыслить и говорить об этом на определенном национальном языке. И, услышав о ком-то, что он космополит, логично и естественно поинтересоваться, космополитом какого национального разлива он является. Надо думать, русский космополит будет отличаться от космополита китайского или арабского. Космополитизм вполне может быть выражением национального начала; во всеединстве Владимира Соловьева больше русскости, чем в претендующей на то же самое этнической ограниченности какого-нибудь квасного русского неоязычника наших дней. Если дать волю воображению и предположить, что все объявившие, считающие себя космополитами индивиды из разных уголков мира собрались вместе на каком-нибудь острове для того, чтобы культивировать новую

вненациональную форму общежития, то и в этом случае они не смогли бы осуществить свой замысел и сами со временем стали бы особой нацией космополитов. Словом, следуя логике концепции культурной нации, индивиды свою национальную принадлежность не выбирают, они ее приобретают до того, как научаются выбирать.

Из теории гражданской нации вытекает противоположный вывод — она отождествляет национальную принадлежность человека с его гражданством и относит ее тем самым к таким характеристикам человека, которые могут быть изменены актом сознательного выбора. Конечно, гражданство человека тоже предзадается фактом рождения в определенном государстве (или этнической принадлежностью в случаях государств, где она потенциально означает право на гражданство), но, во-первых, ее можно поменять и, во-вторых, может поменяться само государство, как это совсем недавно произошло, например, с Советским государством. По крайней мере в принципиальном плане индивид в том, что касается его национально-государственного статуса, сохраняет свободу выбора. Он как бы сам причисляет себя к определенной нации, является в плане национальной принадлежности тем, кем себя считает.

3. Вопрос, конечно, не в том, что и как называть, закрепить ли термин «нация» за этно-культурной составляющей человека или за его принадлежностью к определенному политическому сообществу. Традиция употребления термина «нация» действительно является различной в разных языках и странах, что само, в свою очередь, может рассматриваться как следствие и доказательство реальных национальных различий. Признавая исключительную важность усилий по уточнению и прояснению термина «нация», следует признать, что они не могут сводиться к тому, чтобы развести разные значения и закрепить за ним какое-то одно. Речь должна идти о содержательном анализе, призванном определить действительное место этого понятия в системе жизни человека и общества. С этой точки зрения важно рассмотреть, каково место национальной составляющей в идеологии и в системе ценностей индивида, его идентичностей. Оставим

в стороне вопрос о национализме как идеологии, заметив лишь, что в общественном сознании советского периода, когда нация понималась как историко-культурная общность людей, национализм рассматривался преимущественно в негативном аспекте, а в настоящее время в рамках интерпретации нации как согражданства ему придается во многом позитивный смысл, совпадающий с гражданской лояльностью и патриотизмом. Рассмотрим проблему национальной идентичности в рамках индивидуально-ответственного существования человека.

4. При рассмотрении места и роли нации в жизненном мире индивида, даже более конкретно: в его самосознании существенными представляются по крайней мере следующие три момента. Во-первых, индивид всегда имеет определенную и ясную позицию по вопросу о своей национальной принадлежности. Во всяком случае иметь такую позицию входит в норму его общественного существования. В отличие от вопроса: «Кто мы?», ответ на который может оставаться неопределенным и неоднозначным, как это, например, происходит сегодня при обозначении общероссийской идентичности, вопрос: «Кто я?» такой размытости не допускает. На него нельзя не иметь определенного ответа. Во-вторых, самосознание личности непременно включает в себя сознание этно-культурной идентичности, в том числе в тех случаях, когда последнюю в силу традиции словоупотребления не принято обозначать как национальную. В-третьих, национальная идентичность не просто осознается личностью, а входит в ее «я-сознание». Она в рамках личностного самосознания является более интимной и ранимой структурой, чем такие формы идентичности, как социальная, профессиональная, территориальная и др. Особое место и роль национальной идентичности определяются тем, что она, как правило, прямо замкнута на чувство нравственного достоинства. В отличие от гражданства, которое удостоверяется внешним образом и всегда предполагает ряд фиксированных прав и обязанностей, национальная идентичность представляет собой ментальный и душевный строй индивида, она входит в его неотчуждаемое личностное ядро.

