

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт философии Российской Академии наук

На правах рукописи

Мехед Глеб Николаевич

**ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОСТИ МОРАЛИ В
ЭТИКЕ И. КАНТА И Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО**

Специальность 09.00.05 – «Этика»

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
академик РАН, доктор
философских наук, профессор
А.А. Гусейнов

Москва – 2013

Оглавление

	стр.
Введение	3
Глава 1. Абсолютность морали как проблема	15
1. Методологические аспекты.....	15
2. Возникновение и этапы развития абсолютной этики до Канта.....	47
3. Абсолютная этика блага и абсолютная этика долга.....	78
Глава 2. Абсолютная этика И. Канта и Ф.М. Достоевского	84
1. О возможности сравнительного анализа этики И. Канта и Ф.М. Достоевского.....	84
2. Абсолютная этика долга И. Канта.....	102
3. Абсолютная этика любви Ф.М. Достоевского.....	131
Глава 3. Проблемные контексты абсолютной этики И. Канта и Ф.М. Достоевского	164
1. Проблема автономии как поиск соотношения между особенным и всеобщим.....	164
2. Границы моральной ответственности и проблема универсальности моральных формулировок.....	179
3. Проблема долженствования.....	190
Заключение	208
Список литературы	214

Введение

Актуальность темы исследования

При постановке вопроса о специфике морали почти сразу же возникает и проблема ее абсолютности, понимаемая как логическая беспредпосылочность и приоритетность морали как высшей системы оценки по отношению к другим сферам бытия. Именно поэтому большинство этических дискуссий вокруг теоретического определения морали и выявления ее специфики явно или неявно апеллируют к оппозиции абсолютного и относительного, касается ли это проблемы рационального обоснования морали, проблемы всеобщности и универсализуемости, проблемы морального долженствования или даже проблемы различения дескриптивных (описательных) и прескриптивных (оценочных) суждений. Как отмечает Ю.В. Перов, «тот факт, что эта проблема (абсолютности морали – Г.М.) актуальна для этики, по крайней мере, для философской этики, можно проиллюстрировать тем, что, строго говоря, сама философская этика началась с попыток его решения»¹.

Таким образом, проблема абсолютности морали оказывается тесно связанной с главной задачей этики как теории морали – построением понятия морали, определением ее границ и специфики. Более того, оказывается очень сложным сформулировать понятие морали без использования понятия абсолютности, так как, строго говоря, и универсальность, и высшая приоритетность, и объективность, и автономность – все это вместе и означает абсолютность. Таким образом проявляется характерная особенность проблемы абсолютности – тавтологичность ее понятийного языка, невозможность адекватно выразить в строго логической последовательности структуру понятия. Это свидетельствует, на наш взгляд, о том, что проблема абсолютности морали

¹ Перов Ю.В. Проблема абсолютного и относительного в этике ценностей Н. Гартмана. Я. (А. Слинин) и МБ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 380–393 // Антропология: Web-кафедра философской антропологии. URL: http://www.anthropology.ru/ru/texts/perov_v/slinin.html (дата обращения 15.08.13).

несводима ни к одной из «частных» проблем этики, но выступает, скорее, в виде ее базовой, «трудной проблемы».

Проблему абсолютности морали в разные эпохи в рамках разных направлений этики осмысливали по-разному. В результате, суть проблемы оказалась затемненной напластованиями различных смыслов, которые каждая эпоха в развитии нравственности и этики вкладывала в определение морального абсолютизма. В результате, зачастую не рефлексивно смешиваются такие понятия как «моральный абсолют», «абсолютная мораль» и «абсолютность морали». В связи с этим, анализ уровней и прояснение смыслов проблемы абсолютности морали, а также сопряженных с ней проблемных контекстов, с учетом несводимости данной проблематики к другим проблемным контекстам, может существенно уточнить общую теоретическую задачу по выявлению специфики морали.

Этические концепции И. Канта и Ф.М. Достоевского часто характеризуются как системы абсолютной этики; вместе с тем, очевидно, что их нормативно-этические концепции и этико-теоретические подходы к морали существенно разнятся. Поэтому прояснение проблемных контекстов понятия абсолютности применительно к морали в этических концепциях Канта и Достоевского может выявить типологию абсолютной этики с точки зрения ее гносеологических и логических установок, а также продемонстрировать те условия, при которых возникает теоретическая необходимость выделения абсолютности как специфической черты морали.

Степень научной разработанности темы

Проблема абсолютности морали сознательно ставилась и обсуждалась (в том числе и в критическом ключе) на протяжении всего исторического пути развития этики. Тем не менее, специальному исследованию проблемы абсолютности морали с этико-теоретической точки зрения посвящено не так

много исследований, в их числе можно отметить работы А.А. Гусейнова¹, Л.В. Максимова², Л.П. Станкевича и И.П. Поляковой³.

Проблему абсолютности морали затрагивают большинство этико-теоретических работ, посвященных выяснению специфики морали, в том числе исследования О.Г. Дробницкого⁴, В.Т. Ганжина⁵, А.И. Титаренко⁶, А.А. Гусейнова⁷, Л.В. Максимова⁸, Р.Г. Апресяна⁹, А.А. Ивина¹⁰, С.М. Левина¹¹.

Чаще всего проблема абсолютности морали становится объектом историко-этического рассмотрения в рамках той или иной абсолютистской этической концепции; в числе подобных исследований можно отметить работы К.А. Шварцман¹², А.А. Гусейнова¹, А.И. Титаренко², А.К. Судакова³, Ю.В. Перова⁴, О.П.Зубец⁵, О.В. Артемьевой⁶, А.В. Прокофьева⁷.

¹ Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали. Вопросы философии, 2003, №3. С.3–12; Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // А. А. Гусейнов. Философия – мысль и поступок. СПб.: СПбГУП, 2012.

² Максимов Л. В., Кузнецова Г. В. Природа моральных абсолютов. М.: Наследие, 1996.

³ Полякова И. П., Станкевич Л.П. Абсолютный и относительный характер моральных ценностей. Проблема обоснования морали // Философия и общество. Вып. 2(62), 2011. С.125–137.

⁴ Дробницкий О. Г. Понятие морали. М.: Наука, 1974.

⁵ Ганжин В.Т. Нравственность и наука. М.: Изд-во Московского ун-та, 1978.

⁶ Титаренко А. И. Классическая этика абсолюта // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С.5–23.

⁷ Гусейнов А.А. Понятие морали // Философия и поступок. СПб, 2012. С.268–281; Гусейнов А.А. Мораль как предел рациональности // Философия и поступок. СПб, 2012. С.281–308; Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995. С.48–64.

⁸ Максимов Л.В. Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 27–49; Максимов Л.В. Дефиниции добра // Логический анализ языка. Языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 17–31; Максимов Л.В. Проблема обоснования морали. М.: Философское общество СССР, 1991;

⁹ Апресян Р.Г. Идея морали. М.: ИФ РАН, 1995.

¹⁰ Ивин А.А. Моральное рассуждение // Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995. С. 33–48.

¹¹ Левин С.М. Мораль, метафизика и реальность // Вопросы философии: интернет-версия. 27.08.2013. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=791&Itemid=52 (дата обращения 01.10.2013).

¹² Шварцман К.А. Современная буржуазная этика: иллюзии и реальность. М.: Мысль, 1983.

Поскольку проблема абсолютности проявляется на всех уровнях этики Канта, что обусловлено ее базовым, фундаментальным характером, то при анализе проблемы абсолютности в этике Канта необходимо было учитывать специальные историко-философские исследования, предметом анализа которых выступает этика И. Канта как в целом, так и в своих частных проблемах. При этом литературу, посвященную этике Канта, условно можно разделить на две линии: «критическую» и «апологетическую». К критическому направлению, начало которому положил ещё А. Шопенгауэр⁸, можно отнести работы М. Шелера⁹, Н.В. Устрялова¹⁰, Т.В. Адорно¹¹, О.Г. Дробницкого¹², А.П. Скрипника¹, А.К. Судакова², Л.В. Максимова³, П. Чичовачки⁴, И.А. Протопопова⁵.

¹ Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987; Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители: нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009; Гусейнов А. А. Античная этика. М.: Гардарики, 2003; Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, И.Кант, М.М.Бахтин) // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С.3–26.

² Титаренко А.И. Классическая этика абсолюта // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С.5–23.

³ Судаков А.К. Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М.: УРСС, 1998.

⁴ Перов Ю.В. Указ. соч.

⁵ Зубец О.П. «Величавый» Аристотеля: субъектность как этический идеал // Актуальные вопросы фундаментальной и прикладной этики. К 90-летию со дня рождения проф. В.Г.Иванова: Материалы Международн. научно-практ. конф. СПб., 2012. С. 98–106; Зубец О.П. Megalopsykos, Magnanimus, Величавый // Этическая мысль. Вып. 11. М.: ИФ РАН, 2011. С.53–89.

⁶ Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII-XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011.

⁷ Прокофьев А.В. Нравственность и свобода воли (Кант-Шопенгауэр-Фейербах) // Этическая мысль. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2000. С.159–182.

⁸ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 127–260.

⁹ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 259–339.

¹⁰ Устрялов Н. В. О фундаменте этики. (Этико-философский этюд). Харбин, 1926. // URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ustryalov/ustry038.htm> (дата обращения 12.08.2012).

¹¹ Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.

¹² Дробницкий О.Г. Этическая концепция И.Канта // Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977; Дробницкий О.Г. Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С.103–152; Дробницкий О.Г. Кант – этик и моралист // Вопросы философии, 1974, № 4.

К «апологетической» линии в исследовании этики И.Канта можно отнести работы Э. Кассирера⁶, Э.Ю. Соловьева⁷, А.А. Гусейнова⁸, Х. Патона⁹, О. О'Нил¹⁰, У.Ф. Водарчика¹¹, Х.Ф. Клемме¹², Г. Фегера¹³, О.П. Зубец¹⁴, К. Делигиорги¹⁵.

Специальному исследованию этической проблематики в творчестве Ф.М. Достоевского посвящено огромное количество работ; однако наиболее ценными в контексте темы настоящей диссертации, как представляется, являются работы Н.А. Бердяева¹⁶, С.Н. Булгакова¹, С.Л. Франка², В.И. Иванова³, В.В. Розанова⁴,

¹ Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.

² Судаков А. К. Указ. соч.

³ Максимов Л. В. О когнитивизме Канта. Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С.65–73.

⁴ Чичовачки П. Призрачное здание истинной морали И.Канта. // Этическая мысль. Вып.7. М.: ИФ РАН, 2006. С.127-147.

⁵ Протопопов И. А. Проблема существования Бога и вопрос о бытии в философии Канта. СПб.: ГУАП, 2010.

⁶ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С.7–377.

⁷ Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.

⁸ Гусейнов А. А. Этика доброй воли // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С.5–36.

⁹ Paton H. J. The categorical imperative: a study in kant's moral philosophy. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.

¹⁰ О'нил О. Автономия: зависимость и независимость // Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995. С.119-136.

¹¹ Водарчик У. Ф. Объективность, жизнь и нормативность. Между законом природы и нравственным законом // Иммануил Кант. Наследие и проект. / Под ред. В.С.Степина, Н.В.Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. С. 208–221.

¹² Клемме Х. Ф. Форма добра. Иммануил Кант. Наследие и проект. / Под ред. В.С.Степина, Н.В.Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. С.221–234.

¹³ Фегер Г. Как категорический императив обретает свое применение? // Иммануил Кант. Наследие и проект. / Под ред. В.С.Степина, Н.В.Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. С. 234-249.

¹⁴ Зубец О. П. Ложь как самоустранение // Логос, 2008, №5(68). С.91–102.

¹⁵ Deligiorgi K. The scope of autonomy: Kant and the morality of freedom. Oxford University press, 2012.

¹⁶ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-PRESS, 1923 // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЕХИ», 2001. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/dostoevsky/index.html> (дата обращения 05.04.2012).

М.М. Бахтина⁵, Ю.Н. Давыдова⁶, В.А. Бачинина⁷, В.Г. Безносова⁸, Н.Г. Мехеда⁹, Л.Н. Степанчикова¹⁰, Р. Лаута¹¹, П.Н. Воге¹², Д. Сканлана¹³, П. Чичовачки¹⁴.

Сравнительный анализ этики И. Канта и Ф.М. Достоевского является предметом специального исследования в работах Э.Я. Голосовкера¹⁵, Н.Н. Вильмонта¹⁶, О. Осмоловского¹⁷, Е. Черкасовой¹⁸.

¹ Булгаков С. Н. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип // О Великом Инквизиторе. Достоевский и последователи. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 193–219.

² Франк С. Л. Легенда о Великом Инквизиторе // О Великом Инквизиторе. Достоевский и последователи. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 243–251.

³ Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // Лик и личины России. М.: Искусство, 1995.

⁴ Розанов В. В. О легенде «Великий Инквизитор» // О Великом Инквизиторе. Достоевский и последователи. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 73–184.

⁵ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч. в 7 т. Т. 6. М.: Изд-во Русские словари, Языки славянской культуры. С.5–298.

⁶ Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия. М.: Астрель, 2008.

⁷ Бачинин В. А. Достоевский: метафизика преступления. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2001.

⁸ Безносков В. Г. Проблема обоснования морали в творчестве Ф.М.Достоевского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Л.: ЛГУ им. Жданова, 1981.

⁹ Мехед Н. Г. Проблема личности в этической концепции Ф.М.Достоевского. Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук. М., АН СССР, Институт философии, 1986.

¹⁰ Степанчиков Л. Н. Проблема нравственной свободы в творчестве Ф.М.Достоевского. Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук. М., АН СССР, Институт философии, 1987.

¹¹ Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М.: Республика, 1996.

¹² Воге П. Достоевский: свержение идолов. СПб.: Всемирное слово, 2003.

¹³ Scanlan J. P. Dostoevsky the Thinker. Cornell University Press, 2002.

¹⁴ Ciovacki P. Dostoevsky and the affirmation of life. Transaction publishers, 2012.

¹⁵ Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М.: Академия наук СССР, институт мировой литературы им. М. Горького, 1963.

¹⁶ Вильмонт Н. Н. Достоевский и Шиллер. М.: Советский писатель, 1984.

¹⁷ Осмоловский О. Этическая философия Достоевского и Канта // Достоевский и мировая культура. № 12, 1999. С. 216-231.

¹⁸ Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. Amsterdam–New-York: Rodopi, 2009.

Цель исследования – на основе анализа различных определений понятий «моральный абсолютизм», «абсолютная этика», «моральный абсолют» разграничить уровни и контексты, в которых может ставиться проблема абсолютности морали, и, с учетом этого разграничения, проанализировать абсолютистские этические концепции И. Канта и Ф.М. Достоевского. Рассмотрение проблемы абсолютности морали на контрасте двух этих концепций должно послужить основой для формулирования уточненного понятия «абсолютности (в) морали», определения специфики этического абсолютизма, а также выявить сопряженные с понятием «абсолютности морали» проблемные контексты.

Задачи исследования:

- проанализировать определения таких понятий, как «абсолютная мораль(этика)», «моральный абсолют(ы)», «моральный абсолютизм»;
- с учетом разделения этико-теоретического и нормативно-этического уровней этики установить специфику морального абсолютизма вообще и для каждого из этих уровней;
- дифференцировать этический абсолютизм по отношению к объективизму, универсализму, ригоризму и автономии;
- сформулировать и разграничить основные проблемы этико-теоретического и нормативно-этического абсолютизма;
- кратко рассмотреть историю становления этического абсолютизма до И.Канта и типологизировать подходы к этой проблеме;
- проанализировать и описать основные подходы к сравнительному исследованию этики И. Канта и Ф.М. Достоевского, а также обосновать возможность и плодотворность такого сопоставления в контексте уточнения понятия «этического абсолютизма»;
- поскольку проблема абсолютности морали является одной из фундаментальной проблем этики, а значит не может рассматриваться вне сопряженных проблемных контекстов, необходимо поочередно проанализировать

этические концепции И. Канта и Ф.М. Достоевского в целом, а также определить, что понимал под «абсолютной моралью» каждый из них;

– проанализировать те проблемные контексты, в которых обосновывается абсолютность морали в этике И. Канта и Ф.М. Достоевского;

– на основе проведенного анализа уточнить и дополнить определение понятий «абсолютности морали» и «морального абсолютизма», данных в первой главе.

Научная новизна работы состоит в том, что на основе комплексного анализа существующих определений «абсолютности морали» разграничены три уровня (этико-теоретический, нормативно-теоретический и нормативно-практический) интерпретации абсолютности морали и выделены два основных типа этического абсолютизма (абсолютная этика долга и абсолютная этика любви или блага), а также предложено синтетическое определение абсолютной этики. Впервые обосновано рассмотрение абсолютной этики И. Канта и Ф.М. Достоевского как двух основных типов этического абсолютизма. При этом следует отметить, что компаративному исследованию этики И. Канта и Ф.М. Достоевского вообще посвящено очень небольшое количество работ, и никто еще не исследовал постановку проблемы абсолютности морали в их этических построениях.

Теоретическая значимость работы состоит в том, что предложенный понятийный аппарат позволяет преодолеть односторонность рассмотрения проблемы абсолютности морали путем сведения ее только к вопросу о степени ригористичности и догматичности определенных нормативно-этических концепций и ценностных систем, или только к проблеме абсолютности морали в рамках теоретической этики. С этой точки зрения, концептуальный инструментарий, разработанный для исследования этики Канта и Достоевского, может применяться и для анализа других абсолютистских нормативно-теоретических концепций. При этом показано, что анализ способов и методов

обоснования абсолютности морали в рамках таких концепций, невозможно изолировать от рассмотрения сопряженных проблемных контекстов, связанных с обоснованием автономии, обязательности и универсальности морали.

Практическая значимость работы состоит в том, что ее результаты позволяют более полно и разносторонне уяснить основные особенности и проблематику этики И. Канта и Ф.М. Достоевского, а также дать ей этико-теоретическую оценку.

Методологическая основа исследования

Методология исследования определяется особенностями материала и спецификой темы диссертации. Методологической основой является комплексный историко-философский анализ, системный подход и компаративный метод, что позволило вначале сформулировать, а затем рассмотреть проблему абсолютности морали в этике И. Канта и Ф.М. Достоевского в широком историко-философском контексте. Общей теоретической основой при проведении исследования является разграничение между этико-теоретическим и нормативно-этическим уровнями этики.

Гипотеза исследования состояла в том, что И. Кант и Ф.М. Достоевский являются этическими абсолютистами в нормативно-теоретическом смысле и при этом существенно расходятся в обосновании обязательности и конкретного содержания моральных норм на нормативно-практическом уровне, представляя два основных типа этического абсолютизма.

При этом рассмотрение проблемы абсолютности морали в этике И. Канта и Ф.М. Достоевского невозможно было бы провести без предварительного уточнения уровней и смыслов, в которых может употребляться понятие «абсолютность морали». На этом этапе использовался, прежде всего, метод системного и герменевтического анализа, а логическое единство было ведущим методологическим принципом.

На основе проведенного в первом параграфе первой главы аналитического исследования различных определений абсолютности морали формулируется синтетическое определение абсолютной этики, которое стало базовым для дальнейшего исследования проблемы на материале этики И. Канта и Ф.М. Достоевского.

Во втором и третьем параграфе первой главы ведущими являются историко-философский и сравнительный методы, что позволило проанализировать этапы становления абсолютной этики и рассмотреть различные варианты постановки проблемы абсолютности морали и подходы к ее решению в истории этики до Канта, а также выделить два основных направления в русле развития абсолютной этики и ассоциировать их с выделенными в первом параграфе двумя основными типами этического абсолютизма.

Во второй главе использовался конкретно-исторический и историко-философский метод, что позволило подойти к этике И. Канта и Ф.М. Достоевского, как к явлениям, развивавшимся в определенном культурно-историческом контексте и обосновать возможность сопоставления этической концепции Ф.М. Достоевского с философией И. Канта, несмотря на отсутствие свидетельств о том, что Достоевский был непосредственно знаком с текстами Канта.

Во втором и третьем параграфе второй главы, а также в третьей главе, ведущими вновь становятся историко-философский подход, сравнительный метод и системный анализ, позволяющие рассмотреть этику И. Канта и Ф.М. Достоевского в их целостности, а также проанализировать способы обоснования абсолютности морали в сопряженных проблемных контекстах.

Основные положения, выносимые на защиту:

– невозможно сформулировать целостное и законченное понятие морали, не привлекая понятие абсолютного; невозможно воспроизвести адекватную теоретическую модель морального сознания без учета фактора претензий любой

системы морали на абсолютность (приоритетность и логическую беспредпосылочность) формулируемого в рамках нее универсального принципа;

– абсолютная этика является своеобразной идеализированной моделью морального сознания, поскольку ставит вопросы предельного обоснования морали, и в этом смысле может быть востребована теоретической этикой, т.к. позволяет выделить и «проверить на прочность» теоретические представления о значимости тех или иных характеристик морали;

– анализ истории этики показывает, что проблема абсолютности морали была центральной на всех этапах развития этики и способствовала выделению в XX веке метаэтики как теории морали из ее синкретичного единства с нормативной этикой;

– основные сложности при обосновании абсолютности морали в любой этической концепции связаны с решением проблемы практической возможности такой абсолютной морали, доказательством ее действительности, т.е. ответом на вопрос: «как возможна абсолютная мораль?»;

– сравнительный анализ этических концепций Канта и Достоевского показывает, что можно говорить о двух основных типах морального абсолютизма – абсолютной этики долга, предполагающей функционально-формальный подход к обоснованию теоретического основания морали, и абсолютной этики блага или любви, основанной на субстанциональном подходе к обоснованию теоретического основания морали;

– для Канта абсолютность морали раскрывается прежде всего в логической автономии и объективности ее главного принципа, во всеобщности и обязательности требований, проистекающих из ее абсолютного основания, однако при этом сами эти требования абсолютны лишь постольку, поскольку они являются выражением морального абсолюта; кроме того, абсолютное основание морали посредством постигаемой в нем идеи свободной причинности становится основанием чистого разума вообще;

– для Достоевского абсолютность морали выражается прежде всего в идее свободы воли человека, для него эти понятия не существуют отдельно, свобода

воли становится возможной именно как выражение и подтверждение объективного существования абсолютного Добра; однако, в отличие от Канта, моральный абсолют (абсолютное и абстрактное добро само по себе), по мнению Достоевского, постигается не рациональной рефлексией, а интуитивно-мистическим путем, обретая свое этико-эстетическое выражение в идеале гармоничной и универсальной личности Иисуса Христа, а моральное долженствование становится возможным как выражение любви к Христу и к каждому человеку, как к потенциальному Христу;

– основные проблемы, возникающие при практическом обосновании абсолютности морали в рамках абсолютной этики долга, происходят из функционально-формального подхода к морали, трактовки специфики морального долженствования как преимущественно рационального в своей основе;

– абсолютная этика любви, поскольку она исходит из критического подхода к роли теоретической рациональности как в постижении абсолюта, так и в генеалогии обязательности, долженствования, в целом более успешно справляется с данными проблемами за счет отказа от понимания автономии в строгом формально-логическом смысле;

Структура работы состоит из введения, трех глав, разбитых на параграфы, а также заключения и списка литературы.

Апробация результатов диссертационного исследования.

Предварительные результаты исследования были представлены в докладе на заседании сектора этики VI Российского философского конгресса (г. Нижний Новгород, 27-30 июня 2012 г.)¹.

¹ *Мехед Г. Н.* Проблема теодицеи в нравственной философии И. Канта и Ф.М. Достоевского. (Тезисы доклада) // VI Российский философский конгресс. Философия в современном мире: диалог мировоззрений. Материалы. Т.2. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета, 2012. С. 296.

Глава 1 . Абсолютность морали как проблема

1. Методологические аспекты

Любая система морали претендует на то, чтобы быть высшим принципом оценки всех сфер бытия, претендует на установление некоего общего «знаменателя», мерил, с помощью которого можно отделить добро от зла. С этими претензиями на приоритетность связаны и такие характеристики, как всеобщность, объективность, автономность. Как отмечает Ю.В. Перов, комментируя этическую концепцию Н. Гартмана, «речь идет о том, что в практической жизни утверждение того или иного понимания ценностей происходит через претензию на абсолютизацию. Гартман отмечает, что каждый из моральных подходов предполагает собственную цель жизни, и каждый из них претендует на более высокое положение, игнорируя притязания других подходов. Каждая провозглашенная цель выступает замкнутой и деспотичной, демонстрируя очевидную тенденцию к подчинению или даже к уничтожению всех остальных. Иными словами, стремиться стать абсолютной, рассматривая себя в качестве единственно верного способа оправдания действительности, поступков, оценок, в конечном счете, самой жизни»¹.

Однако готового понятия абсолютной морали (этики), которым можно было бы оперировать, до сих пор нет. Есть, скорее, некое общее представление о том, какой должна быть абсолютная мораль, вернее, какими примерно характеристиками она должна обладать. Как и каким образом эти характеристики увязываются в одном концепте, какое из свойств уникально именно для абсолютной морали, в чем специфика именно этического абсолютизма, – в этом существующие определения весьма разнятся.

Первая же особенность, бросающаяся в глаза при обращении к справочникам, является лучшим доказательством существующей путаницы в

¹ Перов Ю. В. Указ. соч.

отношении словосочетаний, в которых используются слова «абсолютный», «этика» и «мораль». Дело в том, что в подавляющем большинстве изданий предлагается либо определение морального абсолюта, либо определение абсолютной морали/этики. Очевидно, предполагается, что эти понятия близкородственны и имеют идентичные контексты употребления. Из-за этого по ходу определения зачастую происходит смещение «фокуса», например, с морального абсолюта на абсолютную этику. Это своеобразное «смещение» можно рассматривать как характерную особенность и как свидетельство единства феномена абсолютности морали, проявляющегося сразу в нескольких плоскостях. Но проблема большинства определений в том, что они оказываются принципиально неполными, выявляют только какую-то одну плоскость.

Так, в советском «Словаре по этике» можно найти только статью об этическом абсолютизме. В ней он определяется как «методологический принцип истолкования природы нравственности, лежащий в основе мн. домарксистских и нек-рых совр. буржуазных этических теорий. Моральные принципы, понятия добра и зла сторонники А. трактуют как извечные и неизменные, абсолютные начала (законы вселенной, априорные истины или божественные заповеди), не связанные с условиями общественной жизни людей, с их потребностями, с историческими законами развития человечества»¹.

При этом не совсем ясно, имеется ли в виду моральный абсолютизм в широком смысле, обычно отождествляемый с ригоризмом и догматизмом, или нормативно-этический абсолютизм, отстаивающий безусловность основания морали. В пользу последнего однозначно говорит только то, что в начале упоминается «методологический принцип истолкования природы нравственности», однако ничто не мешает понять это и как моральный ригоризм. И в пользу этой версии говорит упоминание о «божественных заповедях» как примере этического абсолютизма.

¹ Словарь по этике. М.: Политиздат, 1983. С.3.

Статья о моральных абсолютах из «Словаря философских терминов» тоже является хорошим примером такого «неполного» определения: «Абсолюты моральные – фундаментальные нормы и принципы морали, которые полагаются в качестве неизменных правил жизни или исходных аксиоматических положений этической теории, не нуждающихся в обосновании. В качестве таковых часто выступают простые нормы нравственности (например, не убий, не прелюбодействуй, не причиняй зла другому) или более общие понятия морали. Например, английский философ Д.Э. Мур полагал, что исходной нормативной категорией в этике должно быть добро, поскольку это понятие не может быть выведено из какого-либо другого и постигается только интуитивно. Для ряда нравственных теорий, принимающих А.м. в качестве теоретического основания морали (например, категорический императив в этике Канта), характерно отделение нравственных мотивов поведения от всех иных, имеющих какой-либо практический интерес, и обоснование положения о том, что для счастья достаточно лишь следовать добродетели, которая не требует никакой награды, кроме себя самой, т.е. нравственное совершенствование рассматривается в них в качестве приоритетной цели бытия. Подобные этические теории выдвигали Сократ, Платон, Шефтсбери, Кант, Мур и др.»¹

В данном определении, очевидно, речь идет не столько о моральных абсолютах, сколько об абсолютной этике, точнее, о трактовке моральных абсолютов в контексте абсолютной этики. Это хорошо видно из акцентирования автором момента аксиоматичности, необосновываемости, действительно присущего моральным абсолютам в трактовке абсолютистской нормативной этики. Моральный абсолют трактуется в «сильном смысле», так, как он обычно представлен в рамках этического абсолютизма. Но моральным абсолютом – в более широком смысле – может быть названа и такая ценность как польза, в рамках прагматизма, поскольку она структурирует логику прагматизма.

¹ Словарь философских терминов. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 1.

А.К. Судаков определяет моральный абсолютизм как «утверждение о существовании только одного источника нравственных норм, значимость которых признается универсальной и ничем не ограниченной. Моральный абсолютизм соответствует убеждению, что существуют абсолютные стандарты, которые можно использовать для разрешения вопросов морали, и что определенные действия правильны или неправильны независимо от их контекста»¹.

В определении морального абсолютизма А.К. Судаковым фиксируется ряд важных моментов, присущих моральному абсолютизму, в т.ч. внеконтекстуальность и внеситуативность. Однако намного более важным и оригинальным в определении Судакова представляется акцентирование им единства источника такой морали. Моральный абсолютизм, как будет показано в дальнейшем, действительно характеризуется предельным монизмом. Вместе с тем, одного монизма, на наш взгляд, наряду с включением в определение таких общих характеристик морали, как универсальность, всеобщность и т.п., оказывается все-таки недостаточно для дифференциации морального абсолютизма по отношению к многообразным видам морального релятивизма.

Советская философская энциклопедия отмечает, что «в совр. бурж. философии термином «А. э.» (абсолютная этика – Г.М.) обозначаются также идеалистич. системы этики, утверждающие догматику непреходящих, вечных принципов морали, к-рые якобы не зависят от истории, нац., классовых различий и вытекают из «самой природы бога» (теологич. этика) или «основных потребностей» абстрактного человека (категорический императив Канта). Системам абс. морали в бурж. философии противостоит этич. релятивизм, нашедший свое крайнее выражение в иррациональной этике ницшеанства, в этике прагматизма, экзистенциализма и т.д.»². Однако при таком понимании, очевидно, абсолютная этика отождествляется прежде всего с такими характеристиками, как

¹ Судаков А.К. Абсолютизм и релятивизм // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 9–10.

² Панфилов Е. Абсолютная этика // Философская Энциклопедия. В 5 т. Т.1. М.: Советская энциклопедия, 1960. С.12.

объективность, всеобщность и общеобязательность, к тому же акцент сделан на «догматичности». Однако такая важная характеристика, как безусловность и аксиоматичность первопринципа морали не учитывается, о чем свидетельствует упоминание теологической этики в качестве примера абсолютной этики. Тем не менее, отметим, что в данном определении, как и у Судакова, подчеркивается, что предметом атрибуции «абсолютности» выступает именно принцип, а не норма, не ценность и т.п.

Однако не следует, вероятно, обсуждать моральный абсолютизм изолированно, без попутного определения морального релятивизма. Р.Г. Апресян определяет релятивизм как такую позицию, согласно которой «моральные принципы следует учитывать до поры, пока они не приходят в противоречие с чьими-то интересами, и, следовательно моральные принципы варьируются в зависимости от ситуации и интересов, включенных в ситуацию объектов»¹. Так понятому релятивизму противостоит универсализм в широком смысле, частным случаем которого является этический абсолютизм, связанный с такими характеристиками морали, как «категоричность и неопровержимость, или приоритетность моральных требований: по своей логике они как бы не ограничены и не детерминированы никакими эмпирическими условиями, они безусловны»². Оригинальность подхода Р.Г. Апресяна связана с тем, что наряду с этическим абсолютизмом и релятивизмом он выделяет также «этический реализм», в рамках которого такие характеристики морали, как универсальность, абсолютность и приоритетность относятся только к ее наиболее общим принципам, в то время как на ситуативно-практическом уровне реализации моральных императивов допускается определенная вариативность. «Этический реализм», таким образом, стоит между абсолютизмом и релятивизмом, на уровне обоснования морали занимая позицию абсолютизма, отстаивая трансцендентность и безусловность ее основоположений, а на уровне

¹ Апресян Р. Г. Идея морали. М.: ИФ РАН, 1995. С. 145.