5. Общественное бытие индивидов имеет национальную форму: индивиды формируются в качестве личностей в определенной национальной среде и, что особенно важно, национальная мотивация входит в смысловую основу их жизнедеятельности. Человек национален не только в своем этосе, привычных формах мышления и поведения, но и в своих убеждениях. Это является следствием и индикатором того, что нация представляет собой также качественно новую стадию духовного развития общества, ее в известном смысле можно считать пострелигиозной формой духовной жизни. Европейский опыт Нового времени, с теми или иными особенностями подтверждаемый опытом вхождения в современность других культурных регионов, говорит о том, что национальные различия людей сильнее их религиозного единства и что именно национальные границы оказываются современными границами их духовного сплочения и общественной солидарности. Национальная мотивация поведения часто соединяется с религиозной мотивацией; значительно усиливаясь благодаря такому союзу, она сама приобретает в определенной мере культурный, веровательный характер. Представление о национальных святынях вошло в язык и культуру, как и представление о религиозных святынях.

6. Особая роль национальной идентичности в жизни индивидов, ее глубокая личностная укорененность, трепетный, нравственно охраняемый статус в системе ценностей накладывают определенные обязательства и ограничения на общественный дискурс по национальной тематике.

Общее правило должно состоять в том, чтобы о нациях говорить как если бы речь шла о живых людях, имея в виду, что речь идет прежде всего о сфере ценностей, о предмете, прямо затрагивающем достоинство конкретных индивидов. На первом плане здесь должны быть не соображения истины, а такта, учтивости, уважения. В данном отношении часто более важно, не что говорится, а кто говорит, в какой связи. И, самое важное, насколько сама речь приемлема, может быть принята, одобрена теми, на кого она направлена. Когда на сегодняшнем фоне постоянных конфликтов на так называемой национальной почве

вспоминают о советском опыте сравнительно гармоничного общения людей разных национальностей, обычно ссылаются на то, что тогда вообще не интересовались национальным происхождением человека, не было принято, даже считалось неудобным спрашивать об этом. Это действительно было так и совсем не потому, что недооценивался национальный аспект жизни. Люди не акцентировали на этом внимание по причине очень похожей на ту, в силу которой они не выносят на публичное обсуждение глубоко личные, интимные проблемы и стороны своей жизни. В данном случае действует логика, в силу которой святое является сокровенным и имя Бога не следует произносить всуе. Сдержанность — очень важное требование в том, что касается публичного разговора о национальных проблемах, в особенности применительно к конкретным нациям, людям, ситуациям. Это — тот предмет, о котором надо больше молчать, чем говорить.

Недопустимо увязывать конкретные действия конкретных людей с их национальной идентичностью. Это неверно по существу и разрушительно для человеческого общения. Считать, что какое-то действие индивидом совершено в силу (по причине) его национальной принадлежности, — значит снимать с него персональную вину, если речь идет о чем-то плохом, или отнимать личную заслугу, если речь идет о чем-то хорошем. Это означает, кроме того, незаслуженно хвалить и незаслуженно порицать всех других представителей той же национальности.

Национальная идентичность действительно представляет собой глубоко укорененную, интимную структуру личности, но именно это как раз означает, что ее нельзя отрывать от индивида, что последний вовсе не является экземпляром национальной серии людей, сам ответствен за свои действия в сугубо личном качестве. Когда какой-то конкретный дагестанец совершает преступление, то он совершает это не потому, что он дагестанец, точно так же, как тогда, когда какой-то человеческий индивид совершает преступление, то он совершает это не потому, что он человек.

В публичном разговоре на национальную тему очень важны аксиологические акценты, правильные векторы порицаний

и восхвалений. Ориентиром здесь может быть нравственная модель межличностных отношений, суть которой состоит в том, что судить надо себя, а не других. Это модель исходит из убеждения, что все люди равны в моральном достоинстве, хотя, разумеется, они различаются между собой (и порой очень сильно) по моральным качествам. То же самое можно сказать о равенстве людей в их национальном достоинстве. Нации различны, но равноценны, ни одна не лучше и не хуже другой, и каждая имеет свои достоинства и недостатки, своих героев и преступников. Из признания этого следует, что отношение людей к собственной нации может быть и, как правило, должно быть критическим, а отношение к другим нациям, напротив, — акцентировано позитивным. Норма, критерий здоровья нации выдержан в той же личностной логике: судить себя, а не других. Излишне говорить, что на деле мы, как правило, наблюдаем нечто противоположное.