² Там же.

практической реализации занимая позицию релятивизма, требует от морального субъекта творческой интерпретации основоположений морали.

И.Т. Касавин считает, что «релятивизм отрицает абсолютный характер, т.е. всеобщность и принудительность, морали, подчеркивая условность и ситуативность моральных норм. При этом утрачивается специфика морали как движения от сущего к должному, а мораль подчиняется, как правило, субъективным пристрастиям или общественной целесообразности (крайние варианты гедонизма и утилитаризма, граничащие с аморализмом)»¹. В данном определении релятивизм, фактически, отождествляется с субъективизмом, а абсолютизм – с всеобщностью и принудительностью, объективностью моральных принципов. В целом, это довольно точно отражает общие направления и векторы, в которых движутся релятивизм и абсолютизм. Несомненно и то, что эти векторы направлены в противоположные стороны. Однако необходимо признать, что такое отождествление, особенно по отношению к релятивизму, не достаточно полно описывает многообразие контекстов, в которых могут противостоять друг другу моральные релятивизм и абсолютизм. Релятивизм может быть и объективным, например, «объективизм» А. Рэнд, если рассматривать релятивизм не только в категориях оппозиции субъективизма и объективизма, но и через призму противостояния автономной и гетерономной этики. В то же время, определение абсолютной морали только через такие характеристики, как всеобщность и принудительность, представляется не совсем полным, так как оставляет возможность для смешения ее с моральным ригоризмом.

В книге «Ресентимент в структуре моралей» предлагает достаточно оригинальное понимание этического абсолютизма и релятивизма М. Шелер. «На самом деле, – пишет Шелер, – этические «релятивисты» всегда абсолютизируют мораль современной *им* эпохи. Изменения в нравственности они рассматривают лишь как ступени «эволюции» современной морали, а затем подложно выдают мораль настоящего времени за меру и цель морали прошлого. При этом они

¹ Новая философская энциклопедия. М.: Наука, 2010. Т. 3. С. 442.

упускают из виду изменения, происходящие в нравственности на самом глубинном уровне, — изменения в способах оценки, правилах предпочтения ценностей. Этический абсолютизм, т. е. учение, согласно которому существуют самоочевидные вечные законы предпочтения и соответствующий им вечный ранговый порядок ценностей, признает именно эту, намного более глубокую относительность нравственных оценок»¹.

Получается, что много релятивных моралей в рамках концепции Шелера противостоят одной этике, как такой ценностной системе, которая отождествляется с автономной, но при этом вполне объективной, содержательной и самоочевидной системой или иерархией ценностей. При этом релятивизм понимается Шелером как абсолютизация, по сути, неморальной, гетерономной для морали ценности (т.е. как нарушение или искажение «истинного» порядка ценностной иерархии абсолютной этики). На наш взгляд, такой подход достаточно перспективен, хоть и имеет ряд ограничений. Так, например, у Шелера, поскольку сам он был этиком в классическом, нормативном смысле, не различаются метаэтические и нормативно-этические контексты. Именно поэтому Шелер переосмысливает и наполняет понятия «мораль» и «этика» новыми значениями. Единственная автономная этика, как устанавливающая свою абсолютность через самообоснование, автономность и самоочевидность своих принципов, противостоит многим «моралям» как гетерономным нормативно-этическим концепциям, выводящим свое понятие морали и систему ценностей из неморального источника. Их гетерономность как раз и заключается в ошибке обоснования — по сути, неправильном обосновании, неспособности увидеть проблему обоснования, а потому в неизбежной редукции морали к неморальным абсолютам. Абсолютная мораль может быть обоснована только из самой себя, но именно поэтому она и является идеальной этикой (в единственном экземпляре).

Предлагал свой взгляд на проблему абсолютности морали и такой известный философ, развивавший психоаналитическую линию, как Эрих Фромм. В книге «Человек для самого себя» Фромм проводит анализ основных

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С. 67.

нормативно-этических направлений и предлагает свое определение морального абсолютизма. В начале трактата Фромм различает гуманистическую и авторитарную этики с одной стороны, и объективную и субъективную этики с другой. Может показаться, что под гуманистической и авторитарной этикой он имеет ввиду автономную и гетерономную этики, однако, как мы увидим ниже, это не совсем так. При этом сам Фромм развивает собственную нормативную концепцию, которую он определяет как объективно-гуманистическую этику, противопоставляя ее объективно-авторитарной традиции с одной стороны и субъективно-гуманистическому проекту с другой. Последний, по его мнению, всегда сбивается на гедонизм, который не имеет перспективы развития и не отвечает действительным духовным потребностям человечества. Фромм пишет: «Вначале давайте не забывать, что «объективно правильное» не идентично «абсолютному». Например, определение вероятности, приблизительной точности или любая гипотеза могут быть правильными и в то же время «относительными» в том смысле, что они основываются на ограниченной очевидности и подлежат последующему уточнению, если факты или процедуры это позволяют. Вся концепция относительности и абсолютности берет начало в теологической мысли, где сфера божественного, как «абсолютного», отделена от несовершенной сферы человеческого. Вне этого теологического контекста понятие абсолюта не имеет смысла и занимает незначительное место в этике и научном мышлении вообще»¹. Из этого пассажа вроде бы очевидно, что абсолютное Фромм увязывает с теологическим контекстом. Но каково место в данной диспозиции абсолютной морали?

Любопытно отметить, что свое рассмотрение абсолютного и относительного в контексте морали Фромм также начинает с констатации чрезвычайной затемненности этих понятий вследствие некритического употребления терминов. При этом он выделяет два значения абсолютности в этическом смысле. «Первое значение, в каком употребляется «абсолютная» этика, состоит в том, что этические нормы неоспоримо и неизменно истинны, и их

¹ Фромм Э. Человек для себя. Минск.: Коллегиум, 1992. С. 23.

пересмотр недопустим и непозволителен. Такое понимание абсолютной этики имеет место в авторитарных системах и логически следует из предпосылки, что критерием истинности служит неоспоримая верховная и всеведущая власть авторитета»¹.

Вторым значением, которое выделяет Фромм, «является значение, более адекватно выраженное различием между универсальной и социально имманентной этикой. Под «универсальной» этикой я понимаю нормы поведения, цель которых рост и развитие человека; под «социально имманентной» этикой я понимаю нормы, необходимые для функционирования и выживания определенного вида общества и живущих в нем людей. Пример универсальной этики можно найти в таких нормах, как «Люби ближнего, как самого себя» или «Не убий». В действительности этические системы всех великих культур демонстрируют поразительное сходство в том, что считать необходимым для развития человека, сходство норм, которые следуют из природы человека и из условий, необходимых для его развития»².

Таким образом, моральный абсолютизм в первом значении увязывается Фроммом с ригоризмом и авторитетом, а во втором – с универсальной этикой. При этом свою объективно-гуманистическую концепцию Фромм понимает именно как универсальную. Однако, как уже отмечалось выше, как объективность, так и универсальность сами по себе вполне воспроизводимы в рамках релятивистско-гетерономных концепций. В то же время, моральный абсолютизм в первом смысле обрисован Фроммом, на наш взгляд, не совсем точно и полно. Такой, по сути, чисто ригористический абсолютизм вовсе не обязательно должен вытекать из какого-либо внешнего, т.е. гетерономного и в том числе «авторитарного», обоснования. Как же быть в таком случае с этикой Канта, которая, из теоретической автономии приходила к не менее жесткому, чем авторитарные концепции, ригоризму?

¹ Фромм Э. Указ. соч. С. 227.

² Там же. С. 230.

По мнению А.А.Гусейнова, как раз кантовская модель абсолютной морали представляется наиболее последовательной. Исходя из базовых положений этой модели, Гусейнов определяет абсолютную мораль как «а) идеальную точку отсчета, которая задается индивидом самому себе для моральной квалификации своего поведения, и существует в модальности сослагательного наклонения; б) приобретает действенность через категорические запреты и соответствующие им негативные поступки; в) искажается, трансформируясь в свою противоположность в случаях публичных апелляций к ней»¹. С точки зрения Гусейнова, специфика моральной мотивации, если ее рассматривать с точки зрения абсолютной морали, проявляется в ее приоритете над другими мотивами. Моральные мотивы не являются какими-то мотивами в ряду других (прагматических, например) мотивов, а стоят над ними, зачастую противостоят им: «мораль сама не является конкретным мотивом поведения, а представляет собой лишь контрольную инстанцию, призванную рассмотреть все прочие мотивы на их последней стадии, когда те готовы оформиться в окончательное решение и перейти в поступок, то она может только запретить (выбраковать) определенные поступки, наложить на них свое табу»².

Однако абсолютная моральная ценность, как считает Гусейнов, «по определению не может быть описана», а это значит, что «она не может быть никем заявлена и предъявлена». Иными словами, представляется крайне затруднительным эксплицировать из абсолютного морального принципа этико-нормативное содержание: «Мораль в качестве абсолютной ценности не может сказать, что следует делать (об этом говорят другие формы человеческого знания и практики – медицина, социология, механика, диетология и т.д.)». По мнению Гусейнова, преодолеть эту проблему можно, только если допустить, что мораль «приобретает действенность, при том не просто внутреннюю, духовную, а

¹ Гусейнов А. А. Об идее абсолютной морали // Вопросы философии, 2003, № 3. С. 3-12. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001042/st000.shtml> (дата обращения 02.10.2013).

² Там же.

внешнюю, предметную действенность в негативных (отрицательных) поступках»¹.

Таким образом, можно отметить, что существует довольно устоявшийся набор характеристик (объективность, универсальность, всеобщность, безусловность, высшая приоритетность, общеобязательность), которые так или иначе присутствуют в большинстве предлагаемых определений. Однако эти характеристики, хотя и выражают определенные свойства абсолютности морали, претендовать на роль уникальных характеристик, на наш взгляд, не могут, т.к. они свойственны и различным релятивистским моральным учениям. Например, универсализм и объективизм свойственны этике разумного эгоизма А.Рэнд, которая ближе к релятивизму, а общеобязательность и всеобщность – ряду религиозных моральных учений, хотя они также не могут претендовать на этическую абсолютность, поскольку там мораль выводится из божественного источника, который сам выше и абсолютнее морали (в качестве примера можно привести этику Лютера).

Для того, чтобы попытаться определить эту уникальную характеристику, необходимо предварительно разграничить этический абсолютизм от объективизма и универсализма. Этический объективизм в сильном смысле (когнитивизм) предполагает, что этические суждения выражают некоторые факты, т.е. объективные свойства мира, существующие независимо от их наблюдателя. При этом моральные ценности фактически сводятся к знаниям, добро приравнивается к истине, понимаемой в классическом смысле теории корреспонденции, т.е. как соответствие знаний или суждений объективному – «моральному» – положению дел. При таком подходе моральные суждения по своей логической структуре и гносеологическому статусу мало чем отличаются от суждений истории, физики, социологии и др. наук.

Как мы видели, во многих трактовках морального абсолютизма преобладает точка зрения, прямо или косвенно отождествляющая его с объективизмом. И

¹ Гусейнов А. А. Указ. соч.

действительно – бессмысленно отрицать, что этический абсолютизм тяготеет к обоснованию универсальности и всеобщности моральных норм, что предполагает в той или иной степени полагание некоего объективного критерия оценки. Однако пытаюсь утвердить мораль на объективной, т.е. независимой от субъективности, почве этическая мысль зачастую сводила мораль к чему-то внесубъектному, как это делает, например, социобиология или эволюционная этика, чем полностью растворяла саму специфику морали. Но проблема заключается как раз в том, что мораль, с одной стороны, не может быть чем-то только субъективным, с другой – она не может быть и внесубъектной. Полагая такой внесубъектный критерий в природе ли человека, в природе ли вообще, прогрессе или эволюции, существует опасность лишения морали ее особого статуса, как поставленной в том числе и над всем объективным, т.е. эмпирически существующим миром.

Однако Добро может быть объективным, оставаясь невыразимым в понятиях рационального языка морали. И здесь не столь уж важно, в чем выражается эта объективность – в реальном (и, тем не менее, идеальном) существовании, наподобие платоновских идей, или только в виде имманентных моральному сознанию принципов, без которых невозможно само мышление (как у Канта). В любом случае, как подчеркивает Л.В.Максимов, «объективизм <...> служит (в действительности или по видимости – это уже другой вопрос) опорой морального абсолютизма и, соответственно, заслоном против релятивизма, скептицизма и пр., поскольку обязывает признать «верными» только совершенно определенные (по содержанию) моральные позиции, безоговорочно отвергая любые альтернативные взгляды»¹. Таким образом, с определенными оговорками можно утверждать, что моральный абсолютизм всегда предполагает объективизм, однако далеко не исчерпывается одним только объективизмом, поскольку, как указывалось выше, некоторые варианты релятивизма также могут претендовать на установление объективного критерия нравственности.

¹ Максимов Л. В. Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 28.

Однако интерпретировать моральный абсолютизм исключительно как объективизм, на наш взгляд, также не верно, как сводить его только к моральному универсализму. Понятие морального универсализма используется в теории морали, а также в нормативно-этическом контексте, для концепций, обосновывающих всеобщность морали и универсальность ее принципов для всех ситуативных контекстов, независимо от вероисповедания, культуры и субъективных пристрастий моральных субъектов. Как отмечает А.В.Прокофьев, «среди характеристик морали как явления культуры и сегмента индивидуального сознания признак универсальности (всеобщности) занимает особое место в силу своего конститутивного характера. Для многих теоретиков именно универсальность принципов и универсализуемость суждений очерчивает ту сферу духовного и практического самовыражения человека, которую можно было бы назвать моральной стороной его жизни»¹. Поскольку же универсальность морали предполагает также и всеобщность, как общеадресованность, т.е. обращенность морали, ее оценок и предписаний, в пределе ко всем людям, то универсализм оказывается заинтересован в открытии внесубъективного, универсального критерия нравственности и, таким образом, очевидным образом оказывается связан с моральным объективизмом. При этом объективизм не всегда предполагает всеобщность. Например, различные версии релятивизма могут усматривать объективный источник морали в социально-культурных предпосылках, отказываясь на этом основании от обоснования всеобщности и универсальности морали. В то же время, обоснование всеобщности морали может не предполагать объективизма как реализма, например, в марксистской этике.

Нельзя также сводить абсолютность морали и к одному только ригоризму и догматизму, как она чаще всего воспринимается на обыденном уровне. Ригоризм и догматизм возникают тогда, когда абсолютизации подвергаются только какие-то конкретные нормы или ценности. Примером такой ригоризации и

¹ Прокофьев А. В. Универсальное и партикулярное содержание морали, или как возможны специальные нравственные обязанности? Универсальность морали в этической теории и в структуре живого нравственного опыта // Этическая мысль. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2003. С.75.

догматизации являются многие религиозно-фундаменталистские системы морали, особенно склонные к фанатизму. Ю.В.Перов приводит в качестве примера террористическую атаку на США 11 сентября 2001 года¹. Такой религиозный или любой другой фанатизм возможны, как показывает Ю.В.Перов, в том числе и как форма радикального скептицизма, отрицающего возможность существования морали или познания ее общезначимых требований и норм. Раз абсолютной морали нет или познать ее невозможно – значит я сам волен выбрать себе абсолют. Таким образом, отрицание возможности рационального познания морали и формулирования ее требований в едином и общезначимом ключе, ведет к возможности признания любой относительной ценности в качестве абсолютной. Как отмечает А.А.Гусейнов, «отказ от идеи абсолютной морали чреват тем, что за абсолютную может быть выдана любая относительная ценность. Именно это мы имеем в современном мире, где те или иные люди и группы свои частные позиции, цели и интересы выдают за единственно истинные и безупречные»².

Такой моральный фанатизм, который основан именно на предельной ригоризации и абсолютизации какой-то определенной ценностной системы, не может быть, однако назван абсолютной этикой, поскольку она включает в себя также идею универсальности ее принципов по отношению ко всем возможным частным ситуациям, а также возможность универсализации моральных суждений с учетом разнообразия ценностей и убеждений всех людей, а не только с формально-логической точки зрения. Следовательно, «в теоретическом плане проблема ставится таким образом: как возможно обоснование нравственности,

¹ «Неизвестно, что было действительно мотивом совершения акций (стремление напугать американцев, продемонстрировать свою силу, дестабилизировать экономику и т.д.), кто совершил их (арабские или другие террористы), но с точки зрения восприятия этих событий можно выделить следующее: террористы были уверены в собственной непогрешимости, в том, что они совершают абсолютно благое и не только морально оправданное, но и одобряемое действие. Именно эта уверенность в абсолютности собственных моральных ценностей и неприятие ценностей других была движущей силой, толкнувшая их на разрушение символа американского процветания и благополучия – башен ВТЦ» // *Перов В.Ю.* Указ. соч.

² *Гусейнов А. А.* Об идее абсолютной морали // *Вопросы философии*, 2003, № 3. С. 3-12. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001042/st000.shtml> (дата обращения 02.10.2013).

отрицающей как крайний релятивизм, так и абсолютизацию нравственных норм и ценностей, учитывающую множественность нравственных практик при сохранении единства»¹. Но добиться такой универсальности морального принципа или закона можно только установив всеобщее-необходимое основание для морали. Всеобщее-необходимым такое основание будет только в том случае, когда оно будет независимым от всех индивидуальных убеждений и конкретных ситуаций, но при этом будет содержать в себе нечто, выражающее единство человеческого бытия, т.е. будет общезначимым. С учетом мировоззренческого, социального и культурного многообразия человечества, такое единое основание может быть только достаточно абстрактным.

Поскольку истолкование понятия морального абсолютизма в терминах объективизма, универсализма и ригоризма оказывается недостаточным, необходимо ввести дополнительный критерий. Представляется, что таким критерием может быть только понятие автономии. Попытка выделить на основе этого понятия разные смыслы морального абсолютизма была предпринята в монографии Л.В.Максимова и Г.В.Кузнецовой «Природа моральных абсолютов»². Авторы разграничивают два уровня понимания этического абсолютизма – этико-теоретический абсолютизм, исходящий из принципиальной несводимости морали к неморальным областям, осознанно отстаивающий ее специфику, и ценностный (моральный) абсолютизм, предполагающий нормативно-этическую программу.

При это следует учитывать, что само по себе деление на метаэтику (как теорию морали) и нормативную этику, несмотря на некоторые признаки тривиальности, которые приобрело это положение в современной философии морали, остается до некоторой степени проблематичным. И здесь следует более четко провести грань. Как отмечает С.М.Левин, «метаэтика размышляет над нашими способами определения критериев «добра» и «зла», в отличие от

¹ Перов Ю. В. Указ. соч.

² Кузнецова Г. В., Максимов Л. В. Природа моральных абсолютов. М.: Наследие, 1996.

установления критериев «добра» и «зла», чем занимается этика»¹. Иными словами, если теория морали – это наука, объектом изучения которой выступает мораль во всем ее многообразии и целью которой является описание и систематизация данного объекта, то нормативная этика – это часть морали, «рациональный слой самого морального сознания»².

Основанием для различения этики как теории морали и нормативной этики, как отмечают Г.В.Кузнецова и Л.В.Максимов, следует считать различие описательных и ценностных суждений, а также различие процедуры объяснения и обоснования. Этика как теория морали оперирует описательными суждениями в модальности «истинно» или «ложно», поскольку объектом ее изучения является определенная, реально существующая психологическая область – моральное сознание. Следовательно, областью теоретической этики является выяснение природы и сущности морали, а также прояснение ее логики и языка, т.е. выявление и объяснение специфики морали.

Нормативная этика оперирует в основном ценностными суждениями, имеющими модальность «плохо» или «хорошо». Поэтому основной функцией нормативной этики является обоснование высшей правильности определенной ценностной иерархии. «Отличительный признак нормативно-этических рассуждений – наличие в них моральной оценки (или императива) в качестве собственной, внутренней составляющей»³. Однако зачастую такое обоснование высшего основания морали прибегает к доказательству ее высшей «истинности», поскольку «правильность» гипостазируется в качестве реально существующего, объективного добра и, таким образом, допускается возможность познания этого добра (когнитивизм).

¹ Левин С. М. Мораль, метафизика и реальность // Вопросы философии: интернет-версия. 27.08.2013. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=791&Itemid=52 (дата обращения 01.10.2013).

² Кузнецова Г. В., Максимов Л.В. Указ соч. С. 29.

³ Там же.

Следовательно, проблему абсолютности морали можно рассмотреть в этико-теоретическом и нормативно-этическом ключе. И тогда нормативно-этический абсолютизм предстает как обоснование абсолютности морали, ее самодостаточной и автономной сущности, приоритетной по отношению ко всем другим сферам бытия. Иначе говоря, абсолютная нормативная этика в этом смысле невозможна без некоторой метафизики, предваряющей ее. Поэтому нормативно-этический абсолютизм идет в некотором смысле дальше той относительной «абсолютности», которую задает «обычная мораль» и этико-теоретический абсолютизм, пытающийся выстроить концептуализацию «морали вообще» с учетом ее претензий на абсолютность («квазиабсолютности»), и пытается вывести не просто высший (и в этом смысле – «абсолютный») по отношению к другим сферам бытия принцип, но и утвердить его именно на основе морали, фактически, саму мораль представить как абсолют.

Впрочем, для теоретической этики проблема абсолютности морали, т.е. факт наличия в моральном сознании абсолютов, оказывается вполне разрешимой проблемой. Но ее решение также встраивается в решение общей стратегической задачи построения целостной и системной концепции морали.

Если сформулировать проблему абсолютности морали в виде вопроса, то вопрос этот будет иметь разное содержание для теоретической этики и для этики нормативной. Для теоретической этики этот вопрос будет звучать примерно так: почему мораль претендует на абсолютность и какова природа моральных абсолютов?¹ Для нормативной этики этот вопрос будет звучать по-другому: как возможна абсолютная мораль и как она приобретает действенность, т.е. в чем она выражается – в поступках или только в форме мотивации – и как возможно вывести из нее конкретное нормативно-этическое содержание?

¹ Как отмечает Р.Г. Апресян, «анализ источников морали показывает, что объективно мораль как бы предзадана человеку – не только в социокультурном, но и в эпистемологическом плане: человек не познает, но лишь осознает, осваивает, практикует мораль. Мораль *трансцендентна* (здесь и далее курсив автора – Г.М.) повседневному опыту человека как социального субъекта и дана ему *абсолютно*» // Апресян Р.Г. *Идея морали*. М.: ИФ РАН, 1995. С. 141.

Следует также заметить, что, хотя во избежание неточностей и противоречий необходимо четко различать цели и методы нормативной этики и этики теоретической, нельзя исключать также и такой ситуации, что оба они могут в той или иной степени пересекаться. На наш взгляд, это пересечение может быть даже продуктивным. Дело в том, что, как отмечает Л.В.Максимов¹, в рамках классической этики этико-теоретический и нормативно-этический контекст строго не различались. Тем не менее, это не значит, что классические этические концепции не имеют никакой теоретической ценности. В основную задачу данного исследования входит как раз сравнительное изучение двух этических концепций – Канта и Достоевского – содержащих, в большей или меньшей мере, и этико-теоретические компоненты. Следовательно, исследование проблемы абсолютности морали в данных этических концепциях нам придется проводить, стараясь четко различать метаэтический и нормативный контексты. Тем не менее, именно постановка и решение проблемы абсолютности морали является, как нам представляется, ключевым моментом таких нормативно-этических концепций, тем узловым пунктом, в котором они очень тесно подходят к этике как теории морали. Подробное исследование проблемы абсолютности морали и возможных вариантов решений и хода рассуждений, взятых в том виде, в каком они предстают в этическом абсолютизме, поможет теоретической этике прояснить логику морального сознания. Ведь нормативно-этический абсолютизм (особенно в своей «сильной» версии, о которой – ниже) не просто абстрагирует те черты, которые присущи морали вообще, но берет их изолированно, в идеальном виде. Концепт абсолютной морали поэтому может быть востребован

¹ Максимов Л. В. Проблема обоснования морали. М.: Философское общество СССР, 1991.

теоретической этикой как своеобразная идеализированная модель¹ морального сознания, с помощью которой могут быть прояснены некоторые существенные черты морали.

Таким образом, суть нашего исследования будет заключаться в том, чтобы с точки зрения теоретической этики и с использованием ее методов рассмотреть на контрасте две нормативно-этические концепции, выделив метаэтические и этико-теоретические компоненты, и проанализировать как, какими средствами, в каком контексте в них ставится и решается (если решается) проблема абсолютности морали.

На первый взгляд, разграничение этического абсолютизма на этико-теоретический и нормативно-этический абсолютизм, которое предлагают Г.В.Кузнецова и Л.В.Максимов, совпадает с разграничением этико-теоретического и нормативно-этического контекста, однако необходимо подчеркнуть некоторые отличия. К первому, этико-теоретическому уровню относятся концепции, из факта невозможности рационального обоснования морали заключающие о ее автономности, логической самодостаточности². Ко второму, нормативно-этическому (ценностному) уровню авторы относят нормативно-этические концепции, обосновывающие, прежде всего, всеобщность и общеобязательность моральных норм³. Иными словами, в схеме, предложенной Максимовым и Кузнецовой, к первому уровню или смыслу этического абсолютизма принадлежит не только теоретическая позиция, занимаемая самими

¹ «Индивид, чтобы мыслить морально, нуждается в очищенной среде морального идеала подобно тому, как ученый-физик нуждается для своих занятий в искусственной среде эксперимента. (...) Неморальные 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» // Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Философия – мысль и поступок. СПб., 2012. С. 152.

² «Этическая теория, доказывающая существование моральных абсолютов, описывающая их и дающая им объяснение» // Кузнецова Г. В, Максимов Л. В. Указ соч. С.6.

³ «Нормативно-этическое, моралистическое учение, провозглашающее универсальные, «объективно-необходимые» моральные ценности и доказывающее, обосновывающее их обязательность для всех» // Там же. С. 6.

авторами, согласно которой этико-теоретическое исследование морали должно исходить из абсолютистской модели морального сознания, но и нормативно-этические концепции наподобие муровской, которые, с одной стороны, разводят ценности и знания и, в то же время, исходят из абсолютистско-объективистской парадигмы.

В целом, работу Л.В.Максимова и Г.В.Кузнецовой следует признать важным этапом в осмыслении понятий «морального абсолюта» и «этического абсолютизма». Необходимо отметить, что, насколько нам известно, это первая серьезная попытка в отечественной этике провести аналитическое разграничение между данными категориями на основе идеи автономии. Вместе с тем, соглашаясь с авторами в главном и целиком принимая их общий подход к проблеме, на наш взгляд, необходимо дополнить их выводы. А именно, разграничить до конца метаэтические и нормативно-этические пласты, которые в предлагаемом подходе Л.В.Максимова и Г.В.Кузнецовой все-таки оказываются совмещены.

Поэтому мы предлагаем разграничивать не два, а три уровня понимания этического абсолютизма: этико-теоретический, нормативно-теоретический и нормативно-практический.

Первый уровень – это чистый метаэтический абсолютизм, т.е. этико-теоретическая позиция, согласно которой абсолютизм присущ морали как таковой. Согласно данной позиции, реалистичная модель морального сознания, воспроизводимая в рамках теории морали, не может работать без некоей точки отсчета. Всегда, даже в случае ценностного релятивизма и субъективизма, за исключением самых крайних форм, граничащих с аморализмом, в качестве абсолютной (не абсолютной вообще, т.е. ничем не обусловленной, а абсолютной в смысле приоритетности, критериальности) берется некая ценность или принцип. Очевидно, что никакая моральная последовательность недостижима, если точка отсчета, задающая систему координат, всегда подвижна и нестабильна. При этом, однако, моральный абсолют понимается предельно широко – именно как некая точка отсчета, критерий моральности вообще, который только в рамках данной

моральной системы предстает как своего рода «абсолют» – по отношению к внешним ей областям, которые и должны с ним соотносываться.

Задача этики как науки о морали с точки зрения этико-теоретического абсолютизма состоит в том, чтобы доказать и объяснить с познавательной точки зрения факт абсолютности морального сознания, изучить объективные – психологические, социальные, лингвистические – предпосылки претензий морали на высшую приоритетность, и соотнести этот факт с конструируемым в рамках теории морали понятием морали.

Поэтому в рамках этико-теоретического абсолютизма представляется возможным говорить о «моральных абсолютах», подразумевая множество различных интерпретаций абсолютности в разных нормативно-этических концепциях. Именно в таком контексте в рамках теоретической этики может ставиться проблема абсолютности морали. При этом, перед этико-теоретическим (метаэтическим) абсолютистом не стоит задачи ценностного обоснования некоего абсолюта, его задача состоит в объяснении факта абсолютности морального сознания.

Следует отметить, что именно данной позиции придерживаются Г.В.Кузнецова и Л.В.Максимов¹; с ней солидаризируется и автор данного диссертационного исследования. По-видимому, метаэтическим абсолютистом был и О.Г.Дробницкий, который в рамках предпринятого им фундаментального исследования понятия морали выделил ряд характеристик морального сознания, дифференцирующих его от институтов права и обычая, такие как автономность, всеобщность, неинституциональность и, вслед за Р.Хеаром, универсализируемость². Несомненно, следует отнести к этико-теоретическому абсолютизму позицию А.А.Гусейнова. За рубежом в настоящее время эта позиция

¹ «Авторы данной работы отвергают этический релятивизм, однако вовсе не потому, что он «плох» в моральном отношении, а исключительно в силу его теоретической несостоятельности, отсутствия в нем адекватной теоретической модели морального сознания. Мы отстаиваем этический абсолютизм (в особой его форме) не из-за того, что это течение вообще обладает некими «нравственными достоинствами», а потому только, что оно представляется нам истинным» // Кузнецова В. Г., Максимов Л. В. Указ соч. С.10.

² Дробницкий О. Г. Понятие морали. М.: Наука, 1974.

в целом отождествляется с кантианством в некоторых его вариациях, обосновывающих объективность, рациональность и универсальность морали.

Второй уровень смысла этического абсолютизма, который необходимо отграничить от метаэтического, – нормативно-этический. Однако нормативно-этический уровень, как представляется, следует также разделить, в свою очередь, на два подуровня: нормативно-теоретический и нормативно-практический.

Г.В.Кузнецова и Л.В.Максимов выделяют три главных функции нормативной этики: 1) формулирование в рациональных понятиях нравственной установки, 2) сведение этих установок в кодексы, 3) подведение под них рационального основания¹. При этом, «этическая рефлексия поднимается на философский уровень в том случае, когда она обращается на поиск последних (абсолютных) оснований морали, т.е. «моральных абсолютов»», т.е. когда выражает свою третью функцию².

Представляется, что данную функцию нормативной этики, выражая которую она «поднимается на философский уровень», т.е. занимается обоснованием предельного основания всей ценностной системы, можно выделить в отдельный – нормативно-теоретический подуровень. А первые две функции нормативной этики, связанные с формулированием нравственных установок и сведением их в кодексы, выделить в нормативно-практический подуровень. Таким образом, нормативно-теоретическая этика, поскольку она занимается обоснованием высшего основоположения морали как абсолюта, пользуясь кантовской терминологией, будет соответствовать «метафизике нравственности», а нормативно-практическая этика будет соответствовать «метафизике нравов». Соответственно, и нормативно-этический абсолютизм можно разделить на нормативно-теоретический и нормативно-практический подуровни.

Нормативно-практический абсолютизм абсолютизирует определенные нормы и противостоит в данном отношении релятивизму как консеквенциализму и ситуационизму. В рамках данного смысла абсолютизм

¹ Кузнецова Г. В., Максимов Л. В. Указ соч. С.29.

² Там же.

предстает как предельно ригористическая позиция, задающая свои ценности и нормы как однозначные для всех возможных ситуаций. Иными словами, утверждается внеконтекстуальность и безусловная универсальность содержательно выраженных норм. При этом такой ригоризм на ситуативно-практическом уровне может быть как чисто догматическим, так и выражением определенного принципа, посредством которого обосновываются нормы и предписания. Вместе с тем, подобный принцип может быть как автономным, так и гетерономным по способу своего философско-теоретического обоснования.

В рамках нормативно-теоретического абсолютизма мораль задается как автономная, самодостаточная и объективная сущность, невыводимая из других, неморальных сущностей. Фактически, само основание морали (как правило, предельно абстрактное – «Добро» само по себе, «добрая воля») при таком понимании является последним и единственным абсолютом (как в ценностном, так и в общеонтологическом смысле), пределом рациональности вообще. Моральный абсолют в данном случае отождествляется с сущностью самой морали, критерий моральности совпадает с критерием морали, а потому нормативно-теоретический и этико-теоретические уровни оказываются тесно связанными.

При этом по характеру обоснования норм на ситуативно-практическом уровне нормативно-теоретический абсолютизм может как совмещаться с нормативно-практическим абсолютизмом (ригоризмом), так и выступать только в качестве нормативно-теоретического абсолютизма, допуская вариативность применения абсолютного принципа. В последнем случае, нормативно-теоретический абсолютизм совпадает с «этическим реализмом», как его понимает Р.Г.Апресян¹. Это, своего рода, «слабая версия» морального абсолютизма. При этом такой этический реализм (нормативно-теоретический абсолютизм), всегда подразумевающий автономию в обосновании своих принципов, противостоит нормативно-практическому абсолютизму как моральному ригоризму в том

¹ *Апресян Р. Г.* Идея морали. М.: ИФ РАН, 1995. С.144–145.

случае, когда он допускает гетерономное обоснование своего первопринципа (например, религиозный фундаментализм).

Таким образом, если нормативно-практический абсолютизм может обосновывать нормы и через неморальные абсолюты, то нормативно-теоретический абсолютизм предполагает обоснование самодостаточности и несводимости морали к неморальным абсолютам, обоснование, фактически, самой морали как высшего абсолюта. В этом смысле гетерономный нормативно-практический абсолютизм является таковым только на уровне практическом, ситуативном, в то время как этический абсолютизм в своей наиболее «сильной версии» (когда нормативно-теоретический абсолютизм совмещается с нормативно-практическим) не только поднимается на теоретический уровень осознания абсолютности морали, но в то же время предполагает абсолютизм и на практическом уровне. Именно «сильную версию» этического абсолютизма в дальнейшем будем называть абсолютной этикой.

Таким образом, предлагается различать пять способов понимания морального абсолютизма:

- 1) этико-теоретический (метаэтический) абсолютизм;
- 2) нормативно-этический абсолютизм:
 - 3) абсолютная этика (нормативно-теоретический + нормативно-практический абсолютизм);
 - 4) «слабая» версия морального абсолютизма («чистый» нормативно-теоретический абсолютизм);
 - 5) нормативно-практический абсолютизм (ригоризм);

При таком позиционировании абсолютизма, этический релятивизм можно определить как совмещение принципа гетерономии на уровне обоснования и ситуационизма на ситуативно-практическом уровне.

Подобная классификация может показаться избыточно сложной: не проще ли сказать, что нормативно-теоретический абсолютизм тождественен с автономной этикой, а нормативно-практический – с гетерономной? На наш взгляд, разграничение теоретического и практического уровней нормативно-

этического абсолютизма как раз и позволяет не смешивать их полностью с гетерономной и автономной этикой, поскольку автономия и гетерономия характеризует только теоретическую часть, а на практическом уровне они могут воплощаться как в ригоризме, так и в релятивизме¹. Абсолютная этика предполагает автономию морали, но и одной только автономией не исчерпывается. Помимо автономии, она включает и такие характеристики, как объективность, всеобщность, общезначимость и универсализуемость.

Данную проблему подробно обсуждает Р.Дворкин в книге «Теория и практика автономии»² и А.К.Судаков в своей статье «Автономия и гетерономия» в «Новой философской энциклопедии»³. Реконструируя кантовскую концепцию автономии, Судаков выделяет у него две конфликтующих тенденции – «этику автономии» и «метафизику автономии». Этика автономии понимается как специфическая концептуализация морального сознания, при которой акцент делается на самозаконодательстве, то есть самообязывании воли таким законом, который всеобщ в своей основе. Однако самообязывание законом, предполагающим внешнее по отношению к воле содержание, противоречит самой идее автономии, т.е. такому ее пониманию, при котором основной акцент делается на ее абсолютную независимость и самодостаточность. По сути, этика автономии и метафизика автономии оказываются несовместимыми, по Судакову, прежде всего с формально-логической точки зрения. Как считает Судаков, Канту удастся избежать открытого противоречия путем строго формального подхода. То есть, автономность задается у него только через форму воления, но не через

¹ В качестве примера подобного «автономного» релятивизма можно привести этику Ф.Ницше или Ж.-П.Сартра, поскольку сама автономия в рамках их учений, фактически, становится абсолютном.

² *Dworkin R.* The theory and practice of autonomy. Cambridge University Press, 1998. P.34-40.

³ *Судаков А. К.* Автономия и гетерономия // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т.1. М.: Мысль, 2010. С. 46.

содержание, т.к. любое содержательное определение, фактически, уже содержит в себе семя гетерономии¹.

Однако вернемся к разграничению уровней этического абсолютизма. Хорошим примером «сильной» версии этического абсолютизма является этика Канта, который попытался из протометаэтического подхода к морали, предполагающего обоснование ее абсолютности как самодостаточности и автономности (нормативно-теоретического абсолютизм), логически дедуцировать весьма ригористическую нормативно-этическую программу. Как будет показано в дальнейшем, этику Достоевского тоже следует отнести к абсолютной этике, как «сильной версии», однако к ее другому типу. В качестве примера «слабой версии» этического абсолютизма можно привести этику Э.Мура и Л.Витгенштейна, которые, развивая идею теоретической автономии морали и ее несводимости к знанию, фактически не выдвигали никакой нормативно-этической программы, полагая, что определение конкретного содержания норм относится к области интуиции или некоего интеллектуального созерцания. При этом и Мур², и Витгенштейн, относивший мораль к сфере того, о чем следует молчать, все-таки предполагали некое объективное понимание «Добра», пусть и постигаемое только интуитивно. Подобные концепции примыкают скорее к этике в ее классическом смысле, к тому направлению, которое выше мы обозначили как нормативно-теоретический абсолютизм, хотя и содержат некоторые положения, которые позднее лягут в основу подлинной метаэтики как теории морали.

Если принять именно «сильную» версию этического абсолютизма в качестве «эталона» абсолютной этики, как предлагает это А.А.Гусейнов³, то можно будет выделить три возможных главных тезиса такого подхода:

¹ Понимание автономии Кантом будет подробно рассмотрено во втором параграфе второй главы и первом параграфе третьей главы настоящего исследования.

² Максимов Л. В. Дефиниции добра // Логический анализ языка. Языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 17–31.

³ Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопросы философии, 2003, № 3. С. 3–12. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001042/st000.shtml>

1) нормативно-теоретический абсолютизм, т.е. понимание морали как безусловной, автономной и самодостаточной области значений, выводимой из единого абстрактного принципа, и невыводимой из других сфер действительности; утверждается «самодостаточность основоположений морали, их невыводимость из любых других суждений»¹;

2) моральный объективизм, т.е. содержательное значение моральных понятий понимается как объективное и всеобще-необходимое, либо существующее в форме априорных идей или морального чувства, либо будучи воспринимаемым моральным субъектом посредством интуитивного созерцания; утверждается «универсальность, всеобщность, общезначимость, инвариантность содержания абстрактных принципов морали»²;

3) нормативно-практический абсолютизм, т.е. понимание и обоснование моральных норм как безусловных и категоричных по форме императивов, обладающих высшей приоритетностью вне зависимости от ситуации (антиситуационизм); утверждается «обязательность, принудительность моральных императивов»³;

Следует также отметить, что разграничение нормативно-практического абсолютизма (ригоризма) и нормативно-теоретического абсолютизма не предполагает в качестве обязательного условия этико-теоретического абсолютизма. Однако, как уже отмечалось выше, нормативно-этический абсолютизм является для этико-теоретического абсолютизма своего рода идеализированной моделью морального сознания, исследование и описание которой позволяет выявить значимые особенности природы и специфики морали как таковой, – и в этом состоит теоретическая значимость историко-философского исследования абсолютистских концепций И.Канта и Ф.М.Достоевского, в которых затрагивается проблема обоснования абсолютности морали и возможность ее в моральной практике.

¹ Кузнецова Г. В., Максимов Л. В. Указ. соч. С.6.

² Там же. С.6.

³ Там же.

Таким образом, метаэтический (этико-теоретический) абсолютизм – в нашем понимании, всего лишь теоретическая позиция, которая не предполагает морального реализма и ценностного обоснования. Это позиция, предполагающая возможным доказать и объяснить наличие моральных абсолютов и их необходимости и значимости для морального сознания. Нормативно-теоретический абсолютизм в той или иной мере все-таки предполагает объективность и реальность морального абсолюта. Но если нормативно-теоретический абсолютизм всегда исходит из автономии морали, ее приоритетности и независимости от других ценностных и познавательных областей, то нормативно-практический абсолютизм может быть либо ситуативно-практическим продолжением нормативно-теоретического абсолютизма, как обосновывающего принципа, либо противостоять ему лишь как гетерономный ригоризм.

Однако следует отметить, что из признания безусловности как высшей предельности и самодостаточности ключевыми характеристиками абсолютной этики, вытекают два важных следствия. Первое касается вопроса о свободе. И здесь следует отметить, что сама постановка проблемы абсолютности морали в рамках этического абсолютизма имплицитно заключает в себе положительный ответ на вопрос о свободе. Т.е. свобода и абсолютность взаимно обуславливают друг друга и всегда предполагают друг друга, они слиты. Абсолютная мораль, понятая как последний предел, очерчивает зону абсолютной свободы человека и его абсолютной ответственности, она задает само пространство свободы. Как отмечает О.В.Артемьева, «в положениях новоевропейцев об абсолютности и автономности морали, ее единственности как высшей ценности теоретически обосновывалась неприемлемость любых форм патернализма – определяющей черты абсолютистской культуры. И стоики, и «моральные абсолютисты» Нового времени, по существу, решали чисто философскую (не моралистическую) задачу поиска того «места», где человек абсолютно свободен в том смысле, что является

единственным авторитетом для самого себя и ему невозможно ничего навязать извне... и обнаружили его в морали»¹.

В этом же ключе раскрывается понятие свободы у Достоевского. Именно свобода является у него максимальным выражением идеи абсолютности и самодостаточности морали. Человек изначально свободен, выбирая между Добром и Злом. Даже всегда выбирая Зло, он всегда свободен выбрать Добро. В этом смысле момент выбора только актуализирует свободу. Она реализуется посредством каждого конкретного поступка, причем целиком и полностью. У Канта сама структура ситуации выбора усложняется несколькими уровнями «выбора»: индивид выбирает только некое первоначальное правило выбора, принцип, согласно которому он будет действовать, фактически, не выбирая между добром и злом как таковыми. Выбор совершается у Канта между свободой и несвободой, между автономным бытием моральной личностью, полагающей себя посредством морального закона как абсолютно свободную и ответственную, и неким суррогатно-феноменальным бытийным остатком, когда человек руководствуется исключительно гипотетическим императивом, включающим его в многообразное целое детерминистических связей. Однако чтобы иметь возможность выбрать между свободой и несвободой, нужно уже обладать какой-то свободой. Тем не менее, и у Канта, и у Достоевского, свобода возникает только на основе абсолютной морали. Только мораль делает человека свободным, и, следовательно, именно сама мораль, сама добродетель, сам категорический императив являются высшей ценностью, высшим принципом, высшим добром, а не свобода как таковая². Моральная свобода может быть реализована в своей полноте только в пространстве самой морали.

Второе следствие из признания взаимозависимости понятий абсолютности и автономии морали заключается в том, что этический абсолютизм так или иначе отказывается от рационально-логического обоснования (доказательства) своих

¹ *Артемьева О. В.* Великий моралист // Л.Н.Толстой и традиции ненасилия в двадцатом веке (материалы симпозиума). М., 1996. С. 28.

² Проблема свободы у Канта, а также концепция свободы Достоевского будут подробно рассмотрены нами во второй и третьей главе настоящего исследования.

теоретических положений либо путем прямого отказа (как у Мура), либо постулируя априорную аксиоматичность и самоочевидность основных положений (как у Канта).

Таким образом, подводя промежуточный итог сказанному в параграфе, представляется целесообразным сформулировать основные характеристики «сильной» или радикальной версии морального абсолютизма, как концептуализирующей понятие абсолютной морали в наиболее полном смысле. Итак, абсолютная этика – это:

1) автономная, предельная, необосновываемая и нередуцируемая к знанию, а также к неморальным объектам или ценностям, трансцендентная повседневному опыту человека точка отсчета, 2) утверждающая безусловность и всеобщую необходимость единого, абстрактного, но объективно существующего основания – морального абсолюта – и выражающаяся во 3) внеситуативном, общеобязательном и универсальном принципе, посредством которого обосновываются конкретные нормы, требования и предписания, а также 4) в качестве обязательного условия предполагающая индетерминизм или компатибилизм в понимании свободы морального субъекта.

Однако как быть с проблемой обоснования морали? Ведь мы не можем обосновать мораль, т.е. вписать понятие морали в более широкое понятие, поскольку такое обоснование предполагало бы редукцию морали к неморальным основаниям. Обосновать мораль в логическом смысле значит, по сути дела, ее релятивировать¹, редуцировать к гетерономному основанию. Понимание этого обстоятельства явно или неявно всегда присутствовало в рамках этического абсолютизма. С этой точки зрения, абсолютная этика всегда была ближе к этической теории, чем все остальные нормативно-этические концепции. В теоретическом плане вопрос об обосновании морали решается этическим абсолютизмом путем постулирования в качестве аксиомы некоего абстрактного и безусловного «Добра». Однако с точки зрения практического обоснования этого

¹ Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С.48-64.; Максимов Л.В. Проблема обоснования морали. М., 1991.

«Добра» самого по себе проблема, тем не менее, остается, и выражается в ряде других важных проблем. На наш взгляд, эти проблемы можно конкретизировать в нормативно-этическом ключе, перечислив основные конфликтные точки:

1) проблема соотношения индивидуально-конкретного и всеобще-абстрактного (проблема автономии): как соединить автономию принципа и содержательную определенность норм и ценностей?

2) проблема универсальности: как возможна абсолютная мораль, когда очевидно, что в разных ситуациях, в разных национальных, культурных и исторических контекстах, одна и та же моральная норма может иметь разный смысл?

3) проблема определения границы моральной ответственности: за что несет ответственность моральный субъект – за мотив, моральное решение, последствия поступка или за все это вместе?

4) проблема долженствования: как возможно обосновать обязательность абстрактно-всеобщих, безличных по форме абсолютных требований морали?

Как видно по смыслу самих вопросов, основные сложности для этического абсолютизма возникают прежде всего там и тогда, где он соприкасается с реальной моральной практикой, т.е. там, где нормативно-теоретический абсолютизм соединяется с нормативно-практическим. А.А. Гусейнов, воспроизводя некоторые аргументы Аристотеля против этики Платона, отмечает: «Абсолютная мораль, как и все абсолютное, обречена на то, чтобы оставаться в мире мысли, да и там она может находиться постольку, поскольку, говоря словами Витгенштейна, она не уместается в пределы языка. В любом случае она не может воплотиться в адекватных поступках, так как поступок всегда привязан к конкретному индивиду и конкретным обстоятельствам, он не только единичен, он еще и единственен. Как ни важны в поступке лежащие в его основании общие правила, намного важнее частные обстоятельства, которые формируют его особенный вид. Моральная личность не ограничивается желанием быть моральной, она действительно обнаруживает это желание; ей мало знать, что есть долг вообще, долг перед человечеством, ей надо еще уметь определять, что есть

ее долг и что есть ее долг в том месте, которое она занимает, по отношению к тем конкретным людям, которые находятся рядом с ней. Исключив из своего содержания поступки, абсолютная мораль оказывается отвлеченной, безжизненной, бессмысленной»¹.

Необходимо согласиться с А.А. Гусейновым в том, что для нормативной этики вообще, а для абсолютной этики особенно, проблема приведения теоретических построений в соответствие с реальной жизненной практикой, хотя бы до такой степени, чтобы можно было говорить об однопорядковости и соизмеримости теоретических и практических нормативно-ценностных значений, была всегда жизненно важной. Зачастую эта проблема в истории этической мысли обнаруживается в виде оппозиции «нравственности» и «морали» у Гегеля, «поступка» и «принципа», «этики блага» и «этики долга», как двух тесно связанных, но все-таки противостоящих друг другу структурных контекстов, в которых погружена этика как рефлексия над моралью. Решая так или иначе задачу сближения и приведения в соответствие этих контекстов, этика доказывала свою «нужность» для морального сознания, обосновывала свое право на критику реально практикуемых нравов с позиции сначала интеллектуального, а затем и все более явно осознаваемого самой этикой морального превосходства.

Сформулированные выше проблемы или вопросы абсолютной этики, вероятно, не охватывают все детали и точки теоретического напряжения, но в целом, как представляется, они довольно полно отражают реальные проблемные контексты, в которых работала абсолютистская этическая мысль на протяжении своей истории, пытаясь решить общую задачу по установлению соотносительности поступков и принципов. Попытки построения системной концепции абсолютной этики, которая бы отвечала на все вопросы или хотя бы на часть из них, не раз предпринимались в истории. Для задач нашего исследования необходимо по возможности кратко проследить и охарактеризовать историю возникновения и развития абсолютной этики.

¹ Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали. Вопросы философии. №3 2003. С.3-12. // URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001042/st000.shtml>

2. Возникновение и этапы развития абсолютной этики до Канта

Проблема абсолютности морали в нормативно-этических концепциях возникает достаточно давно. Но она возникает только в тех концепциях, в которых мораль как должное противопоставлялась естественным потребностям и душевным страстям как сущему (платонизм, стоицизм, кантианство). В этом ригористическом пафосе впервые обнаруживается критическая функция морали по отношению к господствующим нравам.

Сократ первый в истории этики на философском уровне поднял вопрос о природе зла и о том, как его избежать. По его мнению, зло в первую очередь относится к поступкам, характеризует общественную жизнь людей и их межличностные отношения. Зло люди совершают по неразумению, из-за отсутствия знания о том, что такое добро, либо из-за искажения представлений о добре. Из такого понимания принципа добродетели вытекал своеобразный парадокс. Намеренное зло, по глубокому убеждению Сократа, невозможно: «Предположив, что кто-то намеренно практикует зло, мы считаем, что он сознательно ищет страданий, целенаправленно вредит самому себе, а это – абсурд, ибо противоречит исходным постулатам блага и зла, самому понятию человека»¹.

Однако Сократ все-таки был еще очень близок к софистам. Сам по себе его «повивальный» метод предполагал известную долю релятивизма. Амбициозную попытку более или менее систематического осмысления морали на основе идей Сократа предпринимает Платон. Он одним из первых предложил концепцию абсолютной морали, унаследовав от Сократа и его метод, и его неприязнь к софистам. Однако, если у Сократа отчетливо выступает на первый план субъективность основных понятий этики и постоянная критическая саморефлексия, то Платон предпочел придать добру и злу онтологический

¹ Гусейнов А.А.. Великие пророки и мыслители: нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: «Вече», 2009. С.182.

характер, максимально объективировав их. Как известно, в своей общей философской системе Платон отводил главную роль простым, вечным и неизменным идеям, которые составляли, по его мнению, объективно-идеальную основу всего сущего в противовес вечному становлению текучей материи. Истина, высшее благо и красота также относились им к миру идей и потому выводились из-под власти чувственного и потому субъективного познания. Причем, что необходимо отметить особенно, на вершине иерархии идей находилась именно идея блага (добра), которая уже обуславливала и истину, и красоту.

При этом благо как абсолют приобретает в то же время значение как критический, очищающий, трансцендентный идеал. С точки зрения Платона, реально практикуемые нравы далеко не всегда соотносятся с идеей блага. «Логика морального сознания (не выдуманная, а реальная) приводит к совершенно иным, противоположным выводам, чем логика нравов»¹. Но если так, то «должно» как бы повисает в каком-то безвоздушном пространстве, в небытии. И именно это соображение, как представляется, послужило толчком к развитию учения о мире идей, прежде всего, как оместилище идеи Блага. Идеальный мир первичен по отношению к нашему материальному миру не потому, что он является местом обитания богов, но потому, что он благ, то есть морален.

Однако Платон, стремясь вывести мораль из под власти мнения и веры, вслед за Сократом отождествил ее природу с разумом, с идеей, понимаемой, прежде всего, как знание. Поэтому аргументы в пользу абсолютности морали растворяются у него в эпистемологии и онтологии. Мораль для Платона метафизична по своей природе. Ему важно утвердить ее объективность в противовес тезису софистов о том, что «человек есть мера всех вещей». А объективность морали, по Платону, может обеспечить только извечное царство идей, в котором идее блага принадлежит первое место. В «Меноне» Сократ критикует представление Гераклита Эфесского о вечной изменчивости и текучести мира, выдвигая контртезис о том, что даже если это было бы так, то все

¹ Гусейнов А. А., Иррлиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С.96

равно должна быть некая постоянная точка покоя, по отношению к которой все течет и изменяется. И этой абсолютной точкой оказывается как раз мораль.

В диалоге «Горгий» Платон выступает на защиту морали от представления, озвучиваемого предшественником Ницше Калликлом, согласно которому по природе лучше то, что сильнее, а потому мораль является выдумкой слабых. Лучше терпеть несправедливость, чем ее учинять, говорит Платон в пику Калликлу и Полу. Справедливость хороша постольку, поскольку она причастна к высшему благу, а высшее благо самодостаточно и, в принципе, его определение оказывается тавтологией. При этом «в «Филебе», где по преимуществу обсуждается проблема блага, Платон приходит к выводу, что ни удовольствия, ни разумение не соответствуют искомому критерию, согласно которому благо самодостаточно»¹.

Платону же принадлежит и формулировка важной для дальнейшего развития абсолютистской линии в этике «дилеммы Евтифрона». Вот как она звучит в реконструкции Дж. Баггини: «Герой Платона Сократ задал вопрос: выбирают ли боги добро, потому что оно благое, либо же добро – благое, потому что выбрано богами? Если верен первый «рог» дилеммы, то это означает, что добро – благое независимо от воли богов (или Бога в монотеистических религиях). Добро попросту благое, и именно по этой причине Всеблагой Бог всегда его выбирает. Если же верен второй «рог», то это делает саму идею относительно того, что именно является благим, произвольной»².

Таким образом, уже у Платона мы встречаемся с идеей блага как самодостаточного, ничем не обусловленного понятия. С этим же связана и проблема его определения. И справедливость, и мужество, и честность благи благодаря причастности к идее Блага, но схватить, определить это понятие мы не можем. Суть блага раскрывается, по Платону, только в некоем интеллектуальном созерцании единства истины, соразмерности и красоты.

¹ Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Указ соч. С.102

² Баггини Дж. Атеизм // URL: http://www.andrsib.com/dt/moral_r.htm (Дата обращения 30.06.2013)

Следующий качественный рывок в развитии этики был сделан Аристотелем, который раскритиковал сократовско-платоновский тезис о том, что мораль есть знание некоего объективного Блага. Безусловно, в некоторых случаях невежество может выступать как причина зла, но моральное зло гораздо разнообразнее и более дифференцировано, чем просто зло по неведению. Таким образом, основу возражений Аристотеля составил тезис, согласно которому мораль не сводима к знанию, что в ней важен не только рациональный элемент, но еще и эмоционально-волевой. В связи с этим большое значение отводилось Аристотелем учению о добродетелях, которые он разделял на этические и дианоэтические, связанные с удовольствиями ума. Также он выделил и описал довольно большое количество разнообразных пороков души и соответствующих им форм зла. Многообразие этих форм Аристотель противопоставил основной принцип добра – золотую середину, устанавливаемую посредством разума меру добродетельности души.

И здесь Аристотель развивает свое учение о разных частях человеческой души, во многом противопоставляя разумную часть неразумной, эмоциональной. Этика – особая наука, которая исследует благо и человеческие поступки, и в этом своем качестве она, как философия практическая, отлична и независима от метафизики, как теоретической философии. И если цель этики, с точки зрения Стагирита, не «обогащение индивида знаниями, а его преобразование, нравственное возвышение, то действенность этического образования определяется не только интеллектуальными возможностями слушателя, но прежде всего уровнем его личностного развития»¹.

Этике Аристотеля принадлежит заслуга в перенесении внимания с объективного, вечного Блага, которое противостоит как наличному миру склонностей и страстей, так и моральному субъекту, склоняющемуся под непосильной ношей невыполнимого долга, на самого морального субъекта, от индивидуальной воли которого, в конечном счете, и зависит воплощение блага в

¹ Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Указ. соч. С. 115.

поступке. В целом, этика Аристотеля дает мощнейшую основу для построения положительной, содержательной этики, но при этом главным критерием доброго поступка, по Аристотелю, остается все-таки сам добродетельный (или величавый) человек, его, так сказать, авторство¹, именно добродетельный человек наделяет поступок таким свойством как добро, а не соответствие максимы или мотива поступка определенной норме. С одной стороны, это можно считать одной из первых в истории попыток построения автономной морали, с другой стороны, в отсутствии четко выраженного объективного морального критерия, такая попытка оборачивается в какой-то степени релятивизацией самих основ его концепции, введением некоторой доли волюнтаризма. Поскольку добродетель Аристотель связывает с счастьем, причем высшее счастье – чистое интеллектуальное созерцание Высшего блага – достигается не на пути этических добродетелей, а на пути дианоэтических, как бы превосходящих саму этику и нравственность, то не моральный закон предстает в виде абсолюта, а, скорее, сам моральный субъект, который творит этот закон. Добродетель в таком случае превращается в некий попутный, пусть и очень полезный, продукт восхождения человека по ступеням интеллектуального совершенствования.

Весьма любопытную рецепцию аристотелевской позиции мы находим у стоиков. Унаследовав, по сути, эвдемонизм Аристотеля, они сфокусировали его на понятиях долга и свободы. Призывы стоиков к самодостаточности и автономии, к жизни согласно своей разумной природе, являлись прежде всего руководством к благой, т.е. счастливой, жизни. По сути, этическая программа стоицизма, особенно позднего, удивительно напоминает современные методики психотренинга. Задача мудреца – с помощью психоггии, как определенного вида духовной медитации, не погружаться слишком сильно в бурные потоки изменчивого и прихотливого течения мира, а обратиться прежде всего на самого

¹ См. *Зубец О. П.* «Величавый» Аристотеля: субъектность как этический идеал // Актуальные вопросы фундаментальной и прикладной этики. К 90-летию со дня рождения проф. В.Г.Иванова: Материалы Международн. научно-практ. конф. СПб., 2012. С. 98–106; *Зубец О. П.* *Megalopsykos, Magnanimus, Величавый* // Этическая мысль. Вып.11. М.: ИФ РАН, 2011. С.53–89.

себя, осознать свое собственное счастье как возможность даже в самой ужасной ситуации оставаться спокойным и рассудительным, а значит – свободным. Свобода, таким образом, с одной стороны связывается с разумом. С другой стороны – добрые дела и следование долгу, в конечном итоге, являются не конечной целью, а средством достижения и обретения этой свободы: «Когда поймешь, что для тебя важно только твое, а остальное – пустяки; когда будешь желать только того, что от тебя зависит, – тогда ничего не будет страшным для тебя. Никто не будет властен над тем, что твое собственное, а в нем только и заключается добро и зло¹».

Таким образом, стоики, воочию наблюдая всеобщую деградацию человечества в эпоху упадка поздней Империи, выработали свой нравственный идеал, превратив внутренний мир человека в настоящую крепость, недоступную никаким внешним силам. При этом несомненной заслугой стоиков является идея различения надлежащего, как сферы проявления добродетели, и безразличного, как всего многообразия вещей и отношений между ними, которые отделены от добродетели, иррелевантны ей.

Тем не менее, стоическую идею морали все-таки нельзя признать последовательно абсолютистской, т.е. такой, которая, формально выражаясь в автономии, всеобщности и объективности, содержательно определялась бы общеобязательными императивами. И здесь мы впервые встречаем конфликт автономии и абсолютных запретов, конфликт формы и содержания, который будет определяющим для всей абсолютистской линии этики и станет центральным пунктом этики и метафизики Канта. У стоиков, с одной стороны, получается, что автономия ценна сама по себе и тогда основное ударение делается на слове «аутос» – «сам». Автономия, т.е. самозаконотворчество, самоограничение, в таком случае трансформируется в автаркию, т.е. самодостаточность, самоудовлетворенность, самоизоляцию. Такая тенденция, отчасти пересекающаяся с эпикуреизмом, о чем свидетельствует частое цитирование Сенекой Эпикура, преобладает в поздней Стое. Индивидуальное «я»

¹ *Эпиктет*. В чем наше благо // От раба до императора. М.: АСТ, 2002. С.83.

морального индивида превращается в единственную абсолютную ценность, становится моральным абсолютом: «если главное для мудреца – его собственное совершенство, то прочее ему безразлично; всякий другой человек может интересовать мудреца, самое большее, как объект для упражнения в добродетели»¹.

Как отмечает Т.Ахелис, у стоиков «в довольно неясной форме блаженство продолжает оставаться целью морального поведения. Чтобы избежать упрека в резкой индивидуалистической тенденции, стоики конструировали разумное общение людей и, в особенности, мудрецов»². Другими словами, поздние стоики все-таки нарушают основной принцип абсолютизма – они обосновывают мораль через автономию, содержание обосновывают через форму. Именно поэтому у поздних стоиков – Эпиктета, Марка Аврелия, часто звучат мотивы божественности внутреннего «я», превращения мудреца, фактически, в совершенного Бога. И именно поэтому стоицизм так тепло был принят мистическим христианством, поскольку их объединяла идея «вертикальной» этики, где свобода и ответственность распределяются не «по горизонтали», и где основная интенция направлена не во вне – на других индивидов, вообще на Другого – но на Бога, как на идеальную проекцию, прежде всего, самого себя.

С другой стороны, ранние стоики выводили добродетель из следования универсальной природе. И этим они пытались связать добродетель с объективным, универсальным и разумным порядком вещей. Добро и зло не являются результатом произвола или конвенции, но различны абсолютно. Как отмечает П.А.Гаджикурбанова, стоики считали, что «разумное существо способно дистанцироваться от собственных побуждений, оно может соглашаться или не соглашаться с тем, на что его толкают его влечения. В этой особенности к сознательному выбору целей коренится свобода относительно сущего, на которое направлены его стремления, и свобода соглашаться или не соглашаться с порядком универсальной природы. <...> Но благодаря той же свободе, он (стоик –

¹ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: АО Ками Групп, 1995. С.203–204.