СОДЕРЖАНИЕ

А. С. Запесоцкий. Об Абдусаламе Гусейнове 5

I. О НАЗНАЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ

Философия: между наукой и религией. 16
Философские заметки 30
Без этики нет философии. 61
Философия и этика: уроки Античности 94
Философия стала плюралистичной 114
Пророк Мухаммед и Платон. Религия и философия 123

II. ЭТИКА КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Сослагательное наклонение морали. 131
Этика до Канта и после 187
Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? 216
Мораль имморализма. 240
Понятие морали 268
Мораль как предел рациональности. 281
Размышления о прикладной этике. 308
Прикладная этика — разве она сама не является практикой? 320

III. О НРАВАХ И НРАВСТВЕННОСТИ

О стране, эгоизме, богатых и бедных и о смысле жизни 332
Ничего, кроме ярости и гордости. *Восточный свет* 346
Двадцать лет спустя: «Где стол был яств, там гроб стоит» 364
Построить идеальное общество в себе самом 379

IV. МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА

Мораль и политика 388
Свобода и справедливость: точки сопряжения 419
«Политика — средоточие,
сердце общественных притязаний человека...» 434
Русские являются какой-то необычной нацией 450

Демократия для России, Россия для демократии	470
Толерантность, права человека, диалог культур	476
Образование, обучение, воспитание.	488

V. О НАСИЛИИ И НЕНАСИЛИИ

Возможно ли моральное обоснование насилия?	502
Что такое этика ненасилия?	519
Этика ненасилия — веление времени	529
Разумная вера Л. Н. Толстого	540
Терроризм в современном мире.	562

VI. ЖИЗНЬ В ПРОФЕССИИ

«Я — профессор по кафедре этики»	574
«Анкета предполагает рассказ не о жизни в целом, но о жизни в профессии. В моем случае эта разница невелика...»	594
Этика профессора, или Исповедь на заданную тему	607

VII. УНИВЕРСИТЕТСКИЕ ТЕКСТЫ

(Лекции, выступления в СПбГУП)

Непротивление злу насилием: уроки Л. Н. Толстого. <i>Человек в современной социально-культурной ситуации: Международная научно-практическая конференция, 25–26 мая 1994 г.</i>	619
Этика как учебная дисциплина: недоктринальная версия. <i>День науки в СПбГУП, 23–24 мая 1996 г.</i>	626
Нравственные требования как запреты. <i>День науки в СПбГУП: Гуманитарная культура как фактор преобразования России, 22–23 мая 1997 г.</i>	632
Возможно ли глобальное общество без глобального этоса? <i>День науки в СПбГУП: Гуманитарная культура как фактор преобразования России, 21–22 мая 1998 г.</i>	638
Три стадии европейской этики. <i>Культура и глобальные вызовы мирового развития: V Международные Лихачевские научные чтения, 19–20 мая 2005 г.</i>	642
Золотое правило нравственности. <i>День знаний в Университете: 1 сентября 2005 г.</i>	652

О культурологии Д. С. Лихачева. <i>Культурология Дмитрия Лихачева: комментарии к книге Д. С. Лихачева «Избранные труды по русской и мировой культуре». СПб., 2006.</i>	673
Возможна ли мораль (нравственность), независимая от религии? <i>Гуманитарные проблемы современной цивилизации: VI Международные Лихачевские научные чтения, 26–27 мая 2006 г.</i>	682
Негативная этика. <i>Негативная этика. СПб., 2007.</i>	688
О чем мы говорим, когда говорим о диалоге цивилизаций? <i>Диалог культур и цивилизаций в глобальном мире: VII Международные Лихачевские научные чтения, 24–25 мая 2007 г.</i>	717
О культурологии. <i>Культурология как наука: за и против: круглый стол, Москва, 13 февраля 2008 г.</i>	728
Выступление на круглом столе «Россия против насилия». <i>День знаний в Университете: 1 сентября 2008 г.</i>	736
Философские исследования и философская жизнь в постсоветской России. <i>День знаний в Университете: 1 сентября 2008 г.</i>	742
О совести. <i>Выступление на круглом столе по проблемам нравственности и духовности «Совесть: бесполезное свойство души?», 30–31 января 2009 г.</i>	768
Совесть и нравственность — для чего они? <i>День знаний в Университете: 1 сентября 2009 г.</i>	779
Выступление на круглом столе «Бытие и сознание о роли духовного и материального факторов в жизни России». <i>3–4 ноября 2009 г.</i>	792
Как возможна глобальная общность людей? <i>Диалог культур и партнерство цивилизаций: становление глобальной культуры: X Международные Лихачевские научные чтения, 13–14 мая 2010 г.</i>	798
Диалог культур: пределы культурологического анализа. <i>Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения, 12–13 мая 2011 г.</i>	806
Этика как практическая философия. <i>Актуальные вопросы фундаментальной и прикладной этики: Международная научно-практическая конференция, 23–24 марта 2012 г.</i>	818
Нация и личность. <i>Диалог культур в условиях глобализации: XII Международные Лихачевские научные чтения, 17–18 мая 2012 г.</i>	830