² Ахелис Т. Этика. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. С.9.

Г.М.) способен преодолеть зазор между тем, что он есть и тем, чем он должен быть; преодолеть собственную ограниченность и подняться до соответствия законам универсальной природы»¹.

Таким образом, идея абсолютной морали, выраженной в нравственной автономии, впервые достаточно четко, хоть и противоречиво формулируется в стоической философии. Противоречивость эта заключается как раз в конфликте между автономией как субъективной формой и объективным знанием, содержанием. Стоическое решение этого конфликта заключалось, по-видимому, в идее мудреца как некоего идеала, гармонично примиряющего в себе природу и свободу. Как замечает А.А.Гусейнов, «в вопросе о том, что такое мудрец по своей антропологической сущности и как он возможен, стоические тексты не позволяют сделать однозначных выводов. И вряд ли они возможны: своим учением о мудреце как воплощенной добродетели философия стоиков поднялась на высоту, когда утверждения неизбежно оказываются противоречивыми»².

Таким образом, значение стоицизма для становления идеи этического абсолютизма как нравственной автономии трудно переоценить. Аккумулировав некоторые идеи Аристотеля, Сократа и киников, стоики выстроили довольно стройную, но не лишенную внутренних теоретических напряжений нормативно-этическую концепцию, в основе которой лежала идея о самостоятельности человеческого разума в области нравственного поведения. Другое дело, что фактически у стоиков произошло отождествление формы с содержанием, т.е. само свойство разума быть свободным они поставили во главе ценностной иерархии.

Скептицизм Пиррона и Тимона, хоть он ни в коей мере и не может быть отнесен к этическому абсолютизму в нашем понимании, тем не менее, так же оказал достаточно сильное влияние на формирование абсолютистской линии в этике. Связано это, отчасти, с тем, что именно скептики, отталкиваясь от некоторых идей софистов, Аристотеля и Карнеада, наиболее решительно

¹ Гаджикурбанова П. А. Этика ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. С.58.

² Гусейнов А. А. Античная этика. М.: Гардарики, 2003. С. 219.

переместили основной фокус внимания этики с рационально-внешнего, объективистского аспекта на внутренне-эмотивный, субъективный аспект структуры морали. Мораль, по их мнению, никак не может быть объективирована. Как уже много раз отмечалось в историко-философской литературе, вопреки устоявшемуся стереотипу, афинские скептики не были агностиками или иррационалистами. Они считали, что человеческий разум настолько могуч, что на каждое суждение он может найти другое, противоположное по смыслу, суждение. Именно поэтому подлинная рациональность не может заключаться в наивном познавательном оптимизме, присущем многим метафизическим конструкциям до и после скептиков, но ее сущность должна состоять в постоянной критике и самокритике разума. Таким образом, рациональность невозможна без установления предела рациональности, без ограничения разума – именно с этого необходимо начинать всякое философское исследование. Кажется, именно скептики впервые в истории европейской философии столь точно сформулировали эту мысль.

Идею о необходимости критического самоограничения разума скептики выразили в ставшем знаменитым понятии «эпохэ» – воздержании от суждения. Что такое истина – вопрос, по мнению скептиков, неразрешимый, и потому необходимо удерживаться от суждения. Но для этики это вопрос и вовсе ненужный, даже лишний, как они полагали. Человеческий разум автономен и, хоть он и не способен прийти к какой-то вечной и неизменной истине, тем не менее, в его власти сделать жизнь более сносной. Например, люди часто страдают не только из-за каких-то физиологических причин, но и от суждений, кажущихся им истинными. Поэтому мудрый человек должен удерживаться от какого-либо суждения вообще, сохраняя главную свою добродетель – невозмутимость.

Как отмечает А.А. Гусейнов, «несомненная заслуга скептицизма состоит в том, что он раскрыл непосредственность морали, решающую роль непосредственно-эмоциональных механизмов в нравственном поведении <...>. Скептический анализ этики внес огромный вклад в уточнение методологии данной области знания. <...> Диспозицию этики по отношению к своему предмету

можно определить как критическую. Но это не та критика, которая является внешней, ведется с непонятных высот науки, она вписана в саму реальность моральной жизни и выступает как самокритика морали. При этом самокритика морали выступает как вполне нормальная, более того, оптимальная форма ее существования»¹.

Весьма противоречивым, хотя и крайне любопытным, является опыт обоснования морали в рамках христианской парадигмы. Находясь как бы под постоянным давлением груза античной культуры с одной стороны, который несмотря на все разрушения и одичание народов, все-таки еще очень хорошо чувствовался, особенно в эпоху ранних Средних веков, когда как раз закладывались основы церковного учения и догматика христианства, а с другой, – постоянно испытывая потребность выработать свою, отличную от античной мировоззренческую позицию и пытаясь утвердить авторитарно-объективистскую концепцию морали в пику субъективизму скептиков и гедонизму эпикурейцев, раннее христианство все время вынуждено было балансировать между платонизмом и стоицизмом, то и дело раскачивая этот шаткий эквилибриум вспышками различных ересей, на которые неминуемо следовала консервативная реакция, неизменно сама доходившая до ереси.

В рамках христианства развивается учение об изначально злой человеческой природе, о наследственной греховности рода людского. Правда, такая трактовка была характерна, скорее, для католической ветви христианства. Одним из главных проponentов этого тезиса являлся Августин. Однако подобная теория, разумеется, ставила в самое невыгодное положение теологов, пытавшихся разобраться с проблемой теодицеи – оправданием Бога за зло в этом мире. Ведь если зло изначально присутствует в человеке, то несет за это ответственность прежде всего Бог, как единоличный создатель и автор этого мира. И, тем не менее, «на исходе Античности понимание зла как самостоятельной активной силы, равноположенной добру, было вытеснено истолкованием зла как

¹ Гусейнов А. А. Указ соч. С. 244-245.

недостаточного, ущербного блага. Через Августина и других представителей патристики данное толкование вошло в христианскую теологию»¹.

Безусловно, ключевую роль для развития этического абсолютизма играет спор между Августином и Пелагием по проблеме свободы воли человека, поэтому необходимо остановиться на нем подробнее. Как уже отмечалось, христианский опыт построения этики весьма противоречив. С одной стороны, вся вина за зло возлагается на свободу воли человека, его свободный выбор в пользу зла, его гордыню и его грехопадение, следствием которого явилось глубокое внедрение смертности в человеческую природу. Такой позиции придерживался Августин. С другой стороны, Августин утверждал, что человек, по крайней мере в нынешнем своем состоянии, не обладает свободой воли. Точнее, он обладает свободой грешить, но не быть моральным. Спасение зависит только от божественной благодати: «Благодать Божия не по заслугам нашим дается, коль скоро мы видим, что была она дана не только безо всяких добрых, а даже и при многих злых преждебывших заслугах, и видим, что она ежегодно так подается. Но, разумеется, коль скоро она уже подана, то начинают быть также и добрые наши заслуги, однако через нее: ведь ежели она оступается, то человек оступается, не горе воздвигаемый, но долу низвергаемый свободным произволением. Поэтому человеку, когда начал он стяжать заслуги добрые, подобает приписывать оные не себе, но Богу»².

Логично, что и моральные заповеди при таком подходе трактуются как божественные установления, благие и моральные постольку, поскольку они подкреплены авторитетом Бога. В принципе, – и эта позиция затем обнаружилась у последователя Августина – Лютера, – Бог мог дать и другие по содержанию заповеди. Таким образом, моральность поступка зависит исключительно от степени беспрекословности подчинения индивида божественным заповедям. Иными словами, Августин и Лютер решают «дилемму Евтифрона» однозначно «в

¹ *Скрипник А. П.* Моральное зло. М.: Политиздат, 1992. С.133.

² *Августин А.* О благодати и свободном произволении // Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С.538.

пользу» Бога: только сам Бог абсолютен; а раз так, то он не может быть ограничен никакими моральными или иными соображениями; заповеди моральны не сами по себе, а в силу того, что их установил Бог. Как отмечают авторы «Краткой истории этики», характеризуя ход рассуждений Августина, «сама воля бога независимо от ее конкретного содержания есть добро, благо, единственное высшее благо. Божественные заповеди не нуждаются в дополнительной проверке на истинность, разумность, гуманность и т.д., само божественное происхождение является несомненным залогом их истинности, разумности, гуманности и т.д. Тем самым устраняется субстанциональность различия добра и зла. Все является добром, потому что все от бога»¹.

В противовес подобной позиции, утвердившейся благодаря авторитету Августина в католических странах, Пелагий отстаивал идею, согласно которой человек обладает абсолютной свободой воли на том основании, что способность к моральному суждению имманентна человеческому разуму. Первородный грех, по толкованию Пелагия, не распространился на человеческую природу, как доказывал это Августин, а остался только личным грехом Прародителей. Младенцы, по мнению Пелагия и его последователя Целестия, без всякого крещения пребывают в состоянии Адама до грехопадения. Выбрать путь христианского смирения или же пуститься во все тяжкие – целиком и полностью зависит от свободного выбора людей. При этом суть пришествия Христа на землю не в искуплении природы человека, а в том, чтобы продемонстрировать человеку идеал совершенной личности, к которой надо стремиться вопреки примеру Адама.

Нетрудно заметить, что Пелагий в своем учении о моральной автономии человека опирался в некоторых наиболее важных моментах на идеи стоицизма. В отличие от Августина, Пелагий решал «дилемму Евтифрона» в пользу человека. В «Письме к Димитриаде»² Пелагий отстаивает понимание свободы воли как

¹ Гусейнов А. А., Иррлиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 226.

² Пелагий. Послание к Димитриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 594–636.

божественного дара, отличающего человека от животного. Свобода воли, коренящаяся в разуме, определяется как конститутивный признак человечества: «Ибо в том, что имеется два разных пути, в самой свободе выбора этих двух сторон и заключается преимущество разумной души. В этом-то, говорю я, и заключается вся честь нашей природы, в этом-то и есть ее достоинство, из-за этого, наконец, все великие люди и заслуживают хвалы и награды. И вообще не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла»¹.

Мораль в понимании Пелагия и его последователей предстает вполне единой, автономной и универсальной сферой. При этом врожденная способность выбирать между добром и злом выражается, прежде всего, во всеобще-разумной природе человека. Но раз эта способность есть конститутивная черта человеческой природы, то, следовательно, ею обладают также и еретики, и язычники, вовсе не ведающие Откровения Христа.

Наиболее известными продолжателями линии «Пелагия», которая развивалась вопреки официальной позиции католической Церкви, ассоциировавшейся с Августином, был богослов и переводчик сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита Иоанн Скотт Эриуэгена, тонкий схоласт Петр Абеляр и мистик Экхарт. Примечательно, что все три учения официально были осуждены Римом. Этические взгляды Эриуэгены мы рассматривать не будем, так как они в целом повторяют концепцию Пелагия, зато подробнее остановимся на Абеляре и Экхарте.

В своем трактате «Этика, или познай самого себя», Абеляр развивает учение об интенциональности поступков. С точки зрения мыслителя, только мотивы поступков – их глубинные интенции – релевантны морали. Результаты поступков не подлежат моральному осуждению или одобрению, хотя они, тем не менее, подлежат правовой оценке. Грехом является не сам проступок, а «согласие» воли на него. Сами по себе вещи и поступки не несут в себе никакого положительного

¹ Пелагий. Указ. соч. С.597.

или негативного заряда – «заряжают» их исключительно человеческие переживания, добрые или злые, выражаемые в этих поступках: «На деле же совершение поступков ни мало не способствует увеличению любого рода греха, и ничто не может загрязнить душу, кроме принадлежащего ей, то есть согласия, относительно которого мы утверждаем, что только оно одно и составляет грех, предшествуя воле в душе или следуя за исполнением поступков»¹.

В этом смещении «фокуса» с результатов поступков на их мотивы ясно угадывается влияние стоицизма, что, как отмечалось выше, вообще было свойственно «пелагианской» линии. Воспроизводя стоическую парадигму, предполагающую, что человек обладает нравственной автономией, способностью самостоятельно уклоняться от зла и следовать добру, что люди наследуют только саму кару, т.е. смертность, а не грех прародителей, Абеляр соглашается с Пелагием, хоть нигде явно не афиширует эту связь. Кроме того, различие поступка и намерения позволило Абеляру, вслед за Пелагием, считать, что люди обладают моральной способностью вне зависимости от вероисповедания. Например, те, кто казнили Христа – не совершали греха, если они считали, что делают справедливое дело, казнят преступника по закону.

Следует, однако, отметить, что этическая позиция Абеяра несет на себе отпечаток не только стоицизма, но и его общих гносеологических и метафизических воззрений. Как известно, Абеляр выступал в споре об универсалиях как автор концептуализма – позиции, которая во многом примиряла крайности реализма и номинализма. Суть ее состояла в признании реальности универсалий или общих понятий, но при этом Абеляр отрицал реальное («реальность» – от лат. «res», вещь) существование общих понятий в виде платоновских идей. Общие понятия существуют только в качестве понятий разума, концептов. Но раз «общие понятия существуют как продукты умственной деятельности, следовательно, и универсалии добра и зла приобретают смысл только как субъективные состояния. Совпадающее с моральностью субъективное состояние тождественно, по Абеляру, свободе суждений, разуму. Этический

¹ Абеляр П. Этика, или познай самого себя. М.: Гнозис, Прогресс, 1995. С.258.

субъективизм Абеляра явно направлен против теологии и объективного идеализма вообще, ведь исторически (у Платона) объективный идеализм вырос как раз в ходе поисков ответа на вопрос об объективном аналоге общих нравственных понятий»¹.

Являясь, таким образом, противником платоновского объективизма и в метафизике, и в этике, Абеляр, тем не менее, является этиком-абсолютистом в полном смысле этого слова. Опираясь на стоическую парадигму, ему удалось довольно гармонично соединить принцип автономии с абсолютностью моральных императивов. Объективность содержания нравственного закона раскрывается в природном разуме человека и проистекающей из него моральной свободе. Разум, содержащий в себе универсалии (фактически – априорные понятия), в том числе добра и зла, является великим даром Бога человеку, который не всегда используется им наилучшим способом или с благой целью.

Впрочем, Абеляр был не единственным этическим абсолютистом, кто опирался на стоическую парадигму для обоснования автономии морали. В дальнейшем, как будет показано, почти вплоть до Канта, все попытки построения абсолютной этики будут строиться с использованием тех или иных положений стоицизма. Не является исключением и мистика Экхарта. В его концепции, по крайней мере, в ее практической части, также можно увидеть некоторые элементы стоицизма. Например, главная добродетель для Экхарта – отрешенность, понимаемая как простота и неизменность. Помимо этого, стоическое разделение бытия на «адиафору» и «надлежащее» напоминает образ «раздвоенного человека»: «Внешний человек может быть погружен в действие, а внутренний при этом свободным и неподвижным»².

При этом суть нравственного учения Экхарта заключается в концепции обожествления человека, что также перекликается с поздними стоиками. Человек обладает в глубине души неким остатком первичного «ничто», из которого Бог творил мир. Но это «ничто» и есть сама божественность, поскольку не было

¹ Гусейнов А.А., Ирритц Г. Указ. соч. С. 249.

² Экхарт М. Об отрешенности // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010. С. 79.

ничего кроме нее до творения. Это «ничто» не имеет никакого образа, формы и качества, это первооснова всего сущего, в том числе и Бога, который есть первое ее качество, первая ее форма. В этом смысле ничто есть абсолютная свобода и абсолютная возможность. И поэтому Экхарт в своих проповедях не раз призывает человеческую душу «прыгнуть сразу в божество, минуя Бога». Для этого душа должна отречься, отрешиться от всего внешнего, прийти к своему внутреннему человеку, в бескачественной и бесформенной глубине которого скрыта божественность. Только найдя в самом себе это божество, родив в своей потаенной глубине Бога, человек познает абсолютно добрую, а значит – абсолютно свободную, божественную волю как свою собственную волю. И именно в этом смысле человек изначально добр, это внутренняя суть его души.

Конечно, при желании в подобных выражениях можно даже увидеть прообраз знаменитой кантовской доброй воли. Но на этом сходство не заканчивается: этическая концепция Экхарта, хотя и призывает к деятельному, активному проявлению добродетели во внешнем, практическом мире, на самом деле ориентирует человека не столько на внешнее в любой форме этого внешнего, будь то человек или даже Бог, но на внутреннее, понимаемое не столько как собственно «свое», сколько всеобщее, как некая безличная сила долга. Таким образом, «внутренний человек – противоположность внешнего, его отрицание. Эта та внутренняя неистребимая сила, которая заставляет человека противиться злу и направляет его к богу»¹. Эту неистребимую силу, тождественную в целом с моральным чувством, Экхарт неоднократно характеризует как некий изначально присущий душе свет, выступая в роли посредника между средневековой метафизикой света и более поздним, возрожденческим по своему смыслу, учением о *lumen naturale*, естественном свете или разуме, которое будет играть довольно значительную роль у Герберта Чербери.

При этом в этике Экхарта, так же как и в стоицизме, по сути отсутствует побуждение к активной добродетельной жизни. Она воспринимается как некое

¹ Гусейнов А. А., Иррлиц Г. Указ. соч. С. 270.

средство достижения не просто счастья, а слияния с божественной бескачественностью, растворения в покое ничто. Тем не менее, такой пассивно-негативный вид этического абсолютизма, ориентированный в целом больше на долг, чем на идею блага или счастья, и центрированный при этом не столько на содержании морали, сколько на ее автономной форме, сыграл значительную роль в становлении гуманизма и Реформации с их господствующим представлением о независимости морали от религии.

Средневековый способ мышления предполагал представление о человеке как о сосуде греха, как источнике всякой нецелесообразности и, хуже того, как виновнике вхождения в этот мир смерти. С одной стороны, человек – это творение Бога, его образ и подобие, с другой – это слабое, смертное существо, спасение которого зависит исключительно от воли Бога. Все, что есть в человеке хорошего – от Отца, от Бога, т.е. не собственно человеческое; все, что есть плохого – собственно человеческое. Конечно, были и такие исключения, как Абельяр и Экхарт, но это были именно исключения, предвестники гуманизма. Задачи данного исследования не предполагают глубокого исследования истории и понятия гуманизма, однако необходимо отметить, что переосмысление роли и места человека в мироздании происходило в эпоху Возрождения не в последнюю очередь благодаря переосмыслению именно моральных способностей человека и роли и места морали как таковой.

Осуществленный благодаря стараниям итальянских гуманистов перевод диалогов Платона, неоплатонических, герметических и каббалистических сочинений, оказал взрывное действие на закосневшую в схоластике культуру и систему мышления. Осознание родственности всего и вся, растворенности духа и разума в материи выразилось в учении о совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*) в Боге как абсолюте, разработанном Николаем из Кузы. Но если все едино, если человек благодаря своей душе и уму имеет доступ к вечной идее Блага, то человек не может быть просто сосудом греха. Человек, как провозглашает это Джованни Пико делла Мирандолла в своей «Речи о

достоинстве человека»¹, – это сотворец Бога, что вытекает из его срединного положения в космосе. Человек – посредник между Богом и природой, и благодаря этому имеет свободу воли, он и только он ответственен за свой выбор.

Априоризм, утверждаемый явно или неявно, имел глубокие последствия как для развития этики в этот период в целом, так и для разработки принципа автономии морали, ее независимости от религии. Если человек имеет врожденное, априорное представление о том, что есть добро и благо, то он свободен следовать этому представлению, утверждая его в своей практической деятельности, или, вопреки этому знанию или игнорируя его, сделаться пленником своих страстей и утилитарных представлений – то есть потерять свою свободу.

Значение неоплатонизма в эту эпоху обусловлено его антиноминалистическим духом; гуманизм пытался опровергнуть радикальный скептицизм в отношении способностей разума познавать объективную истину без вмешательства благодати с помощью доктрины априоризма. Однако при этом следует отметить, что, по необходимости противопоставляя силу естественного разума человека вере, возрожденческий платонизм привязывает понятие объективной истины именно к разуму. И все моральное поэтому также связывается с разумом, а аморальное – с чувственной, изменчивой природой человека. Утверждая беспрецедентное по меркам Средневековья доверие к разуму, платонический гуманизм при этом пытался переложить ответственность за зло на чувства и субъективные влечения.

Без сомнения, важной вехой в истории развития этического абсолютизма является учение Пьетро Помпонации, который в трактате «О бессмертии души» попытался обосновать необходимость быть нравственным, исходя из самой добродетели и решительно отвергая веру в бессмертие души и критикуя идею о посмертном воздаянии в качестве принципа обоснования нравственности (за что чуть было не отправился на суд Инквизиции). Опираясь на этику Аристотеля, Помпонации в то же время не стесняется критиковать и самого Аристотеля, в

¹ *Мирандолла Д.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1981. С. 249.

частности, за разрыв между дианоэтическими и этическими добродетелями. Если высшее благо заключено только в мудрости, в интеллектуальном созерцании, то далеко не каждому дано достичь этого блага, поскольку познание есть постоянный, мучительный поиск, требующий, кроме того, особых способностей. Поэтому Помпонации предлагает разделить разум на деятельный, практический и созерцательный. Так или иначе, все три вида разума присущи человечеству, однако в разной мере. Созерцательным разумом в большей мере обладают ученые, практическим – торговцы и женщины, в то время как деятельный разум, то есть различение добра и зла, присущ всем в равной мере. По сути, деятельный разум у Помпонации есть разум моральный: «Деятельный же разум поистине подобает человеку. И всякий человек, если он не убогий, вполне может в совершенстве следовать ему. И согласно ему человек абсолютно и в полной мере именуется добрым или дурным, согласно же созерцательному или практическому – только в некотором отношении и относительно»¹.

Именно обладание этим моральным разумом является конститутивной чертой человеческого рода. Быть человеком, по Помпонации, необязательно значит быть метафизиком или финансистом, потому что это разум как бы в его частных проявлениях, но это в полной мере означает быть способным к нравственному суждению, «поэтому всеобщая цель человеческого рода заключается лишь в относительной причастности созерцательному и практическому видам разума и в совершенной причастности разуму деятельному»².

Помимо Аристотеля и стоиков, на Помпонации большое влияние оказал платонизм Пико делла Мирандоллы и Марсилио Фичино, которых он читал и уважал. Однако их идеи, имеющие скорее абстрактно-антропологическую и эстетическую направленность, были им систематизированы и спроецированы на этическую область. Главным результатом подобной «проекции» и стало

¹ Помпонации П. О бессмертии души // Помпонации П. Трактаты. М.: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990. С. 98.

² Там же. С. 99.

подведение фундамента под идею автономии морали, ее независимости от утилитарных и религиозных побуждений, основанную на врожденной способности к различению добра и зла.

Необходимо особо отметить значение итальянского гуманизма для развития этического абсолютизма. Хотя он и не выработал каких-либо самостоятельных оригинальных идей, развивая и переосмысливая, по большей части, неоплатоническое наследие, все же сам факт открытого обращения к неоплатонизму, его возрождение именно в то время и в контексте решения главной задачи гуманизма – утверждения непреходящей ценности и достоинства человека – было важным прологом к эпохе Просвещения, когда идея автономии морали была разработана уже во всей ясности и полноте. Гуманистическая идея, сконцентрированная в учениях Мирандоллы, Фичино, Телезио, Патрици и Помпонацци, была затем воспринята Джордано Бруно и синтетически выражена им в учении о героическом энтузиазме.

При этом Бруно, требуя от морального субъекта не просто рационального познания вечных истин морали, но деятельного, эмоционального сопереживания им, был одним из первых в эпоху Возрождения, кто обратил внимание на эмоциональную сторону нравственности. Возможно, в этом пункте на него повлиял оригинальный еврейский мыслитель Хасдай Крескас, сочинения которого Бруно изучал, и который еще в XIV веке увязал идею полного детерминизма на природном и социальном уровне, в том числе и на уровне индивидуальных поступков, с индетерминизмом на уровне человеческих эмоций. То есть вопрос о свободе воли был решен Крескасом в сугубо интенциональном ключе: единственное, в чем человек свободен, за что полагается посмертное воздаяние и в чем, таким образом, заключается собственно моральное пространство – это чувства по отношению к своим или чужим поступкам, но не сами эти поступки. С похожими воззрениями задолго до Крескаса выступал Абельяр, однако именно Крескас сделал акцент на эмоциях, что отразилось затем в сочинениях Бруно. А через призму героического энтузиазма Бруно итальянский неоплатонизм оказал серьезное влияние и на Герберта Чербери, и на Шаррона, –

предвестников того расцвета, которого достигнет абсолютная этика у кембриджских неоплатоников и теоретиков нравственного чувства.

Герберт Чербери (1581–1648) был одним из первых в Новой Европе, кто попытался обосновать независимость морального разума от религиозных убеждений. Метод этого обоснования был вовсе не нов – очередное переосмысление неоплатонического априоризма. Человек, по Чербери, обладает способностью судить о добре и зле благодаря совести, которая является высшим уровнем интеллекта. Как и полагается платонику, Чербери считал разум вместилищем целого комплекса априорных идей и с жаром отстаивал точку зрения, что интеллект вовсе не есть *tabula rasa*. При этом он разделял разумную способность на дискурсивное познание (рассудок) и собственно интеллект, который есть не что иное, как своего рода природный инстинкт, свойственный всей природе принцип *conservatio sui* (самосохранения), достигающий именно в человеке высшего развития в принципе совести и целью которого является высшее блаженство.

Однако этические рассуждения Чербери помещает в общий эпистемологический контекст своего трактата “Об истине в отличие от Откровения, вероятности, возможности и заблуждения” (*De Veritate prout distinguitur a Revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*), впервые опубликованном в Париже в 1624 году на латыни. Как следует из названия, его главная цель – установить критерии истины, определить само понятие истинности. И Чербери выделяет шесть главных критериев: приоритетность, независимость, немедленное “инстинктивное” признание, универсальность, несомненность и необходимость. Нетрудно заметить, что все шесть критериев могут быть применены не только к знанию научному, но и к этическому. «Способности, существующие у всех нормальных людей (...) и

имеющие отношение к добру, злу, удовольствию и неудовольствию»¹ составляют главный предмет такого знания.

Значение концепции Чербери для становления независимой от религии этики в целом и абсолютной этики в частности весьма велико. Также как и у Абеляра, мы находим у него основные признаки нормативно-теоретического абсолютизма: объективность, автономность, всеобщность и универсальность морали. Чербери четко сформулировал свое решение дилеммы Евтифрона: математические и моральные истины не зависят от воли Бога. Однако мораль у него все-таки еще полностью тождественна знанию. До решительного скачка, сделанного впервые Кантом, а именно – осознания автономности морали не только как независимости от религии, но и как абсолютности, то есть превращения самой морали в абсолют, независимый в том числе и от самого теоретического разума (и в этом смысле трансцендентный), было все-таки еще далеко.

Истина моральная, т.е. добро, благо как таковое, у Чербери фактически совпадает с истиной эпистемологической и религиозной, а достаточно яркое и оригинальное исследование природы морали нераздельно вплетено в сочинение по сути своей эпистемологическое. Как отмечает Дильтей, «учение Герберта (Чербери – Г.М.) в своей сущности – попытка разрешить проблему способности познания, особенно способности религиозного познания посредством стоического учения об *instinctus naturalis* и *notiones communes*»². Иными словами, если у платоника Чербери моральный разум не является еще чем-то отдельным и вполне самостоятельным от разума теоретического, то затем Кант разорвет эту жесткую связь и подчинит теоретический разум практическому, поставит эпистемологическую истину на службу моральному добру. Чтобы сделать это, необходимо было, чтобы идеи Чербери были обработаны и переосмыслены

¹ De religione gentilium. Amst., 1663; цит. по *Абрамов М.А.* Герберт из Чербери // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.

² *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 191.

Хатчесоном и Шефтсбери, связь учения о морали которых с этикой Канта можно считать доказанной¹. Ведь и у Чербери уже можно заметить постепенное движение к идее морального чувства, осознание нетождественности морали простому рассудку, ссылки на естественную природу человека.

«Коллегой» Чербери в деле освобождения этики из-под опеки Церкви по ту сторону Ла-Манша был философ-скептик, друг Монтеня, Пьер Шаррон (1541-1603). Однако в отличие от более веротерпимой Англии, уже освободившейся к тому времени от формальной власти Рима, в католической Франции утверждение Шаррона о наличии у человека врожденных нравственных идей было воспринято гораздо болезненнее и с меньшей терпимостью. Оригинальной чертой учения Шаррона можно считать переосмысленные в духе времени идеи стоицизма, дополненных изрядной долей скептицизма. Со стоицизмом Шаррона связывает идея самопознания как главной цели и, одновременно, метода достижения мудрости. Как отмечает В.Дильтей, «мудрость, которой посвящена знаменитая работа Шаррона, в своем позитивном ядре также мудрость стоицизма»². Через познание собственной души, мудрец познает и Вселенную, и остальных людей. Поэтому на идее самопознания, по Шаррону, зиждется и нравственность. Мудрец, достигший известной степени самопознания, является одновременно и праведником, поскольку разум, познавая самого себя, рано или поздно наталкивается на основные понятия нравственности, несводимые к другим понятиям, и идею Бога, как причину всех вещей. При этом важнейшим условием самопознания является отсутствие каких-либо ограничений на свободную деятельность разума. Однако полного знания, даже при соблюдении этого условия, человеческому разуму обрести не дано – и здесь уже сказывается влияние монтеневского скепсиса. Мудрец обязан стремиться к обладанию мудростью и полному самопознанию, но полнота мудрости является, при этом, скорее неким недостижимым идеалом.

¹ Апресян Р.Г. Кант и этика морального чувства // Иммануил Кант. Наследие и проект / Под ред. В.С.Степина, Н.В.Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007.

² Дильтей В. Указ. соч. С. 196.

Любопытно отметить, что Шаррон, как и Чербери, был уверен в том, что развязывая догматический узел, в который были сплетены мораль и религия, он подводит основательную базу под обоснование истинности христианства. При этом надежда на посмертное воздаяние для Шаррона, так же как для Помпонации несколько ранее, не является тем прочным фундаментом, на котором можно основать нравственность, более того – «в сжатых, но сильных словах бичует Шаррон эту гетерономную мораль»¹. Таким образом, обосновывая независимость религии от разума, Шаррон, как позднее и Кант, обосновал религиозную и нравственную автономию человека, основанную на старой априористской парадигме с добавлением стоического призыва следовать своей природе, логосу.

Не изменяет этой парадигме и Фрэнсис Бэкон, современник Чербери и младший современник Шаррона, находящий основу нравственности именно во врожденных идеях или нормах, формулируемых уже более отчетливо именно как негативные запреты. Однако, как справедливо отмечает Ф.Иодль, «вся эта теория о природном нравственном законе является в философии Бэкона как несколько устаревший остаток исчезнувшей эпохи»². Ведь Бэкон, в отличие от Шаррона и Чербери, уже начинает осознавать, что одного только разума для морали недостаточно, что моральность не тождественна разумности, а добро, следовательно, не тождественно истине. Бэкон одним из первых обращает внимание на психологическую подоплеку морали, и в этом смысле его влияние распространяется и на Юма, и на сторонников теории нравственного чувства.

Однако прежде чем перейти к Юму и представителям теории нравственного чувства необходимо кратко охарактеризовать учение еще одного современника Чербери, Шаррона и Бэкона – Гуго Гроция, чья концепция естественного права заложила юридический и, в каком-то смысле, нравственный фундамент под строящееся здание Новой Европы. В своем знаменитом трактате «О праве войны и мира» Гроций задается вопросом об исследовании природы человека и нахождении в ней какого-то прочного, непоколебимого основания для

¹ Иодль Ф. История этики в Новой философии. Т.1. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. С. 70.

² Там же. С.73.

установления ясных и четких принципов, на которых строились бы общества и государства. И, в отличие от Гоббса, Гроций находит такой принцип, изначально присущий человеческой природе и потому являющийся главным принципом естественного права, – это способность к общению. Человек – единственное существо из всех живых существ, обладающее языком и речью. А язык и речь не могли возникнуть без необходимости в коммуникации между людьми, поскольку средой их существования и воспроизводства является общество, не индивид. Из этого коммуникативного, по сути, принципа вытекает, по Гроцию, и общественность, и нравственность.

При этом весьма любопытна позиция Гроция в отношении «дилеммы Евтифрона». С одной стороны, Гроций утверждает, что «сказанное нами (об общительности как главном принципе естественного права – Г.М.) в известной мере сохраняет силу даже в том случае, если допустить ... что Бога нет или что он не печется о делах человеческих»¹. Т.е. эти принципы содержательно не зависимы от воли Бога. С другой стороны, Гроций озабочен тем, как доказать сотворенность этих принципов. Творя мир и человека, Бог, будучи единственным творцом, закладывает в природу человека эти естественные принципы. Но закладывает не потому, что ему так захотелось, а потому что эти принципы соответствуют вечным истинам – т.е. принципу бытия самого Бога. Поэтому они одновременно являются и богоданными, и, в то же время, независимыми от воли Бога. Таким достаточно противоречивым способом Гроций пытался замаскировать утверждаемую им автономию естественной морали и права.

Как отмечается Ф.Иодлем² и В.Дильтеем³, концепция естественного права Гроция, основанная на принципе общительности, испытала сильное влияние стоицизма, в рамках которого также разрабатывалось представление о социальном инстинкте, побуждающем людей к созданию общества.

¹ Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. С.46.

² Иодль Ф. Указ. соч. С.81.

³ Дильтей В. Указ. соч. С. 209.

Влиятельность стоицизма, который в той или иной мере затронул теории Помпонаци, Бруно, Шаррона, Монтеня, Гроция, оказав через них влияние на Декарта и Спинозу, а также Шефтсбери и Хемстерхейса, по-видимому, объясняется крайней привлекательностью для ученых и моралистов XVI-XVII века идеи моральной автономии человека на основе врожденных понятий разума.

Тем не менее, основные теоретические усилия были направлены пока только на то, чтобы обосновать нравственную автономию через автономию разума. Рациональная мысль стремилась выйти из-под опеки религии и потому пыталась подвести прочную базу под идею автономии как таковой – этика по большей части выступала еще в роли средства, хотя уже тогда она начинала приобретать значение ключевой проблемы. Так, у Чербери и Шаррона, строивших свои концепции еще во многом под впечатлением от античного принципа калокагатии, нравственность еще практически не отличима от мудрости как таковой. Фактически никак не разрабатывалось и представление о самих врожденных идеях, – т.е. как и в каких формах они предстают, – в виде синтетических ценностей или негативных норм. Пока еще не предпринимается никаких попыток как-то концептуализировать взаимосвязь между этими идеями разума и тем, как и каким образом эти идеи выражаются в волевом акте и поступке.

Параллельно со стоицизмом, захватившим «командные высоты» в европейской этике XVII века, постепенно набирает силу и его исторический конкурент – скептицизм. Начиная с Кампанеллы, который предвосхитил многие идеи Декарта и Канта, и Монтеня, он прочно обосновывается в континентальной моральной философии. В противостоянии очередной ревизии априоризма и стоицизма у кембриджских неоплатоников на Туманном Альбионе под знаменем скептицизма и с опорой на идеи Бэкона складывается влиятельная философская традиция, представленная идеями Локка, Юма, Беркли, Шефтсбери и Хатчесона.

Если кембриджские неоплатоники и интеллектуалисты Нового времени обосновывали объективность моральных идей старым, «платоновским» методом – растворяя понятие добра в понятии истины, с использованием традиционной

схемы корреспондентной теории, то новое, скептическое по своему духу, направление философской мысли не склонно было преувеличивать роль разума. Развивая идеи Бэкона, Локк сознательно отказался от наследия объективизма и попытался обосновать всю систему человеческого знания из одного только чувственного опыта, отвергая в том числе понятие врожденных нравственных идей. Юм в своем скептицизме доходил до критики понятия причинности, что для общей механистической парадигмы Нового времени было почти скандалом, и сводил нравственность к нравственному чувству, приятным и неприятным ощущениям по поводу тех или иных поступков.

Наибольшего расцвета теория нравственного чувства достигла несколько ранее Юма, у Ф.Хатчесона. Он начинает свое исследование морали с того, что определяет моральную доброту как идею «определенного воспринимаемого в действиях качества, которое вызывает одобрение и любовь к деятелю со стороны тех, кто не извлекает никакой выгоды из этих действий», а зло, соответственно, как идею «качества, которое вызывает отвращение и неприязнь к деятелю даже со стороны людей, не затронутых его естественным проявлением»¹. Далее Хатчесон различает естественное благо и зло, от морального, что было достаточно оригинальным новшеством. «В моральном чувстве для Хатчесона существенным было то, что оно направлено на восприятие именно морального добра (и зла). Моральное одобрение в поступках вызывает то, что они движимы желанием блага другим. Созерцание благожелательности приятно, вызывает удовольствие. Это не эгоистическое удовольствие, но радость от созерцания стремления к благу других. При этом Хатчесон неоднократно подчеркивал, что переживание удовольствия и страдания сопровождают восприятия морального чувства, но не влияют на содержание моральных восприятий»². И этот момент очень важен для характеристики этики Хатчесона. Именно разделение добра на моральное и

¹ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. М.: Искусство, 1973. С.127.

² Апресян Р.Г. Указ. соч. С. 262.

естественное, а также утверждение автономности нравственного чувства и позволяют отнести Хатчесона к представителям абсолютной этики.

Еще одной характерной особенностью теории Хатчесона является мысленный эксперимент как метод исследования морали. Раз за разом он предлагает нам то одну гипотетическую ситуацию, то другую, обращаясь к ним как наглядному доказательству тех или иных положений, предлагая проверить читателю свои собственные чувства и интуиции. Этот метод, как мы увидим, позже активно использовался Кантом, равно как и Достоевским, который усовершенствовал мысленный эксперимент до степени полноценного художественного осмысления морали.

В итоге, Хатчесон соединяет различные элементы своей концепции в понятии морального чувства, которое не подразумевает врожденных моральных идей (что Хатчесон подчеркивает особо) и определяется им как «способность нашего духа воспринимать приятные или неприятные идеи действия, когда они предоставлены нашему наблюдению, предшествующую любым мнениям о выгоде или потере; так же как мы получаем удовольствие от правильной формы или гармонического сочетания»¹.

Однако в таком подходе таилась одна опасность: если неоплатоники и неостоики обосновывали объективность морали через слияние ее с разумом и тем самым размывали ее специфику, смешивая добро с истиной, а этику с эпистемологией, то неоскептики и сентименталисты, полагая источником морали чувство, а не разум, совершали противоположное: смешивали мораль с красотой, тесно переплетая этику с эстетикой. Особенно ясно это выразилось у Шефтсбери, в «Философской рапсодии» которого этические проблемы обсуждаются иногда в совершенно эстетическом ключе, а эстетические вопросы решаются посредством ссылки на этические понятия. Впрочем, такое взаимное перетекание этики в эстетику и обратно у Шефтсбери было вызвано прежде всего тем влиянием, которое на него оказал итальянский неоплатонизм и особенно учение о

¹ Хатчесон Ф. Указ. соч. С. 144–145.

героическом энтузиазме Бруно, отголоски которого ясно слышны в рассуждениях Филокла и Теокла о благе и красоте¹.

Однако существенной разницы в теоретическом обосновании морали между сентименталистами, к которым на континенте примкнул Руссо, и представителями неоплатонического интеллектуализма не было. И те и другие так или иначе полагались на естественную природу человека, но если интеллектуалисты опирались на разум, считая именно его залогом объективности, то сентименталисты видели этот залог в чувстве. И те и другие так или иначе разделяли идущее еще из глубин средневековья представление о «*lumen naturale*», игравшее существенную роль у Экхарта; вся разница была лишь в том, что одни понимали этот «свет» как свет разума, другие – как инстинкт или интуицию.

Это общая теоретическая «платформа» и позволяет говорить об интеллектуалистах и сентименталистах как о представителях этического абсолютизма в его нормативно-теоретическом смысле. Конечно, в своих нормативно-этических концепциях сентименталисты и интеллектуалисты иногда достаточно существенно различались, и сентименталисты, в частности Хатчесон, не были абсолютистами в нормативно-практическом смысле, впрочем, как не были ими и некоторые интеллектуалисты. Как отмечает Р.Г.Апресян, «принято считать, что традиция этического сентиментализма исторически вбирается утилитаризмом и растворяется в нем. Это, несомненно, так, если говорить о нормативном учении этического сентиментализма, в основе которого лежала концепция благожелательности, или симпатии. Но это не касается собственно обоснования морали, в основе которого лежала концепция морального чувства. В этой части своего учения этический сентиментализм непосредственно предшествует практической философии Канта»².

Действительно, Хатчесон, опираясь на доктрину морального чувства, в конце концов, доходит почти до утилитаризма и предлагает различные формулы

¹ *Шефтсбери Э.* Моралисты. Философская рапсодия // Шефтсбери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975. С. 77–237.

² *Апресян Р. Г.* Указ. соч. С. 260.

добродетельного поступка, высчитываемые для каждой конкретной ситуации, в то время как Прайс склонен к большому ригоризму и антиситуационизму. К тому же Прайс усматривает в сентиментализме Хатчесона угрозу субъективизма и релятивизма. Вот как он формулирует эту контрверзу: «Если добро и зло обозначают нечто в самой природе поступков и сила восприятия их должна быть силой восприятия объективной истины, то мораль есть нечто неизменное, как любая истина. Если же слова «добро» и «зло» обозначают природу наших чувств и если сила принуждения есть врожденная сила или чувство, то мораль есть только то, чем она является в наших чувствах, в соответствии с их различной конституцией»¹. Однако Прайс, по-видимому, беспокоится зря, поскольку Хатчесон видит в моральном чувстве именно всеобщую, универсальную способность восприятия добра и зла, другое дело, что он добро фактически отождествляет с чувством приятного, обуславливает его удовольствием, хотя это удовольствие и совершенно особого рода – родственное эстетическому. К тому же ведь сама-то эта способность, укорененная в природе человека, вполне объективна², поэтому упрек в релятивизме справедлив здесь лишь частично.

Как отмечает О.В.Артъемьева, интеллектуалистам важно было утвердить не просто моральную автономию человека, т.е. независимость морали от неморальных институтов, но и его автономию от влечений и страстей, которые они, вслед за стоиками, считали основным источником зла: «Автономия в интеллектуализме противопоставлялась зависимости от внешних причин: с одной стороны, от разного рода авторитетов, принятых в обществе представлений, от воспитания и т.п., с другой – от чувственной природы человека, его влечений, желаний и склонностей. Разум представлялся интеллектуалистам тем

¹ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. London, 1758. С.12–13.

² «Но самой добродетели, или добрым наклонностям духа, непосредственно научить нельзя и нельзя ее создать при помощи обучения; она должна быть изначально заложена в нашу природу ее великим творцом, а впоследствии укреплена и развита нашим собственным старанием» // Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. М.: Искусство, 1973. С.237.

единственным универсальным началом в человеке, благодаря которому автономия оказывалась возможной»¹.

В полемике сентименталистов и интеллектуалистов, к которой постепенно подключались континентальные философы, и состояла та подготовительная почва, на которой вскоре было выстроено грандиозное здание этики Канта, который попытался синтезировать весь теоретический и нормативно-этический опыт этических абсолютистов. Как уже отмечалось выше, оригинальность этого синтеза заключалась прежде всего в разработке механизма опосредования между идеальными категориями долга, добра, справедливости и т.п. и субъективной волей. Однако, прежде чем перейти к анализу этики Канта, необходимо прокомментировать наметившееся достаточно ясно в полемике английских этических сентименталистов и интеллектуалистов разделение этического абсолютизма на два направления.

¹ *Артемьева О. В.* Английский этический интеллектуализм XVIII-XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011. С. 32.

3. Абсолютная этика блага и абсолютная этика долга

На основе проведенного исторического обзора, представляется целесообразным разграничить два типа абсолютной этики. Это разграничение в целом соответствует общеэтическому разделению на этику блага, ведущую свое начало от этики Аристотеля, и этику долга, которую принято ассоциировать с этикой Канта. При этом необходимо оговориться, что такое деление является все-таки весьма условным, так как и в этике блага, и в этике долга, в конечном итоге, присутствуют как ценностно-содержательные, так и формально-негативные элементы. В то же время, и этика блага, и этика долга могут быть представлены не только в своих абсолютистских версиях. Следует также отметить, что и абсолютная этика долга и абсолютная этика блага (любви) являются «сильной версией» этического абсолютизма, однако абсолютная этика долга из-за специфики трактовки морального долженствования больше тяготеет к ригоризму и догматизму, чем абсолютная этика блага.

Как представляется, с исторической точки зрения общим корнем и абсолютной этики долга, и абсолютной этики блага является философия Платона, основанная на античном идеале калокагатии. В этике Платона деонтологические и ценностные моменты довольно гармонично сочетаются, хотя это обуславливается, скорее, общей невыделенностью морали из сферы познания, поскольку добро еще очень тесно слито как с понятием долга, так и с понятием блага. Аристотель в качестве движителя моральных отношений выделил чувственно-волевую сферу, которую структурирует и которой управляет разум согласно представлению о благе. Стоики, переосмыслив концепцию Платона, Сократа и киников, в качестве главной регулятивной идеи выдвинули долг, связав его с разумной природой человека. Скептики же, в чем-то соглашаясь со стоиками, в своей критике чистого интеллектуализма довольно близко подходили к Аристотелю.

В дальнейшем две эти парадигмы – скептико-сентименталистская и стоико-интеллектуалистская, как мы видели, довольно часто пересекались, и открытая полемика между ними разгорелась только незадолго до Канта, в век Просвещения. Как уже говорилось, в теоретическом плане обе парадигмы были своего рода вариантами априоризма, но наибольшая разница между ними выявляется только в способе обоснования морального долженствования, а не в трактовке принципа автономии и конкретном нормативно-этическом содержании. И здесь следует сделать важное замечание. Сентименталисты предпочитали чувство рассудку и разуму во многом потому, что вслед за Аристотелем отталкивались от конкретных нравственных ситуаций и поступков людей, а познание индивидуальных объектов считали невозможным с помощью абстрактных понятий одного только разума. Рациональные паттерны и рассудочные штампы, по их мнению, только мешают адекватному восприятию конкретных проявлений морали и, соответственно, эффективному и адекватному применению идеального принципа абсолютной морали к реальной ситуации. И в этом смысле их метод напоминал бэконовскую индукцию – индуктивное обобщение нравственной реальности, выраженной в неповторимых, индивидуальных и единичных поступках моральных субъектов, и ее синтетическое обоснование в универсальном и всеобщем моральном чувстве, позволяющем в то же время интуитивно познать абстрактный идеал Добра самого по себе, чем обеспечивалось требование автономии.

Поэтому абсолютная этика блага в первую очередь утверждает объективность и безусловность Добра как такового, как абсолютной моральной ценности. Абсолютная этика блага признает всеобщность и необходимость определенных норм и заповедей, однако не желает понимать добро ограниченно, в формально-логическом смысле, только лишь как чистую абстрактную негативность, и поэтому, констатируя здесь беспомощность разума, оставляет все конкретно-содержательное наполнение Абсолюта на долю интуиции или чувств.

Различается и само понимание морали: если в абсолютной этике блага мораль понимается как сложный комплекс ценностей, норм и запретов,

выводимых в конечном итоге из самоочевидного безусловного источника, чистого Добра, то в абсолютной этике долга, поскольку упор делается на возможность установления границ рационального познания морали, первостепенное значение приобретает императивность самих моральных норм, их негативный характер и основное внимание сосредоточено на форме морального долженствования. Хотя и там, и там абсолютизируется не сама норма как таковая (иначе это был бы просто моральный ригоризм), а объективно существующий единый принцип или идеал («Добро само по себе», «Добрая воля»), от которого уже конкретные нормы получают свою «абсолютность».

Немаловажной чертой абсолютной этики блага является и апеллирование к коммуникативной природе нравственности. И в таком понимании умеренный абсолютизм выступает как диалогический, в большей степени ориентированный на Другого, в то время как абсолютная этика долга ориентирована, скорее, на всеобщую форму собственного воления и, в этом смысле, она моноцентрична.

При этом в абсолютной этике долга воздвигается мощная граница между добром и злом, они противопоставляются друг другу до такой степени, что исключается и порицается любое проявление зла, невзирая на контексты и ситуации, в которых от морального сознания требуется определить и выбрать меньшее зло. Любое послабление этого принципиального разграничения расценивается как нравственная катастрофа, падение, преступление. В этом смысле такой подход легален, т.е. ориентирован на четкое и строгое выполнение буквы категорического императива (закона), невзирая на последствия и результаты поступка.

Абсолютная этика блага, хоть и признает радикальный конфликт добра и зла в идеальном плане, намного меньше склонна к рассмотрению реального мира с точки зрения жесткой дихотомии «белого» и «черного». В пределах «тленного» бытия добро постоянно перемешивается со злом, и не факт, что во зле нельзя найти добро и наоборот. Исходя из существования некоего абсолютного и идеального добра, такая концепция морали рассматривает любое проявление добра в этом мире как нечто далеко не универсальное и не абсолютно доброе.

Следовательно, разрешается поступать в соответствии с принципом минимизации зла, поскольку, минимизируя зло, мы все-таки в какой-то степени приближаемся к идеалу добра. Т.е. трудная, например, для кантовской этики ситуация, когда нужно выбирать между двумя «долгами», в рамках абсолютной этики блага представляется менее проблематичной, поскольку удастся выстроить некую иерархию «долгов». Однако ориентироваться между добром и злом абсолютная этика блага предпочитает не с помощью жестких категорий и норм, но больше полагаясь на интуитивно постижимый идеал Добра как такового или оперируя достаточно смутно определенными понятиями, такими как «любовь», «совесть», «честь», оставляя их конкретно-содержательное наполнение на усмотрение «морального чувства».

Также следует отметить наличие мощного перфекционистского заряда в абсолютной этике блага. Если в рамках кантовской системы морали совершенствование означает совершенствование в исполнении долга, то в абсолютной этике блага призыв к моральному и духовному совершенствованию расценивается как постепенное восхождение по ступенькам добродетелей к Добру самому по себе или Богу – идеалу совершенства. Совершенствование, особенно совершенствование в любви к ближним, – занимает обычно центральное место в таких этических концепциях. При этом моральному деянию и его последствиям отводится довольно значительное место в логике рассуждения морального сознания, поскольку дурные последствия даже хорошего по своей внутренней интенции поступка расцениваются как вина и, в отличие от абсолютной этики долга, подлежат в том числе моральному (а не только правовому) осуждению. Хотя, конечно же, в рамках морального рассуждения безусловным приоритетом обладает сам моральный выбор, анализ средств достижения цели, мотив. В то же время, абсолютная этика долга предполагает радикальный интенционализм, то есть исключение из моральной сферы поступка всего внешнего, сведение поступка к чистому мотиву, как у стоиков, Абельяра, Экхарта, Прайса и Канта.

Подобные различия между двумя вариантами этического абсолютизма связаны и с различием в трактовке источника морального долженствования. Абсолютная этика долга, руководствуясь логико-формальным подходом к морали, выводит долженствование из всеобще-логической формы воления, обусловленного объективной природой разума. Так, у Канта именно в рациональной процедуре универсализации максимы воли, т.е. соотнесении ее с требованиями категорического императива, являющегося априорным синтетическим суждением, видится залог общезначимости и всеобщности морали.

Абсолютная этика блага или любви, ориентирующаяся не на формальные критерии морали и постулирующая интуитивный способ познания объективного добра, усматривает возможность познания ценностно-содержательной стороны морали. Таким образом, если абсолютная этика долга идет по пути дедукции нравственных норм из постулатов и абсолютного принципа самого чистого разума (добрая воля Канта), то абсолютная этика блага, критически относясь к возможностям разума, восходит к идеалу чистого Добра (Христос у Достоевского) с помощью мистико-интеллектуальной интуиции или морального чувства. Хотя здесь необходимо подчеркнуть, что разум и моральная интуиция (или даже моральное чувство) понимаются как высшие интеллектуальные потенции души, одновременно сочетающие в себе и способность познания, и способность желания.

Подводя итоги первой главы, необходимо отметить, что в первом параграфе были рассмотрены различные определения понятий «моральный абсолют», «моральный абсолютизм», «абсолютная мораль», «абсолютность морали», «абсолютная этика», представленные в специализированной литературе по этике, а также проанализированы контексты, в которых может пониматься проблема абсолютности морали. Затем было предложено двухуровневое понимание проблемы абсолютности морали (метаэтическое и нормативно-этическое), на основе разграничения целей и методов этих двух уровней. Если этико-теоретический абсолютизм объясняет наличие моральных абсолютов, то

нормативно-этический абсолютизм интересует прежде всего обоснование абсолютности морали, а также обоснование возможности ее применения на практике. При этом нормативно-этический уровень этического абсолютизма предложено разбить на два подуровня: нормативно-практический, на котором обосновывается общеобязательность и внеконтекстуальность моральных норм, и нормативно-теоретический, на котором обосновывается универсальность, объективность и автономность абсолютного основания морали. При этом в понятии абсолютной этики, которое выражает наиболее глубокий и полный смысл этики абсолютизма, нормативно-практический абсолютизм в виде морального ригоризма соединяется с нормативно-теоретическим.

Также сформулированы основные проблемы, возникающие на нормативно-практическом уровне обоснования абсолютной морали в рамках нормативно-этического абсолютизма.

Во втором параграфе дан по возможности краткий исторический обзор, целью которого было охарактеризовать и описать возникновение, а также этапы формирования и развития представления об абсолютной морали в истории этики до Канта.

На материале исторического обзора в третьем параграфе сформулированы две основные практические парадигмы этического абсолютизма – абсолютная этика блага или любви и абсолютная этика долга.

Для того чтобы проверить нашу гипотезу, заключающуюся в том, что и Кант, и Достоевский были в целом близки в нормативно-теоретическом понимании абсолютной природы морали, но различались в своих нормативно-этических программах, представляя два основных направления абсолютной этики, необходимо поочередно проанализировать этические концепции Канта и Достоевского.

Глава 2 . Абсолютная этика Канта и Достоевского

1. О возможности сравнительного анализа этики Канта и Достоевского

Любое сравнительное исследование нуждается в достаточно обширном вступительном методологическом комментарии. В нашем случае необходимость подобного введения обусловлена еще и тем, что сама тема «Кант и Достоевский» является пока еще сравнительно мало изученной. Необходимо отметить, что автору удалось найти только три полноценных исследования (две монографии и одну статью), непосредственно посвященных данной теме.

С их обзора и следует, вероятно, начать. Самая первая и самая известная работа, посвященная сравнительному анализу Канта и Достоевского, – это монография «Достоевский и Кант»¹ Э.Я.Голосовкера с подзаголовком: «Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». Уже из подзаголовка понятно, что эта работа имеет не столько научно-академический, сколько литературно-критический характер. В качестве основного аргумента, свидетельствующего, по мнению Голосовкера, о знании Достоевским философии Канта является письмо Достоевского брату из Омска, в котором он просит прислать ему экземпляр «Критики чистого разума». Однако Голосовкер не уточняет одну деталь, а именно, что до сих пор остается неизвестным – получил ли ту посылку Достоевский. Впрочем, Голосовкер считает, что «читателю незачем даже прибегать к изучению биографии писателя, чтобы убедиться в его знакомстве с Кантом. Текст романа и текст «Критики чистого разума» — здесь свидетели достоверные»². Тем не менее, удивляет чрезвычайно ограниченное поле для сопоставления – «Братья Карамазовы» и «Критика чистого разума». В «Братьях Карамазовых» действительно довольно

¹ Голосовкер Э. Я. Достоевский и Кант. М.: Академия наук СССР, институт мировой литературы им. М. Горького, 1963.

² Там же. С. 36.

часто встречаются цитаты и отсылки к первой «Критике» Канта, однако не только и не столько к ней.

Нельзя не отметить и откровенно дискуссионного характера многих высказанных в книге Голосовкера идей. В частности, главное положение всей работы Голосовкера состоит в том, что Достоевский в «Братьях Карамазовых» якобы выступил целенаправленно против Канта. Как заявляет Голосовкер, в этом романе Достоевский «вступил в смертный поединок с Кантом»¹. Однако с этой оценкой не согласны другие исследователи². Как будет показано далее, это заявление Голосовкера носит весьма спорный, недостаточно обоснованный характер. У Достоевского с Кантом гораздо больше общего, чем полагает Голосовкер.

Тем не менее, даже при всех указанных недостатках книга «Достоевский и Кант» ценна именно как первопроходческая; Голосовкер впервые попытался обосновать саму возможность сопоставления русского писателя 19-го века и немецкого философа 18-го века.

Но гораздо более системное и продуманное исследование темы «Кант и Достоевский» предлагает Н.Н.Вильмонт в монографии «Достоевский и Шиллер». Автор убедительно показывает, что даже при отсутствии неоспоримых свидетельств о том, что Достоевский читал Канта, многие идеи Канта были им усвоены «окольным путем», благодаря творчеству Шиллера, который считал себя учеником и поклонником Канта, и которого, в свою очередь, Достоевский любил и знал очень хорошо еще с детства. Вильмонт проделал огромную работу по подбору и сопоставлению материала из произведений Достоевского, Шиллера и Канта, имея в виду, по его собственному признанию, возможность рассмотрения темы «Достоевский и Кант» и темы «Достоевский и Шиллер» в более широком контексте: «Достоевский и немецкий гуманизм». И если Голосовкер стремился представить Канта и Достоевского как непримиримых соперников, то Вильмонт

¹ Голосовкер Я. Э. Указ. соч. С. 87.

² Круглов А.Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2012.; Вильмонт Н.Н. Достоевский и Шиллер. М.: Советский писатель, 1984.

показывает, что Достоевский очень точно воспринял некоторые идеи Канта через призму философии Шиллера и развил их, что, впрочем, было причиной и того, что общая философия Канта была понята Достоевским в несколько искаженном виде. Но в самом факте знакомства Достоевского с основными идеями философии Канта Вильмонт не сомневается: «Во всяком случае, многие мотивы кантовой философии ожили в его романах и прочно вошли в систему его мышления»¹. В целом, исследование Н.Н.Вильмонта, несмотря на то, что основной его вектор направлен на сопоставление творчества Достоевского и Шиллера, является очень важным и глубоким трудом в том числе и для сравнительного исследования этики Канта и Достоевского.

В рецензии «Достоевский против Канта» на книгу Голосовкера, М.Михайлов в целом приветствует подход к проблеме, намеченный Голосовкером. Однако нельзя не отметить поверхностного подхода к проблеме самого Михайлова. «Самое оригинальное в книге Голосовкера, – пишет автор рецензии, – то, что он показывает, что Достоевский видит решение не в снятии кантовских антиномий, как это сделал Кант, провозгласив Иллюзию Разума, не в отрицании антитезиса, а в принятии антиномичности жизни»². Уже из этой фразы можно сделать вывод о весьма странной, достаточно однобокой трактовке Канта Михайловым. Тем не менее, он полностью поддерживает и разделяет версию Голосовкера о том, что Достоевский в «Братьях Карамазовых» якобы борется против «черта»-Канта, ««Антикант» Достоевский вступил в поединок с Кантом и «рассекретил его»»³. Но в одном месте Михайлов все-таки позволяет себе не согласиться с Голосовкером, а именно с тезисом о том, что Достоевский знал «Критику чистого разума» чуть ли не наизусть, основанным только лишь на известном письме Достоевского, в котором он просит брата выслать ему эту книгу в Омск. Как свидетельствует Михайлов, «никаких других упоминаний о

¹ Вильмонт Н. Н. Достоевский и Шиллер. М.: Советский писатель, 1984. С. 103.

² Михайлов М. Достоевский против Канта. // Континент, 1982, № 36. С.172.

³ Там же.

Канте в письмах или черновиках Достоевского мы не находим. <...> Во всяком случае, думается, что следы чтения автором «Братьев Карамазовых» книги Канта остались бы в биографии писателя и в записках современников. Тем более что «Братья Карамазовы» написаны незадолго перед смертью. Символом атеистической науки для Достоевского всегда был французский ученый Клод Бернар: «Бернары проклятые». Канта же Достоевский нигде и ни разу не упомянул»¹.

Отдельного внимания заслуживает статья О.Осмоловского, посвященная сравнительному анализу этики Канта и Достоевского². Правда, начинает ее автор с довольно категоричного суждения в духе Голосовкера о том, что «наиболее основательные духовные связи у него (Достоевского – Г.М.) установились с немецкой классической философией и, прежде всего, с этикой Канта»³. В качестве подкрепления этого тезиса автор ссылается на то же самое письмо Достоевского брату, совершая при этом фактологическую ошибку – Достоевский просил прислать не «Критику практического разума», а «Критику чистого разума».

Анализируя этику Канта, Осмоловский уделяет наибольшее внимание понятию и значению свободы, отмечая ее противоречивый характер. В целом это замечание с рядом оговорок верно, и проблема свободы, как будет показано ниже, действительно является центральной осью не только этики, но и всей философии Канта; в решении этой проблемы выражается подход Канта к обоснованию абсолютности морали. Однако вызывает некоторое недоумение тезис Осмоловского о том, что Кант, утверждая автономию воли, якобы «по существу отрицает свободный выбор и, следовательно, моральное значение и оценку поступка»⁴. Впрочем, абзацем ниже автор статьи противоречит самому себе: «Эмпирический мир, как мир необходимости, Кант полностью исключает из

¹ Михайлов М. Указ. соч. С.174.

² Осмоловский О. Этическая философия Достоевского и Канта // Достоевский и мировая культура № 12, М., 1999, С. 216–231.

³ Там же. С. 216.

⁴ Там же. С. 217.

сферы морали, основанной на принципе свободного выбора»¹. В итоге, завершая раздел о Канте, автор повторяет расхожий штамп о том, что Кант якобы чересчур идеализирует разум, и дает весьма поверхностную общую оценку его этики: «Кант лишь обозначил возможный конфликт между *рассудочным* (курсив мой – Г.М.) долгом и эмоциональной склонностью и не раскрыл «механику» его преодоления»².

В разделе, посвященном Достоевскому, Осмоловский, как и Михайлов, опираясь на Голосовкера, повторяет старый тезис о полемике Достоевского с Кантом на страницах «Братьев Карамазовых». В отличие от Голосовкера, однако, основное внимание автор статьи, также как и в разделе о Канте, сосредоточивает на анализе проблемы свободы в этике Достоевского. В целом необходимо признать, что сопоставление этики Канта и Достоевского через проблематику свободы оправданно и вполне продуктивно. Однако Осмоловский не замечает, что проблема свободы – лишь частный случай проблемы абсолютности морали, которую со всей очевидностью ставят Кант и Достоевский. Естественно поэтому Осмоловскому кажется, что «Достоевский не нашел в рационалистической этике Канта достаточного обоснования нравственности»³.

Несомненный интерес представляет книга Е.Черкасовой «Достоевский и Кант: беседы об этике»⁴. Эта незаурядная работа как по заявленной теме исследования, так и по структуре организации самого текста, представляет собой, как отмечает автор, сборник эссе. Е.Черкасовой удалось найти довольно удачное сочетание компаративного метода и системного подхода, разделив область исследования на несколько глобальных тем. Такой подход позволяет гораздо аккуратнее относиться к конкретным деталям этических концепций Канта и Достоевского, в то же время не увязая в подробностях и не размывая предмет анализа.

¹ Осмоловский О. Указ. соч. С.217.

² Там же.

³ Там же. С. 229.

⁴ Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. Amsterdam–New-York: Rodopi, 2009.

Во введении к первой части своей книги, Е.Черкасова пытается доказать сам факт знакомства Достоевского с философией Канта, что оспаривается некоторыми современными кантоведами, в частности А.Н.Кругловым¹. Тем не менее, Черкасова указывает на ряд косвенных фактов в пользу того, что Достоевскому были, по крайней мере, известны общие положения этики Канта, и этих фактов набирается немало. В частности, Черкасова отмечает, что в семье Достоевских было принято читать вслух Карамзина, и в том числе «Письма русского путешественника», в которых содержится пространное интервью, взятое Карамзиным у Канта во время своего путешествия по Пруссии в 1789 году.

При этом Е. Черкасова отмечает, что в ее цели входит не только восполнение значительной лакуны в истории философской мысли, вызванной недостаточным вниманием исследователей к этой теме, но и некий синтез этических идей Канта и Достоевского. Ведь, как отмечает автор, Кант и Достоевский зачастую не только полемизируют по таким важным вопросам, как долг и добродетель, разум и чувства, свобода и зло, личность и общество, но и во многом соглашаются друг с другом.

И хотя сама по себе эта мысль весьма примечательна, поскольку показывает широту спектра различных интерпретаций взаимоотношений этики Достоевского и Канта, но вряд ли воплотима – слишком уж велика разница в стиле и методе философствования Достоевского и Канта. У Канта этика, хоть и занимает привилегированное место, вписана в его общую философскую систему. У Достоевского же, фактически, вся его философия является этикой. В частности, именно поэтому рассмотрение философских взглядов Достоевского и Канта при прямом их сопоставлении требует отдельного пояснения и специальной подготовки. Следует также учитывать, что Достоевский, в отличие от Канта, не писал философских трактатов. Следовательно, установление авторской позиции требует некоторых усилий по реконструкции тех или иных взглядов писателя из

¹ Круглов А. Н. Указ. соч. С.81–122.

высказываний героев его произведений, и, соответственно, специальная методика интерпретации художественного текста.

При рассмотрении произведений Достоевского, учитывая конкретность выбранной нами темы, масштабы и объем работы, мы будем вынуждены постоянно абстрагироваться от художественной формы самих произведений, их стилового и жанрового своеобразия, учитывая только те случаи, когда те или иные художественные приемы каким-то образом усиливают акцент или тем или иным образом определяют идейное содержание и проблематику. Конечно, подобное жесткое ограничение, накладываемое в целях выявления непосредственно философских и этических взглядов Достоевского, в какой-то мере обедняет и искажает общую культурную значимость его творчества, однако в случае с Достоевским такой подход, возможно, даже более оправдан, чем по отношению к произведениям других писателей. Творческий метод Достоевского можно по праву назвать его философским методом. Его романы считаются новаторскими не только по форме, способу изображения действительности и манере построения сюжета, что сам Достоевский называл «реализмом в высшем смысле», но еще и по тому невиданному ранее идейному насыщению и высокой интеллектуальной интенсивности, с которой осмысляются в его произведениях важнейшие проблемы религии, философии и этики. Это дало право литературоведам считать Достоевского основоположником так называемого «интеллектуального» романа, предтечей Г.Гессе, Т.Манна, У.Эко.

Учитывая огромный объем комментаторских работ, посвященных системной реконструкции философских взглядов Достоевского, задача несколько упрощается, хотя и не сильно – ведь эти работы, в свою очередь, носят зачастую дискуссионный, спорный характер, поэтому их в любом случае следует рассматривать на материале, авторском тексте Достоевского.

Сказанное о Достоевском, хотя и в гораздо меньшей степени, касается и Канта. Особых усилий в реконструкции авторской позиции здесь не требуется, хотя, конечно, при трактовке тех или иных противоречивых мест в работах самого Канта необходимо обращаться к специальной историко-философской литературе,

которой за более чем 200-летнюю историю изучения и комментирования философии Канта накопилось столько, что успели сформироваться целые школы и традиции, как за рубежом, так и в России. К тому же при всей изученности философии Канта, некоторые его интерпретации кажутся чересчур односторонними (как, например, в работе Я.Э.Голосовкера).

Необходимо также отметить, что в исследовательской среде до сих пор не существует устоявшегося мнения как относительно взаимоотношения философии Канта и Достоевского, так и по поводу степени знакомства Достоевского с корпусом философских сочинений Канта. Градус скептицизма в этом вопросе колеблется от отрицания самого факта знакомства Достоевского даже с основными идеями Канта (А.Н.Круглов), не говоря уже о трех «Критиках», и умеренной позиции, подразумевающей возможность сопоставления их философских взглядов, даже несмотря на отсутствие явных свидетельств того, что Достоевский читал работы Канта (Е.Черкасова, Н.Вильмонт, М.Михайлов), до полной убежденности в том, что Достоевский прекрасно разобрался и читал основные работы Канта (Э.Голосовкер, О.Осмоловский). В целом, «срединная» позиция в этом вопросе выглядит наиболее реалистичной и продуктивной. И здесь дело даже не в том, что мы не обладаем прямыми доказательствами того, что Достоевский читал (или не читал) Канта – нас интересует прежде всего перекличка и корреляция их философско-этических воззрений по определенной, вполне конкретной тематике, а наличие этой корреляции можно установить, только анализируя сами тексты. И анализ подтверждает наличие такой корреляции.

Также среди исследователей нет однозначного мнения и по вопросу о взаимоотношении философских взглядов Достоевского и Канта. И здесь следует также выделить две основных линии интерпретации: антагонистическую, согласно которой Достоевский жестко полемизировал против Канта, - представленную работами Э.Голосовкера, М.Михайлова, О.Осмоловского, и умеренную, согласно которой в этике Достоевского кроме явно полемических моментов (направленных, может быть, не только и не столько против Канта)

присутствует и много общих двум мыслителям идей. В этом пункте мы также присоединяемся к умеренной линии и попытаемся показать, что взгляды Достоевского и Канта не просто совпадают в некоторых частных вопросах нормативной этики – они исходили из одного общего подхода к нормативно-теоретической проблеме абсолютности морали.

Однако прежде чем перейти к детальному анализу их концепций, необходимо все-таки выяснить: в чем конкретно могло сказаться влияние Канта на Достоевского? И если оно было, то насколько сильным и определяющим? Насколько надежны были источники по философии Канта, которыми мог пользоваться Достоевский?

В последнюю треть своей жизни Достоевский тесно общался с ярчайшими представителями русской философской мысли, в частности с Н.Ф.Федоровым и В.С.Соловьевым. Последний неплохо разбирался в философии Канта и, безусловно, мог удовлетворить любопытство Достоевского по этому вопросу. Пик активного взаимовлияния двух крупнейших русских мыслителей пришелся как раз на период работы Достоевского над «Братьями Карамазовыми». Конечно, это не значит, что наибольшее влияние Кант мог произвести на Достоевского именно в этом период, ведь сам Соловьев достаточно критически относился к философии и этике Канта, однако это означает, что если Достоевский действительно хотел полемизировать с Кантом, то с наибольшей вероятностью (и с наиболее точными сведениями о его философии) он мог это сделать именно в последнем своем романе. Также в круг близких знакомых Достоевского, которые могли в деталях изложить и прокомментировать учение Канта, как отмечает Н.Н.Вильмонт, входил И.Л.Янышев, хорошо разбиравшийся в философии Канта.

Однако самым вероятным источником знакомства Достоевского с кантовской этикой – и самым сильным по степени влияния на его мировоззрение – было творчество горячо любимого Достоевским Шиллера. Разработка идеи о влиянии Канта на Достоевского через Шиллера принадлежит, как уже

упоминалось, Н.Н.Вильмонту, хотя сам же он упоминает о работе Наторпа¹, в которой впервые, хотя и мимоходом, высказывается подобная мысль. Ценность подмеченной Вильмонтом корреляции между идеями Канта, Шиллера и Достоевского состоит в доказательстве тезиса о знакомстве русского писателя с основными идеями классической немецкой философии, пусть даже Достоевский и не всегда мог дать себе отчет в том, кому именно принадлежит та или иная мысль – Канту или Шиллеру. Как правильно замечает Вильмонт, Достоевский вряд ли мог испытать влияние философии Канта в том виде, в каком она сформулирована самим Кантом – в форме холодно-рассудочных умопостроений, теорем, антиномий, громоздких рассуждений – т.е. в форме классических философских трактатов. Ведь «Достоевский был прежде всего *художником* (здесь и далее – курсив Н.Вильмонта – Г.М.) и мог увлечься отвлеченными идеями только на *примере художника*, духовно ему близкого, а таким был для него создатель «интеллектуальной драмы» и «интеллектуальной» (философской) лирики Шиллер»².

Какие же идеи Канта мог почерпнуть Достоевский из творчества Шиллера? Прежде всего, это проблема антиномичности, принципиальной неполноты рассудочного, категориального познания. И Шиллер оживляет одну из антиномий чистого разума в образах братьев Моор, каждый из которых, символизируя собой одну часть антиномии, является полной противоположностью другого. Они последовательно отстаивают диаметрально противоположные взгляды, что и приводит каждого из них к крушению, к взаимоуничтожению и, что характерно, каждый в итоге приходит как раз к противоположной системе взглядов. Так, Карл Моор, олицетворявший вначале тезис о существовании божественной справедливости и незыблемости нравственности, приходит в итоге к антитезису, к оправданию своих кровавых деяний причинно-следственным детерминизмом и отрицанием совести. Таким образом, «обе «системы мышления» –

¹ *Natorp P.* Fjodor Dostoejewskys Bedeutung fur die gegenwartige Kulturkrisis. Jena: Diederichs, 1923.

² *Вильмонт Н.Н.* Указ. соч. С.242.

правдоискателя Карла и аморалиста Франца – оказались равно губительными для каждого из них и к тому же – теоретически и практически – равно несостоятельными»¹.

Однако более всего влияние Канта ощущается в эстетических взглядах Шиллера. Еще до знакомства с критической философией Канта, в своей диссертации 1780 года Шиллер задумывается над соотношением эмпирического и теоретического, телесного и духовного начал в человеке. Нахождению этого идеального, гармоничного отношения посвящены «Письма об эстетическом воспитании человека». Сам Кант, внимательно прочитав их, похвалил Шиллера за эту работу. В ней Шиллер развивает кантовскую идею о понятии красоты, выраженную в двух категориях – возвышенного и прекрасного, как посреднике между понятиями истины и добра.

Суть красоты при этом, так же как и у Канта, раскрывается Шиллером через понятие игры. Шиллер придавал очень большое значение игре как для эстетики, так и для понимания специфики природы человека вообще. Отсюда и две его знаменитых формулы: «Человек должен только играть красотой, и только красотой одною он должен играть <...> Человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет»². Игра – это то, что опосредует объективное и субъективное, духовное и материальное в человеке. Это понятие схватывает двойственность, амбивалентность красоты не только как пограничной категории между добром и истиной, связывающей их вместе, но и как спонтанного процесса, целью которого является только сам этот процесс, но при этом структурированного согласно определенным правилам. Таким образом, игра выражает автономность, независимость от внешних условий и самоценность добра с одной стороны, и упорядоченность, определенность согласно правилам рассудка с другой.

¹ Вильмонт Н. Н. Указ. соч. С. 179

² Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М.- Л., 1935. С.245.

Шиллер также разделял мнение Канта о целесообразности как основном принципе эстетической способности и считал, что понятие прекрасного с одной стороны субъективно, с другой – лишено интереса, а потому, в отличие от приятного, прекрасное должно нравиться безусловно. Однако, в отличие от «Критики способности суждения» Канта, замкнутой на проблеме опосредования теоретического и практического разума, «общий пафос шиллеровской эстетики заключался в попытке найти в понятиях прекрасного и возвышенного способ решения принципиальных общественных и культурных проблем, преодоления сложившегося кризиса. Согласно Шиллеру, это можно сделать только с помощью искусства (...)»¹.

Также не разделял Шиллер и взгляда Канта на разум как гарант моральности поступка, что выразилось в известной эпиграмме на этику Канта:

Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Нет другого пути: стараюсь питать к ним презренье

И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг!²

Как и в эстетике, в этике Шиллер прежде всего озабочен гармоничным сочетанием субъективного и объективного начал в человеке. Именно поэтому этика и эстетика у Шиллера неразрывно связаны между собой. В красоте Шиллер видит залог нравственной свободы человека. Свобода при этом понимается им как такое состояние духа, в котором разум не подчинен склонностям, а чувственность не подчинена разуму, но и разум, и чувственная природа гармонично сочетаются друг с другом. Всякое насилие, в том числе насилие разума над чувственностью, насилие человека над самим собой неприемлемо с точки зрения идеи достоинства человека. Ведь человек это не один только разум

¹ Гусева А. А. Роль философии Канта в развитии эстетических взглядов Фридриха Шиллера // Форум молодых кантоведов. М.: ИФ РАН, 2005. С.102.

² Шиллер Ф. Собр. соч. В 8 т. М.; Л., 1937. Т. 1. С. 164.

и не одни только чувства, но некое синтетическое целое. И к этике поэтому необходимо идти через эстетику, а формирование моральной личности («прекрасной души», по формулировке Шиллера) должно строиться через эстетическое воспитание.

В таком ракурсе взгляды Достоевского на значение и роль категории красоты для нравственной сферы, как выражающей гармоничное сочетание разума и чувственности, кажутся действительно очень близкими к философским воззрениям Шиллера. Именно согласие разума с чувственностью, следование моральному долгу по внутреннему побуждению, а не подчинение ему, является идеальной этической формулой по Достоевскому и Шиллеру. Но стоит признать, что взгляды Шиллера формировались под сильным воздействием Канта и системная разработка центральной проблемы его философии – соотношения частного и всеобщего, также как и попытка решения этой проблемы с помощью способности суждения как посредника между этикой и гносеологией – принадлежит именно Канту. У Достоевского же эта кантовская идея о красоте как посреднике, на русский манер, расширяется до синтеза истины и добра – именно поэтому красота «спасает» мир.

Однако помимо Шиллера, который стал своеобразным «мостом» между Кантом и Достоевским, также следует, на наш взгляд, попытаться найти и кратко охарактеризовать общие истоки философии Канта и Достоевского. К таковым стоит в первую очередь отнести философию Ж.-Ж.Руссо. Кант много читал и хорошо знал Руссо. Согласно известному анекдоту, один раз Кант так зачитался «Эмилем», что даже пропустил свою ежедневную прогулку, чем очень встревожил соседей, сверявших по его прогулкам часы. Несомненно, что во взглядах Руссо Кант мог найти много общего. Например, близкой ему была идея о независимости морального чувства от религии и от физиологической природы человека, а также мысль о ценности добродетели самой по себе. Так, Руссо пишет: «Есть, значит, в глубине душ врожденное начало справедливости и добродетели, в силу которого, вопреки нашим собственным правилам, мы признаем свои поступки и поступки другого или хорошими, или дурными; это

именно начало я называю совестью»¹. И хотя подобные идеи, как было показано во втором параграфе Главы I настоящего исследования, высказывались и до Руссо, вероятнее всего именно он, а также Хатчесон и Шефтсбери, стали теми философами, кто познакомил Канта с идеей автономии.

Также Кант был солидарен с Руссо в оценке роли и значения французских материалистов и просветителей; Руссо, как позднее и Кант, критиковал их (в частности, Гольбаха и Гельвеция) за выдвижение принципа пользы и личной выгоды как критерия морали. Однако взгляды Руссо во многом и расходились со взглядами Канта, особенно в вопросе о природе морального долженствования. Руссо выступает в своем учении о морали как критик разума, противопоставляя ему чувства. По мнению Руссо, взгляды которого формировались в острой полемике с представителями «разумного эгоизма», принцип самолюбия находит в разуме мощное орудие удовлетворения своих стремлений, в то время как «голос совести – это голос чувства, защищающего общественный интерес»². Совесть, поэтому, это – «божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный путеводитель существа темного и ограниченного»³. Это недоверие к разуму свидетельствует о том, что сам Руссо испытал заметное влияние не только Шефтсбери, Хатчесона и Юма, но и континентальной школы скептицизма, в частности, Монтеня и Шаррона. Знание добра, по Руссо, еще не означает моральности, мораль не тождественна знанию: «Узнать добро – не значит полюбить его; человек не обладает прирожденным знанием его; но коль скоро разум знакомит его с благом, совесть заставляет любить это благо; это именно чувство и есть врожденное»⁴.

Но и в своем отношении к чувственной природе человека, как и природе вообще, Руссо отнюдь не был идеалистом. Он признавал наличие в ней наряду с врожденным моральным чувством, совестью, также и врожденную основу для

¹ Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: в 2 т. Т.1. М.: Педагогика, 1981. С.344.

² Длугач Т. Б. От Канта к Фихте. М.: Канон+. С. 115.

³ Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С.347.

⁴ Там же. С. 345.

эгоизма. Эти два принципа, принцип справедливости и принцип себялюбия, антагонистичны по своей природе, а потому человек – раздвоенное существо, застрявшее как бы между двумя мирами – миром внутреннего нравственного чувства, где властвуют свобода, и миром грубых внешних чувств, определяемого природной детерминацией. Как отмечает Т. Б.Длугач, «именно из подобной двойственности вырастут антиномии практической философии И. Канта, только он превратит нравственное чувство (естественное чувство совести) в прирожденное веление разума»¹.

Но влияние Руссо чувствуется также и в произведениях Достоевского. Именно Руссо мог заразить Достоевского своим скептицизмом по отношению к моральному рационализму и генерализму. В своей страстной диатрибе против идеологии разумного эгоизма герой «Записок из подполья» опирается в том числе и на аргументы Руссо, высказанные им против Гольбаха и Гельвеция. Кстати, и сама исповедальная форма «Записок из подполья», и сама стилистика, в которой написана эта повесть, эпатирующая своей откровенностью, перекликается с «Исповедью» Руссо. Однако если «Исповедь», хотя и сочинена с известной долей художественной выдумки, написана, как сейчас принято говорить, на основе реальных событий и от лица реального человека, и поэтому из самообличения она сначала превращается в самооправдание, а затем в обвинительный акт против обидчиков и недоброжелателей самого Руссо, то исповедь «подпольного человека» доведена Достоевским до своего логического конца, а поэтому основная идея и прием Руссо проведены там с большей последовательностью.

В целом Руссо ассоциировался у Достоевского с «женевскими идеями», с безрелигиозной добродетелью и человеколюбием, а потому отождествлялся им со всей западной цивилизацией, как утратившей свои религиозные и моральные идеалы. Именно поэтому «Исповедь» Руссо, наряду с картиной Гольбейна «Мертвый Христос» становится для него своеобразным символом упадка и нравственного разложения личности. Сам элемент исповеди как своеобразный литературный прием будет позднее использован Достоевским не раз – в

¹ Длугач Т. Б. От Канта к Фихте. М.: Канон+, 2010. С.116.

признании Раскольникова Соне, в исповедях Зосимы, Ставрогина и Версилова, в рассказе «Приговор», в исповеди «сладострастного насекомого» Дмитрия Карамазова Алеше.

Кроме того, к «руссоистской утопии естественного состояния возвращается <...> Достоевский в своем рассказе «Сон смешного человека»¹. Главный герой этого произведения упоминает, что совратил обитателей рая ложью, и здесь тоже можно усмотреть прямую отсылку к идеям Руссо, к его критике общественного состояния. Как отмечает В. И. Иванов, «внушения, воспринятые от Руссо, предрасположили ум юноши и к первым социалистическим учениям; он осудил потом последние, но первоначальных впечатлений от Руссо забыть не мог, не мог забыть грезы о естественном рае близких к природе и от природы добрых людей, золотой грезы, которая еще напоминает о себе – и тем настойчивее, чем гуще застилают ясный лик неискаженной жизни больные городские туманы – и в «Сне смешного человека», и в «Идиоте», и даже, как ни странно сказать, в некоторых писаниях старца Зосимы»².

Стоит отметить и близость этических взглядов Достоевского к взглядам Руссо, в том числе на природу морального долженствования. И хотя Руссо был весьма непоследователен и его этика носит противоречивый характер, его скептическая оценка роли разума в морали повлияла и на позицию Достоевского по отношению к этому вопросу. Однако Достоевский, в отличие от Руссо, увидел в этой противоречивости разума не просто его принципиальную ограниченность, имморальность, но осознал антиномический характер самой морали, самой нравственной свободы. Не достаточно просто вернуться в состояние Эдема, где невозможно не грешить – это невозможно, так как человек немислим без морали, представление о свободе как постоянном выборе между добром и злом врожденно

¹ *Златопольская А. А.* Потерянный рай естественного состояния и утопия состояния гражданского (Ж.-Ж.Руссо и утопизм в России XVIII - XIX вв.) // *Образ рая: от мифа к утопии.* С-Пб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С.169.

² *Иванов В. И.* Достоевский и роман-трагедия // *Лик и личины России.* М.: Искусство, 1995. С. 272.

человеку и неотъемлемо от его человеческой сути; мораль в этом смысле задает границы человеческого бытия, делает возможным человеческое бытие как таковое. И в этом пункте Достоевский как нельзя более сближается с Кантом.

В целом, необходимо отметить, что и Кант, и Достоевский были «сынами» века Просвещения; культура эпохи Просвещения с ее пафосом бунта и освобождения человека от чрезмерной опеки традиции, церкви и государства оказала на них неизгладимое влияние. Однако и Кант, и Достоевский относились к «женевским идеям» неоднозначно, понимая необходимость их критического переосмысления. Тем не менее, проблема свободы человека, поставленная со всей остротой именно в эпоху Просвещения, стала тем смысловым центром, вокруг которого строились в дальнейшем их системы мышления. Из постановки проблемы свободы логически вытекало соотнесение ее с другими проблемами и вопросами, которые решались многими просветителями чересчур однобоко, в духе вульгарного материализма или разумного эгоизма. Определение границ свободы потребовало уточнения роли и места разума в системе познавательных и психических способностей человека, переосмысления проблемы обоснования морали, новой постановки вопроса о статусе самосознания, нового понимания личности и индивидуальности, а также поиска гармоничного соотношения субъективного и объективного, частного и всеобщего.

И у Канта, и у Достоевского вызывали явное раздражение «перекосы» эпохи Просвещения, вызванные объективной необходимостью борьбы за освобождение личности от социальных предрассудков и стереотипов, унаследованных еще от Средневековья. И если степень неприятия религии просветителями колебалась от атеизма до нейтралитета, то поиски Кантом и Достоевским новой формулы свободы на основе абсолютного морального закона привели их к признанию необходимости положительного отношения к христианству, как моральной религии. Но в своем отношении к «абсолютно необходимой сущности» Кант и Достоевский были, по сути, рафинированными деистами.

Любопытно также отметить и то, что критика идеалов эпохи Просвещения Кантом и Достоевским строилась как критика разума, как его десакрализация и

деабсолютизация, начало которой было положено еще Руссо. Однако если низведение разума с того пьедестала, на который его возвели якобинцы, осуществлялось Кантом по линии его имманентной самокритики, развенчания его спекулятивных метафизических притязаний с тем, чтобы утвердить его на новой – моральной – основе, то Достоевский, переняв через Шиллера сам критический пафос Канта и некоторые его аргументы против спекулятивной метафизики, был последовательным антирационалистом в том числе и в этике. Что, тем не менее, как будет показано ниже, не помешало ему занять позицию в своей нормативно-теоретической основе очень близкую к Канту.

Таким образом, философия Канта, по крайней мере, в своих этических взглядах, вполне может быть сопоставлена с этикой Достоевского, несмотря на то, что нет достоверных свидетельств знания Достоевским работ Канта. Корни философского мировоззрения Достоевского тянутся к той же почве, на которой выстроено здание философской системы Канта. Это подтверждается и тем высоким значением, которое Достоевский придавал не только художественному творчеству Шиллера, но и его специальным философским работам, которые, в свою очередь, во многом были кантианскими по своему духу. Так же следует отметить, что специфика постановки вопроса о свободе определялась в работах Канта и Достоевского прежде всего актуальностью задачи обоснования абсолютности морали, и в этом также можно усмотреть общий проблемный источник их философских взглядов. Однако для того, чтобы ясно очертить общее проблемное поле и определить в нем место и статус проблемы абсолютности морали, необходимо поочередно проанализировать основные этические идеи Канта и Достоевского.

2. Абсолютная этика долга И. Канта

Один из первых достаточно подробных критических анализов моральной философии Канта представлен А. Шопенгауэром в книге «Две основные проблемы этики». Как считает Шопенгауэр, «Кант имеет перед этикой ту великую заслугу, что он очистил ее от всякого эвдемонизма»¹, однако на этом заслуги кантовской этики, по его мнению, заканчиваются. Основной недостаток моральной философии Канта, по мнению Шопенгауэра, состоит в ее формализме и абстрактности, что не удивительно, поскольку сам Шопенгауэр был в этике скорее интуитивистом, чем рационалистом. Тем не менее, весьма ценны и до известной степени актуальны суждения Шопенгауэра о проблеме свободы в рамках кантовской этики.

Из классических работ по истории моральной философии необходимо отметить двухтомное издание Ф. Иодля «История этики в новой философии» в переводе с немецкого В. С. Соловьева², где очень емко и в то же время подробно рассматривается учение о нравственности И. Канта. Посвященный Канту раздел этого двухтомника, предлагающий читателю подробный анализ его этики, представляет, вне всякого сомнения, все еще ценный материал для кантоведа. Иодль, как и Шопенгауэр, уделяет особенно много внимания вопросу о свободе у Канта.

Важным подспорьем при изучении философии Канта является книга Э. Кассирера «Жизнь и учение Канта»³, в которой представлена систематическая реконструкция основных идей немецкого мыслителя в контексте его биографии. Кассирером выявлена неразрывная связь между ранними работами Канта и его

¹ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 134.

² Иодль Ф. История этики в Новой философии. В 2 т. М.: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2011. С.8–36.

³ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С.7–377.

более поздней, критической философией. При этом основной посыл всей работы Кассирера, как он сам отмечает, заключается в том, чтобы «наперекор тому исследованию, которое направлено прежде всего на выявление «противоречий» в кантовском учении и грозит превратить всю критическую систему в агрегат таких противоречий, – вернуться к пониманию Канта и его учения Шиллером и Вильгельмом фон Гумбольдтом»¹. С этой целью Кассирером проанализированы основные категории кантовской философии в их отношении к гносеологии, этике и эстетике в их структурной взаимосвязи и показан систематический характер этих связей, позволяющий говорить о единстве критической системы Канта: «Наше дальнейшее изложение будет направлено на то, чтобы повсюду возвращаться от множества отдельных вопросов и их почти необозримого переплетения к ясности и замкнутости, к возвышенной простоте и всеобщности основных мыслей Канта»². При этом значительную роль в формировании единства кантовской системы Кассирер отводит эстетике и категории воображения, которая пронизывает и гносеологию, и этику Канта.

Весьма интересной и все еще актуальной в наши дни является работа «Категорический императив: исследование моральной философии Канта»³ Герберта Джеймса Патона, где этика Канта критически рассмотрена во всех подробностях через призму категорического императива, являющегося ее своеобразным «нервом». В этом исследовании содержится чрезвычайно любопытный анализ понятий добра и зла в этике Канта. Также стоит отметить развернутый анализ понятия свободы и его значения для трансцендентальной системы философии.

Из российских исследований Канта наиболее известна работа Э.Ю.Соловьева «Категорический императив нравственности и права», которая

¹ Кассирер Э. Указ. соч. С.7.

² Там же. С.8.

³ H.J.Paton. The categorical imperative: a study in kant's moral philosophy. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.

представляет собой глубокую и, в то же время, доступную для понимания реконструкцию этики Канта. Центральное место в этой работе, как следует из названия, также как и у Патона, уделено анализу именно категорического императива – главного звена всей моральной системы немецкого философа. Э.Ю.Соловьевым предложено оригинальное толкование трех практических принципов категорического императива, а также исследованы экспликации категорического императива в кантовской концепции права.

В работах советского этика О.Г.Дробницкого представлен развернутый критический анализ этической системы Канта. В статьях «Этическая концепция Канта»¹ и «Теоретические основы этики Канта»², а также в книге «Понятие морали» представлены результаты всестороннего и кропотливого изучения этики Канта Дробницким, причем особенное внимание уделено проблеме свободы, а также проблеме соотношения объективного морального закона и субъективной воли морального субъекта.

Глубокий анализ этики Канта представлен и во многих статьях и историко-философских работах А.А.Гусейнова. В этике Канта Гусейнов усматривает попытку комплексного, небывалого по своим масштабам обоснования абсолютности морали, ее автономии и несводимости к утилитарным и социо-биологическим принципам. Любопытно и то, что Гусейнов, опираясь на концепцию Канта, выстраивает свою собственную нормативную этику. Гусейнов подмечает важную формальную черту категорического императива, как мысленного эксперимента, его особую логику, оперирующую по преимуществу модальными категориями – и эксплицирует эту черту на этико-теоретическое понимание морали. Категорический императив, абсолютная мораль представляются Гусейнову как мотивация особого рода, как своеобразная инстанция контроля, отдел контроля качества, который отмечает только те мотивы, которые не могут быть универсализированы. Принципиальное замечание

¹ Дробницкий О. Г. Этическая концепция И.Канта // Проблемы нравственности. М.: Наука. 1977.

² Дробницкий О. Г. Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С.103–152.

Гусейнова состоит в том, что только негативные нормы, такие как «не убий», «не лги» могут быть обоснованы в качестве абсолютных нравственных запретов в чистом виде, в то время как положительно-побудительные императивы оставляют пространство для вмешательства неморальных мотивов.

При рассмотрении этики Канта также нельзя обойти вниманием и книгу А.П.Скрипника «Категорический императив Иммануила Канта».¹ В этой работе, как и в книге Э.Ю.Соловьева, основное внимание уделяется всестороннему рассмотрению категорического императива как главного принципа этики Канта. Однако, если предметом анализа у Э.Ю.Соловьева был категорический императив как принцип и формула универсальной морали, дающий необходимую основу для социальности и принцип для гражданско-правового устройства, то А.П.Скрипник в своем исследовании сосредоточился на изучении фундаментальных основ этики Канта и условий возможности категорического императива. Для рассмотрения важнейших из этих условий – идеи человечества как цели самой по себе и идеи свободы – А.П.Скрипник выделяет отдельные главы своего труда.

Из современных исследований стоит выделить работы А.К.Судакова и И.А.Протопопова. В своей работе «Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон» А.К.Судаков дает ряд любопытных характеристик этики Канта и критический анализ ее основных категорий. В центре его исследований находится добрая воля как автономная и чистая воля – главное основоположение морально-философской системы Канта – а также парадоксы автономии, возникающие в результате столкновения самозакондательной воли морального субъекта с объективными требованиями морального закона.

В работе И.А.Протопопова «Проблема существования Бога и вопрос о бытии в философии Канта» представлен подробнейший анализ теории познания и этики Канта с точки зрения проблемы существования Бога. Несмотря на то что И.А.Протопопов приходит порой к весьма странным выводам и его работа явно направлена на то, чтобы дискредитировать философию Канта, как полагающую

¹ Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.

основы для автономной и рациональной этики и, тем самым, косвенным путем продемонстрировать преимущества религиозной этики, поражает прежде всего тщательность и объем выполненных исследований. Несомненно, эта книга может вызвать живую дискуссию об отношении этики Канта к проблеме существования Бога.

Теперь следует кратко охарактеризовать ту эпоху, в которой жил и писал Кант. Ведь понять те или иные особенности философской системы можно только проецируя их на особенности исторической эпохи, в которой зародилась эта система. Необходимо учитывать конкретно-исторические обстоятельства, которые диктовали определенные требования науке и философии и формировали, как говорится, «повестку дня». Если говорить непосредственно о Канте, то наибольшему влиянию эпохи в его философии подверглось учение о свободе, во многом проникнутое революционно-освободительным пафосом.

Как пишет Э.Ю.Соловьев, «в Западной Европе XVII-XVIII вв. впервые в истории складывается то, что сегодня называют иногда “большим обществом”. Благодаря развитию рынка, великим географическим открытиям и книгопечатанию (...) человек вырывается из круга традиционных локальностей (таких как моя община, моя корпорация, мой город, мое сословие, моя страна)»¹. В ту эпоху, лишь недавно вышедшую из мрачного забвения герметичного Средневековья, была весьма актуальна проблема контакта с «чужим» – прежде всего, с представителями других этносов, других наций, других религий.

Эпоху Просвещения можно охарактеризовать как «период европейской истории, сопоставимый с периодом человеческой зрелости, когда индивид освобождается от родительской опеки и становится вполне самостоятельным»². Эрозия уютного и, в то же время, ограниченного «мирка», разделенного на своих и чужих, порождает необходимость преодолеть, снять это противоречие в более высоком синтезе. В традиционных обществах упор делался на те ценности и

¹ Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 38.

² Гусейнов А. А. Этика доброй воли. Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000.

нормы, которые могли обеспечить стабильность, незыблемость социального, общественного и религиозного строя. На первом плане всегда находились трудолюбие, коллективизм, патриархальная семья, смирение и послушание. «Традиционные общества сознательно ориентировались на устойчивое воспроизведение этих веками проверенных правил жизни, которые и отождествлялись с моралью. Вполне логично обосновывать такую систему нравственности по Аристотелю: через категорию блага, в свете которой собственно моральное благо (добро) не вычленено среди прочих ценностей и выражается в социальной практике индивида»¹.

Но как только старый мир соприкоснулся с новым, трансатлантическим миром, как только многовекторность процесса самоосознания потребовала признания других людей и народов, других миров, традиционное общество, основанное на морали старых патриархальных ценностей, стало распадаться. Под сомнение подпадает в первую очередь сам фундамент старого миропорядка, выражающего высший авторитет Бога и Писания. И хотя «... человек Нового времени очень редко сомневается в существовании Бога, в богоустроенности мира (...), вместе с тем он чувствует все большую неуверенность, когда пытается понять, а что же, собственно, Бог заповедал людям и, соответственно, – по какому закону он будет их судить»².

При этом важно отметить, что ни обыденное, ни просвещенное сознание того времени не собирались отказываться от идеи Бога как высшего законодателя и творца мира. Наоборот, этот период характеризуется чрезвычайно активными поисками истинной веры и духовности. Бог предстает как гегелевский Абсолютный субъект – в котором находит свое истинное воплощение разум. Это абсолютный Другой, вступающий в диалогические отношения с природой и миром; который затем в одном из своих гештальтов, по Гегелю, является в

¹ *Беляева Е.В.* Обоснование морали «модернити» в этике И.Канта // URL: <http://www.bsu.by/Cache/Page/163543.pdf> (дата обращения 15.09.2013).

² *Соловьев Э. Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 39.

качестве наблюдающего разума; разума, постепенно отвлекающегося от наблюдения природы – своего инобытия – и обращающегося через иное к себе, к наблюдению за собой.

Субъект Просвещения через признание множества других и узнавание Себя в Ином, приходит к признанию своего Я и встречи со своей самостью, чтобы затем посредством себя постулировать Другого. Именно это осознание и признание Себя как автономного субъекта и господина своей воли, находит выражение в этической системе Канта.

Если принять знаменитую кантовскую метафору об эпохе Просвещения как о совершеннолетию человечества, то следует признать, что европейский человек впервые сталкивается с одиночеством и остро переживает его. Ему кажется, что он «заброшен», «покинут», «оставлен». Он осознает, что у других людей также есть потребности и определенные цели. Поэтому глубокой эрозии подвергается и сама идея об Абсолюте. Множество ересей и толков разрушают ощущение единства и безусловности божественного закона для всех, приходится идти на компромисс и признавать существование отличных взглядов и позиций: «человек, который однажды увидел и испытал на себе воздействие этого взаимоагрессивного множества нравственно-конфессиональных кодексов, уже не мог отделаться от впечатления, что в христианском мире *нет больше ничего безусловного и общезначимого* (курсив автора – Г.М.) – ничего, что можно было бы отнести к надвременности, постоянству и повсеместному присутствию Божьей воли»¹. Основание, на котором много веков утверждалась мораль, идея Бога, оказывается размытым.

Итак, в XVIII веке в Европе формируется совершенно новый тип общества, основанный, в свою очередь, на новом типе личности, который и составит в дальнейшем платформу Европейской цивилизации. Как отмечает Е.В.Беляева, «самым главным нравообразующим фактором эпохи «модернити» стал изменившийся тип личности – это активный, деятельный, рациональный, индивидуализированный автономный субъект. Такой субъект морали

¹ Соловьев Э. Ю. Указ. соч. С. 40.

принципиально отличается от господствовавшего в традиционной нравственности коллективного субъекта морального сознания и поведения»¹. Но появление нового типа морального субъекта, естественно, требовало и нового подхода к разрешению этических проблем. Именно в этот, «пиковый» момент развития европейского самосознания И. Кант, установив границы чистого разума в своей первой «Критике», приступает к решению амбициозной задачи по выработке принципиально нового подхода к морали.

Первые размышления Канта о морали мы находим еще до написания им «Основоположений метафизики нравственности». Уже в его «Лекциях по этике» конца 1770-х годов, несмотря на комментаторский характер самой работы, содержится достаточно много оригинальных разработок, как бы набросков будущей этической системы. В частности, уже здесь Кант проводит деление высших интеллектуальных способностей человека на две главных: способность познания и способность вожделения или свободное произволение. Как замечает Делез², это способности в первом смысле, иначе их можно еще назвать интересами разума. Способности познания соответствует спекулятивный интерес разума, в этой способности законодательствует рассудок; способности желания соответствует практический интерес разума, и здесь уже законодательствует сам разум. Таким образом, знаменитый тезис Канта о примате практического разума над спекулятивным основывается именно на том, что «в высшей способности желания, а значит и в практическом интересе разума – именно разум законодательствует и вовсе не перекладывает на кого-то другого осуществление собственного интереса»³. Иными словами, именно в практическом интересе разум становится именно разумом, раскрывает свою истинную сущность в автономной деятельности, наподобие мыслящего самого себя мышления Аристотеля; именно

¹ *Беляева Е. В.* Указ. соч.

² *Делез Ж.* Критическая философия Канта // Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЕ, 2001. С.154.

³ Там же. С. 155.

в практической сфере разум обретает свою автономию как законодатель и, одновременно, подданный, подчиненный своему собственному законодательству. Заметим, что в «Лекциях» Кант говорит пока только о двух способностях, но позднее он выделит третью способность, которая станет предметом анализа в «Критике способности суждения», – способность испытывать удовольствие или неудовольствие, которая в форме воображения будет посредником между спекулятивным и практическим интересами разума.

Далее Кант проводит любопытную параллель этики с логикой: «Как логика говорит об употреблении рассудка безотносительно предметов, так и практическая философия трактует об употреблении свободного произволения не в отношении предметов, а независимо от всех предметов»¹. Иными словами, если логика является «наставлением» для рассудка как высшей способности познания, то этика является своеобразной логикой «доброго употребления свободы», «наставлением», «инструкцией по применению» разума как способности желания. При этом практическая философия понимается Кантом именно как наука «об объективных законах свободного произволения, философия объективной необходимости свободных действий, или долженствования», в то время как «антропология есть наука о субъективных законах свободного произволения»².

Таким образом, Кантом сразу определяется место этики в общей иерархии науки и разделов философии. И место это – высшее, так как именно в практическом интересе разум, как уже говорилось, обретает самого себя. Этика как часть практической философии отделяется Кантом от теоретической области по форме познания, так как она нацелена не на понимание своего объекта, что является привилегией рассудка (он только оценивает объект), а на исполнение его познания, что является уже привилегией разума – это творческая способность, способность претворять в действительность познанные объекты. В то же время, в отличие от антропологии, этика предстает именно как логика доброй воли; она не

¹ Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2005. С. 38.

² Там же. С. 39.

просто формулирует любые условия применения воли вообще, но формулирует именно объективные, всеобщие и необходимые условия применения воли.

Таким образом, Кантом с самого начала задается пространство морали как такое, которое отвечает условию всеобщности и необходимости. Именно на этом понимании основано дальнейшее деление и спецификация практической философии как нравственной философии. Кант вводит важнейшее понятие его этики – императив – объективное практическое правило. При этом «всякий императив выражает долженствование, а стало быть, объективную необходимость»¹; каждый императив принуждает, хотя и по-своему. Императивы бывают трех родов: умения (проблематические), благоразумия (прагматические) и нравственности (моральные). Между собой императивы отличаются прежде всего по целям и способам достижения этих целей, а также по способу принуждения. При этом к практической философии относятся только императивы благоразумия и нравственности. Соответственно практическая философия подразделяется Кантом на прагматическую и нравственную. Прагматическая философия определяется пруденциальными суждениями, императивами благоразумия, трактующими, как и какими средствами достичь счастья. К прагматической философии поэтому относится «правило оценки того, что считать блаженством, и правило употребления средств для этого блаженства»². Однако прагматический императив повелевает не категорически, а гипотетически: «потому что ты хочешь быть счастливым, тебе нужно делать то и это».³

Таким образом, гипотетические императивы прежде всего предписывают какую-то положительную цель. Категорический же императив говорит только о том, что никогда нельзя делать, он негативен, т.к. цель здесь дана с условием, «повелевающим не субъективно, а объективно». «Цель в моральном императиве, собственно, неопределенна, и действие также определяется не по цели, но обращается к свободному произволению, цель же может быть какая угодно.

¹ Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2005. С.40.

² Там же.

³ Там же. С.41.

Моральный императив, следовательно, повелевает абсолютно, невзирая на цели»¹. При этом следует особо отметить оговорку Канта о том, что внутреннюю ценность человеку придает именно эта способность выражать, формулировать и воплощать категорический императив.

Таким образом, понятие абсолютного у Канта оказывается соединено с понятиями объективного, всеобщего и необходимого. При этом, как правильно отмечают Л.В.Максимов и В.Г.Кузнецова, в понятии категоричности Кант объединяет безусловность запретов морали с обязательностью их выполнения: «каждому необходимо согласиться, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. быть основой всеобщей обязанности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость»². Объективно всеобщее и необходимое правило повелевает, принуждает абсолютно, т.е. требует своего осуществления без каких-либо условий осуществимости цели. Целью в данном случае является само это предписание, сам категорический императив. Таким образом, именно в нравственной деятельности как ценной самой по себе, замкнутой на саму себя, являющейся своей собственной целью, раскрывается понятие о разуме как о законодательствующей в самой себе высшей способности желания.

Иными словами, Кант вводит новое понимание разума. Разум имеет спекулятивный и практический интерес. Но только в практическом интересе, выражающемся в нравственной деятельности как деятельности согласно объективным правилам свободного произволения, разум проявляется именно как разум – здесь он реализуется «для-себя», находит свое полное выражение и подлинное бытие. В этом смысле кантовский рационализм становится одновременно и критикой рационализма, критикой старого понятия о разуме как простой целерациональной деятельности, способности ставить цели и формулировать способы и средства их достижения.

¹ *Кант И.* Указ. соч. С.41.

² *Кант И.* Основание метафизики нравственности // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2005. С.225.

Центральная и, вероятно, наиболее важная работа Канта в корпусе его этических сочинений – «Основоположения метафизики нравственности» – начинается с постулирования знаменитой формулы: «нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли самой по себе»¹. Кант сразу задает тот модус понимания добра, который будет сопровождать в дальнейшем всю его этику. Непосредственно доброй может быть только воля, и только в воле может быть реализовано добро. Ни в каких других объектах, ни в какой другой области добро быть реализовано не может.

При этом в «Критике практического разума» Кант проводит различие между благом и несчастьем, с одной стороны, и добром и злом – с другой. Доброе и злое, по Канту, относятся только к самим мотивам поступков, а благое и несчастье – к состоянию «приятности или неприятности». Следовательно, так называемое «метафизическое» и «естественное» зло исключается из сферы, релевантной различиям между добром и злом. Как пишет А.П.Скрипник, «Кант снимает с добра и зла онтологические характеристики и вместе с этим освобождает само бытие от признаков моральности или аморальности»². Злой или доброй может быть только максима. Добро, таким образом, относится только к внутренней, недоступной внешнему наблюдению сфере.

Но почему Кант настаивает именно на рациональной природе морального долженствования? Почему, действительно, не оставить мораль на усмотрение врожденного нравственного чувства, как это сделали Шефтсбери, Хатчесон и Руссо?

По мнению Канта, только разум может дать морали объективную необходимость и всеобщность. Ход его мысли достаточно прост: посредством эмпирического, чувственного познания человек познает единичные, индивидуальные предметы. Поэтому опытное познание не может дать нам

¹ Кант И. Указ. соч. С.229.

² Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 136.

понятие всеобщности и необходимости, так как любое индуктивное обобщение никогда не может дойти до полноты. К тому же посредством эмпирического познания мы всегда познаем только феномены. Из этого следует, что сама природа не может служить последним удостоверяющим основанием, из опыта невозможно вывести идею всеобщего и необходимого закона. А ведь именно идея такого закона необходима для абсолютной морали, если мы хотим найти действительное и общезначимое основание для человеческого поведения, неподверженное субъективным склонностям и страстям объективное правило, критерий добра и зла. Такое основание нужно искать только в самом разуме, как высшей способности желания, которая является не пассивной, в отличие от рассудка, а активной, конститутивной способностью, дающей нам понятия всеобщности и необходимости. Но образцом, эталоном всеобщности и необходимости может выступать только моральный закон, потому что только в качестве морального субъекта мы обретаем свободу по отношению к природным законам. В то же время, моральный закон может иметь свое действительное применение только в области чистой свободы, потому что только там законодательствует сам разум. В этике, таким образом, «речь идет об объективно практическом законе, стало быть, об отношении воли к самой себе, поскольку она определяется только разумом, так как все, что имеет отношение к эмпирическому, отпадает само собой; ведь если разум определяет поведение *только для самого себя* (курсив Канта – Г.М.) <...>, то он должен делать это необходимо *a priori*»¹.

Те трансцендентальные идеи, которые в гносеологии служили лишь своеобразными маркерами границ познания, играли лишь негативную роль, в практической области становятся необходимыми постулатами, которые позволяют чистому практическому разуму выйти за пределы природной детерминации. Именно поэтому «разум как чистая самостоятельность выше рассудка, т.к. рассудок своей деятельностью может составлять только такие понятия, которые служат лишь для того, чтобы подвести под правила

¹ Кант И. Указ. соч. С. 255.

чувственные представления и тем самым объединить их в сознании; разум же показывает под именами идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность; отличает чувственный мир от интеллигибельного, показывая самому рассудку его границы»¹. Следовательно, «все познавательные и регулятивные интересы и цели миропостигающего разума служат лишь средством для цели и интереса более высокого порядка – морального»².

Таким образом, практический разум, по Канту, обладает приоритетом над теоретическим именно потому, что он имеет идею свободы, выраженную в моральном законе. Причем для познания этой идеи ему, в отличие от рассудка, не требуется никакого созерцания. Постигая понятие свободы как спонтанную, безусловную причинность в форме морального закона, мы оказываемся способны применить понятие причинности как всеобщего и необходимого закона к миру явлений. Именно поэтому моральный закон – причина существования человека как мыслящего существа. «Здесь мы находимся в том пункте, где каждый вопрос о дальнейшем «почему» должен умолкнуть, где он теряет свой смысл и свое значение»³. Это та последняя и, одновременно, первая точка, с которой субъект вынужден начинать мышление. Поэтому «тот, кто не признает эту идею, оказывается вне сферы ее постановки проблемы – вне понятий об «истинном» и «ложном», о «добром» и «злом», которыми она располагает и которые только она может обосновать благодаря своеобразию своей методики»⁴.

В то же время, синтез чувственного опыта в категориях рассудка возможен только при посредстве трансцендентального единства апперцепции, а это означает, что «фактически вся применимость рассудка развивается из «Я

¹ Кант И. Указ. соч. С.232.

² Дробницкий О. Г. Теоретические основы этики Канта // Этика Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С.111.

³ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 223.

⁴ Там же.

мыслью»¹. Но чтобы сформировалось само это первоначально-синтетическое единство «Я», чтобы начаться как субъект, я должен положить себе закон своего существования. Однако природа как идея внешней детерминации не может быть таким законом или пределом, ведь «как сознательный и волящий субъект, он (человек – Г.М.) постоянно выходит за пределы внутренних механизмов собственной психики»². Следовательно, такой предпологающей целью могу быть только я сам, как разумное существо, носитель морального закона, и другие мыслящие существа.

Только через понятие разума по-настоящему раскрывается смысл и статус доброй воли: «Так как разум недостаточно приспособлен к тому, чтобы вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей, поскольку к этой цели вернее привел бы врожденный природный инстинкт, разум дан нам как практическая способность, как такая, которая должна иметь влияние на волю – истинное назначение его состоит в том, чтобы породить не волю как средство для какой-либо цели, а добрую волю саму по себе»³.

Поэтому не природа детерминирует поступки индивида, а сам индивид, посредством своего активного творчества в практической сфере – то есть в области, релевантной его моральным суждениям – детерминирует посредством своего разума природу, подчиняет ее своей воле, прежде всего в себе самом. «Нравственность, таким образом, – это долженствование, обращенное к человеку, а не от природы заложенное в нем стремление или чувство»⁴. Преодолевая свои природные стремления и склонности, буквально – преодолевая свою природу –

¹ Делез Ж. Указ. соч. С. 161.

² Дробницкий О. Г. Теоретические основы этики Канта // Этика Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С.123.

³ Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2005. С. 231.

⁴ Дробницкий О. Г. Понятие морали. М.: Наука, 1974. С.65

человек познает свободу в негативном смысле, как независимость от природы, от внешней детерминации.

Следовательно, свобода, произвольность понимается Кантом как способность к самодетерминации: «Чем более некто может принудить сам себя, тем он свободнее. Чем менее нужды в том, чтобы его принуждали другие, тем он внутренне свободнее»¹. Из этого вырастает, как будет показано ниже, сложная проблема, но пока важно отметить именно то обстоятельство, что свобода становится возможной только благодаря разуму. Повиновение разуму есть, одновременно, повиновение своему собственному и, одновременно, всеобщему законодательству, а в этом и заключается свобода. В то же время, малейшая уступка в этом вопросе чувству, субъективной склонности означает выпадение из пространства морали, добровольный отказ (именно добровольный, как считал Кант) от свободы, подчинение принципу природной детерминации. Хотя здесь для Канта важно не то, что это природная, а именно внешняя детерминация и понятие «природы» здесь просто расширенно вбирает в себя все внешние способы детерминации поведения человека: «своеобразие Канта как раз и состояло в том, что он отказался видеть в природе (не только в естественном мире, но и «природе» общественного существа и «естественной» истории) основоположения морали»². В этом вопросе, кстати, с Кантом вполне согласился бы Достоевский, точно так же сознательно отказавшийся как от природного, так и от чисто религиозного обоснования морали.

Однако вернемся к Канту. Как было только что показано, область морали, по Канту, очерчивается как сфера проявления свободной воли. Но что означает быть добрым? Какое нормативное содержание вкладывается Кантом в понятие добра?

¹ *Кант И.* Лекции по этике // Лекции по этике. М.: Республика, 2005. С. 58.

² *Дробницкий О. Г.* Теоретические основы этики Канта // *Этика Канта и современность.* М.: Мысль, 1974. С. 105.

Отчасти мы уже ответили на этот вопрос. Быть добрым, по Канту, означает быть свободным. Но эта свобода, как независимость от природной детерминации, как преодоление своих природных склонностей, есть пока еще только негативное понятие свободы, как замечает Кант. Все равно еще необходимо какое-то правило, положительное понятие свободы. В «Основоположениях метафизики нравственности» и в «Критике практического разума» Кант указывает, что добрая воля слагается из воли свободного существа и категорического императива, посредством которого она проходит своеобразный тест на универсализуемость и становится непосредственно доброй. «Воля, максима которой всегда сообразна с этим законом, безусловно, во всех отношениях добра и есть высшее условие всего доброго»¹, – пишет Кант в «Критике практического разума». Поэтому в качестве критерия различения добра и зла может выступать только категорический императив: «то, что предписывает категорический императив, – соответствие – есть добро, то, что он запрещает, – несоответствие, отклонение – есть зло»².

Сам категорический императив состоит из трех практических принципов или формул: принципа универсализуемости («поступай всегда согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»); принципа персональности («запрет на утилизацию человека человеком»); и принципа автономии или самозаконодательства³. Все эти принципы категорического императива образуют абсолютное ядро морали. Нарушение хотя бы одного из них приводит к нарушению веления долга, а значит, может и должно расцениваться как зло.

Второй практический принцип представляет собой, по удачной формулировке Э.Ю.Соловьева, «запрет на утилизацию человека человеком». Этот принцип относится к сфере моральной телеологии, и именно он во многом

¹ Кант И. Критика практического разума. Собр. соч. в 8 т. Т. 4. М.: ЧОРО, 1994.

² Скрипник А. П. Указ. соч. С. 51.

³ Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-традиция, 2005. С. 89.

прославил этику Канта как этику убеждения. Этот принцип обязательно предписывает прежде всего видеть в другом разумном существе, как носителе морального закона и законодателе в умопостигаемом мире, цель саму по себе. Как будет показано ниже, на самом деле именно второй практический принцип категорического императива является ценностным основоположением всей этики Канта, ее исходной нормативно-этической точкой. Именно этот принцип категорического императива делает возможным и первую, и вторую его формулировку, являясь своеобразной «прививкой» от волюнтаризма.

В третьем практическом принципе категорического императива, выделенным Э.Ю.Соловьевым, принципе автономии, Кант развивает во всей своей полноте свое учение о независимости человеческого разума в своей практической деятельности от природы, что составляет непосредственную основу для автономии воли и морали. Суть понятия автономии раскрывается Кантом как возможность для разумного существа из своей собственной воли выводить всеобщее законодательство. Это особая способность практического разума возводить субъективную, индивидуально-конкретную волю во всеобщий нравственный закон, способность универсализации максимы своей воли. Таким образом, «воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и с практической точки зрения ее необходимо приписать всем разумным существам»¹.

При этом категорический императив, как априорное синтетическое суждение, обращен равно ко всем разумным существам, он звучит в каждом человеке и если он избирает в качестве принципа своего воления не категорический императив, то это вовсе не говорит о том, что категорический императив не существует. Просто в качестве максимы воли в данном случае человек, нарушая объективную иерархию императивов по степени их всеобщности и необходимости, избирает гипотетический императив, заключает союз со своей чувственностью, идет на поводу у своих желаний и – теряет

¹ *Кант И.* Основание метафизики нравов // Лекции по этике. М.: Республика, 2005. М.: Республика, 2005. С. 230-231.

свободу. А потеря свободы, нравственной автономии, является, по Канту, ни чем иным, как собственно моральным злом.

Однако требования категорического императива для человека настолько ригористичны, что практически невыполнимы. Кант прекрасно понимал это и даже писал в «Основоположениях метафизики нравов», что «из опыта невозможно привести с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима сообразного с долгом поступка покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о своем долге»¹. Связано это, прежде всего, с тем особым способом обязывания воли, вменения ей требований категорического императива, которое диктуется принципом автономии. Из одной только безусловной и объективной формы морального закона, т.е. категорического императива, моральный субъект должен вывести также и субъективный принцип для своей воли, т.е. мотив. «Кант доказал, что максима воли доброго человека должна быть формальной, т.е. не должна содержать ориентации на конкретный результат, – отмечает Патон. – <...> Максима воли нравственного человека является формальным принципом, который исключает все ссылки на желаемые цели, являющиеся содержанием максимы. Однако если это так, утверждает Кант, то это может быть только формой самого принципа, т.е. формой морального закона или моральным законом самим по себе. Единственной характеристикой формального принципа, из которого исключено все материальное содержание, является универсальность. Таким образом, формальный принцип морального поступка действует в соответствии с универсальным законом»².

Иными словами, сама чистая форма морального закона должна служить единственным побудительным основанием действия, стать единственной максимой воли: «категорический императив есть формула самопринуждения

¹ *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. Собр. соч. в 8 т. Т.4. М.: ЧОРО, 1994. С.178.

² *Paton H.J.* The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971. С.71.

воли к определению действия как ценного безотносительно субъективных целей, как ценного безусловно (...)».¹

Сама эта проблема обязывания воли, вменения ей требований морального долга связана со «слабостью человеческого сердца», способностью человеческой воли, как несовершенной воли, отклоняться от требований разума. Следовательно, само моральное долженствование не имеет высшей нравственной ценности. Оно выполняет только роль посредника, проводника, «судебного пристава», заставляющего субъективную волю следовать велениям морального закона.

Однако как возможно, чтобы только из формы всеобщности морального закона можно было вывести содержание субъективной максимы воли? Для обоснования такой возможности самообязывания воли Кант вводит особое понятие «чувства уважения» к моральному закону. «Долг, – пишет Кант, – есть необходимость совершения поступка из уважения к закону. Необходимость моих поступков из чистого уважения к практическому закону есть то, что составляет долг, которому должна уступить всякая другая побудительная причина, так как он – условие самой по себе доброй воли»². Фактически в этой короткой цитате содержится квинтэссенция кантовской этики: долг есть единственно возможное требование, адресуемое к автономной воле морального субъекта. И наоборот: автономная воля морального субъекта может существовать только в форме долженствования. Мерилом же соответствия субъективной максимы практическому закону является категорический императив.

Подобная оппозиция должного и сущего выступает необходимым основанием для автономии морали, утверждаемой Кантом. Под сущим Кант понимает еще не все бытие, а только область действительного, и в этом он является отчасти наследником средневековой традиции, восходящей к метафизике Платона. Сфера должного, которая никогда не пересекается со

¹ *Судаков А.К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М.: УРСС, 1998. С.35.

² *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. Собр. соч. в 8 т. Т.4. М.: ЧОРО, 1994. С.174.

сферой действительного напрямую, лишь обрамляя ее по границе и выстраивая эту границу, тем не менее, всегда существует в возможности, существует в пространстве нашего морального сознания. Поэтому только мораль, собственно говоря, и создает ту сферу свободы и сознания, которая единственно доступна человеку. Человек, буквально, свободен настолько, насколько он морален.

Необходимо также заметить, что Кант отвергает в качестве обоснования мотива поступка ориентацию на какие-либо образцы или примеры – героев, святых и т.п., что так любит делать традиционная мораль. Апелляция к таким образцам, по мнению Канта, неизбежно сужает критическую силу практического разума, ограничивает рефлексию, а это недопустимо именно с моральной точки зрения. Каждая ситуация морального выбора уникальна, и Кант озабочен тем, чтобы ограничить мораль формой универсального принципа, релевантного для всех ситуаций, поэтому каждый раз требуется проверять максиму воли категорическим императивом, а не полагаться на уже данные образцы поведения, т.к. именно эти образцы являются тормозом на пути к автономии воли.

Отмечая радикальное противопоставление должного и сущего и приоритет деонтологии над аксиологией в этике Канта, следует понимать главный посыл философа. Негативизм этики Канта, особенно явно проявляющийся в обосновании абсолютности морали, напоминает подход апофатических богословов. Также и в этике Канта первостепенное значение отдается не каким-либо содержательным ценностям, а самим нормам, форме морального долженствования, а не его источнику и содержанию, которые, как считается, полностью детерминируются формой. Именно поэтому категорический императив заключает в себе в свернутом виде прежде всего негативные нормы, пределы, абсолютные моральные запреты на убийство, ложь и т.п. Поэтому в этике Канта воздвигается мощная граница между добром и злом, они противопоставляются друг другу до такой степени, что исключается и порицается любое проявление зла, невзирая на контексты и ситуации, в которых от морального сознания требуется определить и выбрать меньшее зло.

Очень важную роль в самооценке и во внешней оценке мотивов человека как злых, так и добрых, для Канта играет иерархия мотивов и целей, то, как человек подчиняет свои склонности требованиям долга или, наоборот, не подчиняет вообще. Поэтому, «человек даже самый худший, каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона, как мятежник. Скорее этот закон в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо. И если бы этому не препятствовали другие мотивы, то он принял бы его как достаточную побудительную причину произволения в свою высшую максиму, т. е. он был бы морально добрым»¹. Кант, таким образом, еще раз подчеркивает априорный, всеобщий и безусловный характер морального закона.

При этом следует понимать, что человек – существо природное и что его желания, склонности и хотения во многом детерминированы его естественными потребностями, и совсем исключить их из своих максим он не в состоянии. «Следовательно, – пишет Кант, – человек зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как высшее условие удовлетворения первого должен быть принят во всеобщую максиму произволения как единственный мотив»². Склонности сами по себе не являются источником морального зла, они, в целом, нейтральны по отношению к морали, иррелевантны ей. Именно поэтому Кант ограничивает область морали только самим актом принятия морального решения, самим актом обязывания воли, поскольку только на этой стадии морального поступка моральный индивид может «отсечь» все склонности. Иначе говоря, только на этой стадии моральный субъект свободен.

Таким образом, главный принцип доброго поступка состоит в преодолении своего узкого «естественного» эгоизма и совершении поступка исходя только из априорной формы морального закона. При этом зло Кантом определяется как

¹ *Кант И.* Религия в пределах только разума. Собр. соч. в 8 т. Т.6. М.: ЧОРО, 1994. С. 37.

² Там же. С.38.

противодействие произволения закону. Проблема возникает тогда, когда мы задаемся вопросом: а может ли человек сознательно противиться закону? Может ли он сознательно стремиться ко злу? Ведь, как замечает А.П.Скрипник, анализируя концепцию зла у Канта, «если зло имеет свой источник в природе человека, то тогда он (человек) не ответственен за него, – не может же он отвечать за то, что ему дано и от чего он не может отказаться»¹. Эта проблема будет рассмотрена подробнее ниже, в третьей главе настоящего исследования.

В целом, в своей теоретической основе этика Канта вплотную подходит к тем метаэтическим идеям, которые наиболее отчетливо сформулировал позднее Д.Э.Мур. Хотя, конечно, следует признать, что до метаэтики Кант в полном смысле этого слова все-таки не доходит, поскольку он исходит из определенной нормативно-этической парадигмы, ценностно фундированной в христианской культуре. Он считал, что показал, как можно только из одной формы морального воления дедуцировать его конкретное нормативное содержание. Тем не менее, Кант был одним из первых философов морали, кто ясно и отчетливо продемонстрировал, что логически обосновать мораль, то есть вывести все ее нормативное содержание из абсолюта более высокого уровня, чем сама мораль, невозможно.

Обосновывая абсолютность морали и автономность, самодостаточность разумной воли человека, ее независимость от религии, Кант признает затем необходимость для морали идеи абсолютно необходимой сущности, если не как условия морали, но как ее цели. Конечно, здесь вполне справедливо можно обвинить Канта в том, что он сам нарушает категорический императив, исходя из принципа пользы и вводя в свою систему идею высшего блага. Ведь она, по сути, не присутствует в основах его концепции и он вводит ее «задним числом», используя при этом ставшую чуть ли не главной целью критики неуклюжую аргументацию о необходимости воздаяния и т.д., только потому, что без нее его система была бы неполна. Более того, Кант несколько раз повторяет, что нравственный закон не выведен им из предшествовавших ему логически понятий

¹ Скрипник А. П. Указ. соч. С.52.

добра и зла. При этом, постулируя трансцендентальный идеал чистого разума как идеал высшего добра, как святость воли, Кант настаивает на том, что не нарушал автономии и безусловности морали, поскольку он выводит этот идеал именно из самой морали. По-видимому, следует более подробно разобраться, каким образом Кант это делает.

Для морального сознания, как считает Кант, требуется определенная цель, если не как основание, то как следствие, ради которой максимы долга принимаются в качестве руководства к действию. Воля всегда должна быть направлена на что-то, иметь некий вектор своего развития и воплощения. Поэтому, хотя человек и должен стремиться поступать только из формы требования долга, ему необходимо представление о результате. «Таким образом, из морали все же возникает цель; ведь разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос о цели действия»¹.

Так Кант вводит идею высшего блага в свою этическую систему. Высшее же благо выступает в качестве некоего телеологического центра гравитации. Бог как высшее, моральное и всемогущее существо, объединяет в себе формальное условие всех целей, которые должен иметь человек (т.е. долг) и идею высшего блага, которая в согласии с ним определяет все цели, соответствующие долгу, какие мы имеем. Из этого Кант делает вывод о том, что идея такого существа необходима для морали: «в противном случае, имелось бы препятствие для морального решения»², так как у нашего разума не было бы конечной цели. Правда, тут же Кант подчеркивает, что эта цель дедуцируется из самой морали, не является ее основой: «цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы»³.

Таким образом, Кант не столько обосновывает необходимость идеи Бога для морали, сколько критикует религиозный способ обоснования морали через

¹ Скрипник А. П. Указ. соч. С.7.

² Кант И. Религия в пределах только разума. Собр. соч. в 8 т. Т.6. М.: ЧОРО, 1994. С.7.

³ Там же. С.7.

внешний авторитет. Однако не менее острой критике подвергает Кант и утилитаристский подход к обоснованию морали. В основе этого подхода Кант усматривает несправедливое и необоснованное редуцирование свободы и воли человека лишь к узкому кругу «ближайших» эгоистических целей личного блага: «если нравственность основывать на стремлении человека к счастью, то побуждение к действию, пусть даже правильному, будет обременено инородными, «гетерономными», не свойственными самой морали мотивами – надеждой на достижение успеха, на обретение блаженства в этом или потустороннем мире, на вознаграждение добродетели, наконец, на получение внутреннего удовлетворения от сознания правильности своих поступков»¹. Однако нельзя, по мнению Канта, основывать автономию морального субъекта, его господство над своей волей, на природной склонности к счастью – именно потому, что она природна и, следовательно, зависима от склонности. Совершение поступков исходя из субъективного воления максимы пользы означает, что индивид выбрал в качестве основного регулятивного принципа гипотетический, т.е. неморальный императив, применение которого предполагает ориентацию не на чистоту мотива поступка, а на некую неморальную цель, для которой поступок будет только средством. Но это означает потерю свободы, так как, по мысли Канта, только абсолютная мораль задает саму возможность нравственной свободы. А нравственная свобода, по его мнению, и есть высшее, доступное человеку, счастье, потому что только будучи нравственно свободным, человек является человеком в полном смысле этого слова.

Одним из первых ввел принцип полезности в качестве нравственного критерия И.Бентам. Затем схожие идеи развивали Гельвеций и Гольбах. Эти концепции опирались на понятие разума, обосновывая учение «разумного эгоизма». Юм был не согласен с такой постановкой вопроса и заявил, что разум вообще не конститутивен в моральной сфере (впрочем, как и в познавательной), и поэтому моральные суждения выражают всегда только те или иные аффекты.

¹ Кант И. Указ. соч. С. 69.

«Итак, – писал Юм, – невозможно, чтобы различие между моральным добром и злом производил разум, ибо это различие оказывает влияние на наши поступки, на что разум сам по себе не способен»¹. Из этого следовало: «... когда вы признаете какой-нибудь поступок или характер порочным, вы подразумеваете под этим лишь то, что в силу особой организации вашей природы вы испытываете при виде его переживание или чувствование порицания»².

Юм был одним из первых в европейской философии, кто подметил, что из «есть» не выводимо «должно». Из этого следовало, что мораль принципиально не может быть объективирована, что она отдана на откуп довольно смутного «морального чувства», а удовольствие и отвращение рассматривались в качестве главного критерия различения добра и зла. Аргументы Юма были использованы против рационалистической морали, как обоснование невозможности установления универсальных моральных истин.

В противоположность Юму, утилитаризм отстаивал возможность рационализации морали и открывал общезначимую основу в принципе естественного себялюбия; утилитаризм предлагал рационализировать этот принцип так, чтобы моральный субъект мог осознать свою истинную выгоду как содействие общему благу. Однако счастье при этом понималось именно как выгода, удовольствие, что в корне расходится с аристотелевско-стоической традицией интерпретации счастья как добродетели. А это значит, что и утилитаристы не далеко ушли от иррационалистических трактовок морали. «Подпольный человек» Достоевского как раз убедительно показывает, что утилитаризм, доведенный до своего логического завершения, превращается в чистый волюнтаризм («самая выгодная выгода»). Это происходит потому, что утилитаризм, несмотря на его декларируемый рационализм, открывает источник морали не в абсолютных нравственных ценностях и запретах самих по себе, а выводит их из потребностей индивидуального эго. Но тогда общезначимая основа

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Канон+, 2009. С. 221.

² Там же. С. 229.

для морали не приобретается, а утрачивается. Каждый может поступать так, как он считает нужным, в соответствии со своим представлением о «рациональности» как о собственной выгоде, пусть являющейся и не столь очевидной, как в варианте вульгарного эгоизма, но от этого только более расчетливой. Разум здесь низводится до роли «калькулятора» максимальной выгоды; мораль превращается в своего рода «биржу», где можно инвестировать в какой-то долгосрочный проект с тем, чтобы он принес дивиденды гораздо большие, чем если потратить все деньги здесь и сейчас.

Канта принципиально не устраивала подобная трактовка морали. Он попытался продемонстрировать, что мораль абсолютна, всеобща и объективна, и с утратой этого абсолюта мы утрачиваем не просто различие между добром и злом, но и вообще всякое представление об объективности, потому что мы утрачиваем предел, границу нашего разума. При этом, если в процессе познания роль чистого разума ограничена систематизацией чувственных данных, подыскиванием для рассудка необходимых ему для завершения синтеза безусловных идей, то в сфере этики активность разума необходима, поскольку именно за счет априорных идей чистого разума этическая рефлексия приобретает объективный, т.е. всеобщий и необходимый, характер. Моральный закон, следовательно, – единственная абсолютная истина, метакатегория разума, удостоверяющая все его остальные категории.

Таким образом, более чем за столетие до Мура, Кант разработал принципы автономии этики и подверг острой критике натуралистические (утилитаристские и религиозные) подходы к обоснованию морали. Кант попытался дать системное и продуманное обоснование целостной этической системы, покоящейся на собственном основании и не требующей для своего обоснования религиозного авторитета или критерия пользы. Как отмечает Э.Кассирер, «борьба против метафизики и ее понимания понятия Бога и сверхчувственного мира означала для него (Канта – Г.М.) одновременно *борьбу* (здесь и далее курсив Кассирера – Г.М.)

за новое *позитивное* основание нравственности»¹. Однако вывод, к которому он пришел в результате своих исследований, откровенно разочаровал его современников. В ту эпоху уже вступал в свою силу культ разума как всемогущей и всепокоряющей силы, которая ни перед чем не останавливается и не признает над собой никаких авторитетов. Во времена Великой французской революции даже появился культ разума, ему поклонялись как Богу. Разум, таким образом, занял только что освобожденное место Бога, свергнутого им.

Проект Просвещения в этике, о котором пишет Макинтайр², заключался в попытке сохранить идею возможности единой и непротиворечивой системы морали посредством обоснования абсолютного характера христианских заповедей рациональными средствами, возместив им, таким образом, основание, которого они лишились в ходе секуляризации. При этом, как отмечает А.А.Гусейнов, «не разумный эгоизм Спинозы, Гоббса, Мандевиля, Гельвеция, который был очевидной апологией себялюбия, а прямо конфронтирующий с ним кантовский всеобщий нравственный закон представлял собой наиболее адекватное этическое выражение индивидуалистического духа времени»³. Однако Кант, в этике которого моральный проект Просвещения достиг своей высшей точки, предложил действительно новое осмысление идеи абсолютной морали, когда сама эта идея была уже отвергнута.

Предупреждение Канта о недопустимости спекулятивного «разгула» не было услышано. Суть «коперниканского переворота» Канта, которая заключалась в установлении примата практического разума над теоретическим благодаря способности к познанию идеи свободы в форме морального закона, не была до конца понята современниками. Что произошло в результате этого фатального

¹ Кассирер Э. Указ. соч. С.82.

² Макинтайр А. После добродетели. М.: Академический проект, 2000. С.7.

³ Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, И.Кант, М.М.Бахтин). Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С.3.

недопонимания, проанализировано в сохраняющей свою актуальность и по сей день работе Хоркхаймера и Адорно «Диалектика Просвещения»¹.

¹ Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. М.- СПб.: Медиум, Ювента, 1997.

3. Абсолютная этика любви Ф.М.Достоевского

Активное изучение и комментирование творчества Достоевского началось еще в дореволюционную эпоху, в период так называемого русского «религиозно-философского Ренессанса». Всеобъемлющая сила таланта Достоевского и масштабность вопросов, поставленных в его творчестве, не могла не пленить его младших современников.

Одно из первых систематических исследований философии Достоевского представил Н.Бердяев в книге «Миросозерцание Достоевского». Свою задачу при этом Бердяев видит не в том, чтобы вскрыть противоречия в философии Достоевского или проанализировать психологические типы характеров, а представить целостную картину метафизики и этики Достоевского. Как пишет Бердяев, «я хотел бы раскрыть дух Достоевского, выявить его глубочайшее мироощущение и интуитивно воссоздать его миросозерцание»¹. В целом, необходимо признать, Бердяеву удалось это сделать и его исследование философии Достоевского до сих пор актуально и представляет несомненную научную ценность. Однако необходимо учитывать, что Бердяев подходил к философии Достоевского с позиции религиозного экзистенциализма, разрабатываемого им, поэтому основное внимание в его работе уделено проблеме нравственной свободы у Достоевского и способам ее выражения, а также религиозно-философским взглядам писателя.

При этом Бердяев уделяет пристальное внимание некоторым очень важным общерусским мировоззренческим чертам, которые описал и изобразил в своем творчестве Достоевский. Одной из таких черт, по мнению Бердяева, является «апокалиптичность» русского народа: «Прыжок к концу противопоставляют русские люди историческому и культурному труду европейских людей. Отсюда и вражда к форме, к формальному началу в праве, государстве, нравственности,

¹ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/index.html> (дата обращения 20.07.2013).

искусстве, философии, религии». Спутником такой «апокалиптичности» как метафизической тяги русского духа ко всему абсолютному, предельному, и неприятия им всякой формы и усредненной нормы, является, по Бердяеву, «нигилистичность» – стадия крайнего пессимизма и скептицизма. Когда русская душа, в своем романтическом порыве к трансцендентным заоблачным высям, натывается на неизбежные противоречия и парадоксы, она не может самостоятельно из них выпутаться и неизбежно погрязает в пучине рефлексии, все глубже впадая в аналитическую регрессию, результатом чего и становится крайний пессимизм и нигилизм, проявляющийся прежде всего в жажде разрушения. Таким образом, не находя себе выхода в положительном, добродетельном поступке, поскольку такая рефлексирующая душа никак не может найти надежного основания для своего действия, она находит выход в негативном поступке, во всеобщем отрицании и деконструкции. И заслуга Достоевского в этом контексте, с точки зрения Бердяева, состоит в том, что он «открыл какую-то метафизическую историю русской души, ее исключительную склонность к одержимости и беснованию. Он до глубины исследовал русскую революционность»¹. Именно поэтому для Бердяева столь ценна диалектика свободы, блестяще развитая Достоевским в легенде о Великом Инквизиторе.

Легенда о Великом Инквизиторе становится объектом философского анализа и у другого, не менее яркого, чем Бердяев, представителя русского религиозно-философского Ренессанса – В.В.Розанова. В работе «О легенде «Великий Инквизитор», прежде чем приступить к комментированию собственно «Легенды», Розанов дает общий философский срез творчества Достоевского, дополняя его сравнительным анализом с теми философскими тенденциями, которые преобладали в русской литературе до Достоевского. В частности, оригинальной чертой творчества Достоевского Розанов считает присущий ему чрезвычайно тонкий психический анализ, причем это «есть анализ человеческой души *вообще* (здесь и далее курсив автора – Г.М.), в ее различных *состояниях, стадиях, переходах*, но не анализ индивидуальной, обособленной и

¹ Бердяев Н. А. Указ. соч.

завершившейся внутренней жизни (как у графа Л.Н.Толстого)». Именно такая удивительная способность проникать в чужую душевную жизнь и видеть в ней прежде всего общечеловеческие элементы, постигать универсальное и всеобщее в человеческой природе, много раз отмечавшаяся, помимо Розанова, также и другими исследователями творчества Достоевского, по-видимому, является основой той убежденности русского писателя в том, что единственной абсолютной ценностью может быть только сам человек. «Показав иррациональность человеческой природы и, следовательно, *мнимость конечной цели*, он (Достоевский – Г.М.) выступил на защиту не относительного, но абсолютного достоинства человеческой личности, – каждого данного индивидуума, который никогда ни для чего не может быть только средством»¹.

Исследование моральной философии и творчества Достоевского, вероятно, уже немислимо без опоры на классическую работу М.М.Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского». Эта работа, несмотря на то, что она посвящена достаточно разнообразным и, в основном, литературоведческим вопросам и проблемам творчества Достоевского, за прошедшие годы успела стать своеобразной энциклопедией по творчеству великого писателя. Бахтин предупреждает, что при исследовании философии Достоевского нельзя забывать о том, что это, прежде всего, литература, и многие философские идеи и мысли выражены в образах, их исповедуют и высказывают герои произведений. Следовательно, вообще без учета литературных особенностей его творчества, будет невозможно реконструировать философские взгляды Достоевского как мыслителя. Также значима в контексте нашего исследования и основополагающая идея Бахтина о том, что Достоевский создал новый – «полифонический» – тип романа, поскольку, как будет показано ниже, это весьма наглядно коррелирует с некоторыми этическими воззрениями Достоевского.

Из зарубежных исследований творчества Достоевского необходимо в первую очередь отметить работу Р.Лаута «Философия Достоевского в

¹ Розанов В. В. О легенде «Великий Инквизитор» // О Великом Инквизиторе. Достоевский и последователи. М. : Молодая гвардия, 1991.

систематическом изложении»¹. Она представляет собой подробное и чрезвычайно детальное исследование становления и эволюции мировоззрения Достоевского – с молодых лет и практически до его смерти. Ценность данной работы состоит прежде всего в том, что автор ставит себе целью именно систематически реконструировать философские взгляды Достоевского в их целостности, проследить взаимосвязи между основными философскими понятиями, которыми пользовался Достоевский, через структурную связь его психологии, метафизики, этики и эстетики. Большое внимание при этом уделяется Лаутом анализу категории свободы, а также раскрытию положительного учения Достоевского о любви и Христе.

Особого внимания заслуживает диссертация В.Г.Безносова «Проблема обоснования морали в этике Достоевского»². С точки зрения Безносова, «творчества Достоевского раскрывает несостоятельность попыток абстрактно-антропологического обоснования морали»³, под которым автор подразумевает, прежде всего, концепцию разумного эгоизма и просветительскую этику французских моралистов в целом. Важное место в работе занимает тезис о том, что Достоевский в своей религиозной-этической философии старается ориентироваться на традицию первоначального христианства. Следует отметить, что этот тезис Безносова совершенно верен: как будет показано ниже, в этическом учении Достоевского происходит своеобразная реставрация пелагианства с его учением о свободе воли. Кроме того, безусловно заслуживает внимания в свете темы данной работы, тезис Безносова о том, что Достоевский на раннем этапе своего творчества «пытается строить мораль долга с ее заповедью: относись к другому как к цели, но никогда как к средству». Однако позднее Достоевский, с точки зрения Безносова, «убеждается в несостоятельности антропологического

¹ *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении. М.: Республика, 1996.

² *Безносов В. Г.* Проблема обоснования морали в творчестве Ф. М. Достоевского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Л., 1981.

³ Там же. С. 142.

обоснования морали»¹; «когда ему раскрываются все противоречия и нравственно-психологические тупики индивидуалистического своеволия – тогда он обращается к религии и делает попытку религиозного обоснования морали»².

Также с точки зрения целей и задач нашего исследования, весьма значимой представляется диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук Л.Н.Степанчикова «Проблема нравственной свободы в творчестве Ф.М.Достоевского»³. Как видно из названия работы, посвящена она осмыслению проблемы свободы у Достоевского. В результате исследования этой проблематики, Л.Н.Степанчиков приходит к выводу, что «пытаясь решить трагические парадоксы свободы Ф.М.Достоевский ищет объективный, независимый от частного человеческого мнения критерий добра и зла, безусловный закон морали, который он пытается увидеть в личности Христа, а живым отражением и выразителем абсолютной нравственной истины является для Достоевского народ»⁴. При этом автор особо подчеркивает, что в мире «Ф.М.Достоевского любые попытки разорвать свободу и мораль, отделить одно от другого, ведут ко злу»⁵. Как будет показано ниже, эта позиция Достоевского в целом совпадает с кантовской постановкой вопроса, более того – в рамках нормативно-этического абсолютизма эта проблема просто не может быть поставлена по-другому.

Но свобода, выражающаяся в пространстве абсолютной морали, помимо этико-метафизического и онтологического измерения, достаточно полно исследованного в работе Л.Н.Степанчикова, раскрывается также и в контексте проблемы соотношения частного и всеобщего, в том числе в социально-этическом

¹ Безносков В. Г. Указ. соч. С. 144.

² Там же.

³ Степанчиков Л. Н. Проблема нравственной свободы в творчестве Ф. М. Достоевского. Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук. М., АН СССР, Институт философии, 1987.

⁴ Там же. С. 130.

⁵ Там же. С.128.

измерении. И этот аспект исследован в работе Н.Г.Мехеда «Проблема личности в этической концепции Ф.М.Достоевского»¹, где отчетливо показана неразрывная связь между социально-философской концепцией Достоевского и его этикой. Также показано, что ядром всей моральной философии Достоевского, связующим социально-философские и этические взгляды писателя, выступает проблема личности и именно от способа решения этой центральной проблемы зависит то, как мыслитель решает те или иные исторические, социальные или этические вопросы.

Таким образом, большинство исследователей творчества Достоевского, сходятся в том, что мирозерцание писателя было, несмотря на его синтетичность и многоаспектность, сосредоточено на главной для него проблеме — проблеме человека. Она имела для него ключевой, основополагающий характер. И именно сквозь антропологическую призму Достоевский рассматривает (скорее даже не рассматривает, а моделирует и затем решает) и этические, и эстетические, и социально-философские проблемы. Отсюда и его экзистенциализм, повлиявший в каком-то смысле затем на экзистенциализм Хайдеггера, Сартра и Камю. Но экзистенциализм Достоевского выражался не в том, чтобы построить отвлеченную онтологическую схему и затем пытаться вписать в эту схему человека, а осмыслить и осознать человеческое существо, человеческое бытие в самых сокровенных его мыслях, думах, чувствах. Человеческое существование для Достоевского выражается не просто в модусе понимания и присутствия, свойственным субъекту вообще, наблюдателю вообще. Для Достоевского человек это всегда конкретная личность, конкретный разум и конкретная душа с их мышлением и чувственностью; бытие личности совершенно уникально и индивидуально. Чисто в литературном отношении подобный персонализм означал тщательную проработку характеров героев и, что еще более

¹ Мехед Н. Г. Проблема личности в этической концепции Ф. М. Достоевского. Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук. М., АН СССР, Институт философии, 1986.

важно, их оправдание, самоидентичность, что и дало Бахтину основание называть романы Достоевского полифоническими.

Идет ли речь о мотивации преступления или о судьбе нигилиста, Достоевский везде старается отыскать и исследовать глубинные истоки человеческой души. И эстетика — понимаемая в данном случае как система литературно-художественных приемов и тропов, создающих неповторимую атмосферу романов Достоевского — играет здесь далеко не последнюю роль. Именно через эстетику, посредством образов и метафор, посредством определенных модельных ситуаций и сюжетных ходов происходит у Достоевского движение идей. Создание подобной эстетической схемы мышления, подобного, не побоимся этого слова, метода философствования, — новаторство Достоевского именно как философа. И если Бахтин отмечает новаторство Достоевского в создании новой романной формы¹, то справедливо будет отметить и новаторство Достоевского в создании новой формы философствования. Точнее даже не создания, поскольку попытки написания философического романа предпринимались и ранее, но совершенствования ее до высочайшей степени и с философской, и с художественной точки зрения.

Как отмечает Р.Лаут, «все они (романы Достоевского – Г.М.) вращаются вокруг философских теорий, которые представлены и живут в одном или нескольких персонажах. Носители философской идеи стараются последовательно эту свою идею продумать и в соответствии с результатами строить свою жизнь и свое поведение. И сама жизнь показывает, куда она может завести, и художник прослеживает при этом взаимодействие идей, целей и поведения в их столкновениях»².

Подобный метод позволяет Достоевскому исследовать глубины человеческого сознания и психики, не отрываясь непосредственно от человека, не прибегая к объективации, чреватой потерей конкретного предмета и воспарением

¹ Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994.

² Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М.: Республика, 1996. С. 19.

в заоблачные метафизические дали, и не превращая человека в некий абстрактный трансцендентальный субъект, препарированный и методично разложенный на элементы. Метод Достоевского позволяет философствовать как бы изнутри субъекта, все время находясь на стороне субъекта, а не объекта. Каждый его роман – фактически один большой мысленный эксперимент, попытка «верифицировать» те или иные идеи, в том числе философские, на практике.

В этом контексте важна мысль Бахтина о полифоничности произведений Достоевского. Автор, в отличие от более раннего типа романа, там как бы устраняется и дает каждому персонажу – носителю определенной идеи – выговориться до конца, нисколько не цензурируя и никак его не ограничивая (это противоречило бы принципу «полифоничности»). Это не значит, что у Достоевского не было своей собственной позиции по каждой из проблем, поставленных в его романах, и что эту позицию никак нельзя эксплицировать исходя из текста только самого произведения – это-то как раз вполне возможно, но это значит, что Достоевский старался быть всегда предельно последовательным и честным по отношению к своим идеологическим противникам, проникая в суть их аргументации иногда даже больше, чем они сами, и приводя иногда даже более сильные и продуманные аргументы в их пользу. Конечно, с той только целью, чтобы затем их опровергнуть, но это-то у него получалось как раз не всегда столь убедительно.

Необходимо также отметить, что важной особенностью подобного метода философствования является трансцендирование языка, преодоление чисто утилитарного отношения к языку, которое до сих пор бытует среди философов, несмотря на все успехи и старания лингвистической философии в XX веке. Художественный «метаязык», разрабатываемый Достоевским, совершенно не похож на тот метаязык, который пытались изобрести с нуля логические позитивисты. Не похож он и на метаязык Хайдеггера, издевательски высмеянный логическими позитивистами. Дело в том, что логические позитивисты, как и многие представители лингвистической философии вслед за ними, своей главной задачей видели создание идеального языка, очищенного от многозначных и

коннотативных элементов. Поэтому они и вставили приставку «мета», обозначающую преодолённость языка обыденного. Подобное стремление превратить язык в якобы очищенный от многозначных слов чистый инструмент, «органон» — в данном случае познания — может быть признано вполне законным и необходимым в сфере естественнонаучных и логических изысканий, которым свойственно стремление к чёткости, однозначности, простоте. Но попытка использования того же метода в сфере наук о духе, в сфере этики, эстетики, культурологии, где в силу «цветущей сложности» предмета исследования сам язык, причем язык естественный, играет важную роль — была если и не обречена на провал, то предоставила очень слабые доказательства своей эффективности, не говоря уже о том, что подобная утилитарная трактовка языка сродни моральному утилитаризму, и чревата весьма негативными последствиями для гуманитарного сознания в целом.

Непосредственно в этике попытки использования аналитических методик, предпринятые Муром и развиваемые далее в работах Энском, Айера, Хеара и других, говорят об отрыве метаэтического анализа от конкретности морального сознания. Это ни в коем случае не ставит под сомнение познавательную ценность метаэтических штудий в области морали, но говорит об их недостаточности и неспецифичности применительно к нравственной и — более широко — гуманитарной сфере. Говоря об антропологическом повороте в творчестве Достоевского, следует указать именно на его приверженность художественному, а не научному или публицистическому методу исследования и стилю. Использование им развитой системы тропов и метафор может быть рассмотрено как попытка создания своеобразного метаязыка, гораздо более подходящего для описания и обсуждения этических и эстетических проблем. И это наделяет философско-литературный метод Достоевского потрясающей универсальностью, которая позволяет ему, на наш взгляд, достаточно успешно и адекватно исследовать сложный внутренний мир человека. И именно потому, что любая философская система «загоняет» человека в определенные концептуальные рамки, Достоевский не любил отвлеченных «систем»: «...до того человек

пристрастен к системе и отвлеченному выводу, что готов умышленно исказить правду, готов видом не видать и слыхом не слышать, только чтоб оправдать свою логику»¹.

Здесь можно предвидеть возражение, указующее на фундаментальное различие между литературой и философией. Однако настолько ли оно фундаментально? Различие между философией и математикой, философией и биологией — да, безусловно, фундаментально. Но различие между этической и художественной литературой уже не кажется столь непреодолимым. Как отмечает В.Г.Безносков, «художественное воображение как способ познания имеет неоспоримую ценность для развития этической теории, поскольку в художественном творчестве этические идеи как бы проходят испытание через предметно-личностное и конкретно-ситуационное воплощение»². Достаточно хотя бы вспомнить попытки древних философов воссоздать живой образ мудреца или примеры из этических работ Канта, явно носящие вспомогательный характер и имеющие своей целью смоделировать ту или иную ситуацию, продемонстрировать действенность предлагаемых Кантом идей, чтобы стало очевидно, насколько серьезнее и ближе к реальной жизни методика Достоевского. Он не моделирует искусственную ситуацию, проецирующую какую-то абстрактную идею на реальную жизнь и старающуюся подогнать под себя реальность, а исходит из конкретности морального сознания, его погруженности в свой жизненный мир. Другое дело, что конкретность не подразумевает отказа от типизации и обобщения. Но Достоевский идет совершенно естественным путем от конкретного к абстрактному, а не наоборот, как это, например, делает Кант.

На первый взгляд, подобный антропологический поворот, конечно, предполагает отказ от выстраивания некой претендующей на абсолютность метафизической теории. Даже не просто отказ, а активную деконструкцию и высмеивание любых попыток построения подобной теории. Ведь русский

¹ *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья. Полн. собр. соч. в 30 т. Т.5. Л., 1972-1990. С. 112.

² *Безносков В. Г.* Указ. соч. С.7.

писатель «стремился прежде всего к тому, чтобы выразить свои психологические и философские познания, не меняя их в угоду авторитарной системе»¹. А такую возможность ему могло предоставить только художественное творчество, но никак не сухие и слишком тесные рамки философского трактата. В рамках художественной литературы отсутствует какая-либо методологическая рефлексия, и в этом смысле глупо было бы ждать от Достоевского какой-то отменной логической точности, безупречной ясности суждений или выверенности философских формулировок. Однако суть метода Достоевского как раз и состоит в критике такого метода, в отказе от него. Научный метод не применим к человеку, поскольку человек не «фортепьянная клавиша», его воля не повинуется закону «дважды два равно четыре», его поступки нельзя предсказать, поскольку они не детерминированы внешними обстоятельствами. Точнее, не только ими и не столько ими. Поэтому выбор именно художественного метода литературы как более адекватного в качестве способа постижения логики нравственного сознания – скорее всего глубоко продуманный и осознанный шаг писателя.

Именно с этим связан и отход Достоевского как писателя от реализма в понимании Белинского как натурализма, с его вниманием к «маленькому человеку», остро-социальным пафосом, детальным и подробным до тошноты описанием внешней реальности – т.е. описания исключительно всего того, что «есть», проявляет себя как материальные условия жизни, и не дай бог выйти за пределы этой «действительности». В результате, такой художественный метод вместо изображения и выражения реальности, понимаемой в том числе как духовная реальность, уподоблялся простому фотографическому копированию чисто внешней, бытовой стороны жизни. И если молодой Достоевский еще отчасти разделял подобный подход в своих ранних произведениях, то уже начиная с «Двойника» начинается его быстрая эволюция в сторону «реализма в высшем смысле», на что повлияла, скорее всего, и любовь Достоевского к немецкой романтической литературе, прекрасное знание им произведений Шиллера и Гофмана. Точки своего наивысшего развития этот новый реализм

¹ *Лаут Р.* Указ. соч. С. 23.

Достоевского достигнет только после каторги и ссылки, начиная с «Записок из подполья».

Развитие Достоевским художественного метода реализма и сознательный отказ от такой традиционной формы выражения философских идей, как трактат, вовсе не означает, что писатель выступал за отказ от философии и метафизики вообще. Он не принимает лишь той метафизики, которая исходит не из человека, а из некой абстрактной идеи. «Человек есть мера всех вещей» — как бы говорит нам Достоевский на второй стадии, следующей за деконструкцией старой метафизики, выстраивая новую метафизику изнутри субъекта и предвосхищая тем самым экзистенциальную философию более чем на полвека. Но что же в таком случае позволяет удержаться от деградации в этический релятивизм и даже нигилизм, как это произошло с софистами и их философскими потомками, к самым ярким из которых, вероятно, можно отнести фигуру Ницше?

И хотя это тема, как представляется, слишком широка для данной работы и подходит, скорее, для отдельного исследования, необходимо указать на основные ориентиры и границы той метафизики, которую предлагает Достоевский.

В первую очередь следует отметить, что метафизика Достоевского в значительной степени религиозна. Это именно метафизика, а не система критической философии. Однако необходимо сразу же сделать две важных оговорки, которые во многом смягчают бескомпромиссность религиозной позиции: 1) в центре всей онтологической композиции находится все-таки не Бог, а Человек, точнее — Богочеловек, и 2) религиозная вера трактуется Достоевским не просто как вера-знание, но скорее как диалектическое единство веры и сомнения. Последнее обстоятельство вплотную приближает подход Достоевского к концептуальной наброску религиозного экзистенциализма у Кьеркегора.

Вера в Бога, постоянно проходящая через искушение сомнением, представляется Достоевскому единственной адекватной формой религиозного существования для человека. В слепой, бездумной вере, вере-обожании присутствует оттенок наивности и несерьезности. В сомнении же, в постоянном борении с самим собой и смирении своего рассудка заложен мощнейший

очищающий элемент, позволяющий не утратить рациональную почву. Сомнение же, помимо удостоверения собственного существования и собственного сознания, позволяет постоянно продвигаться вперед и не сбиваться с начатого пути, постепенно приближаясь к идеалу, каковым для Достоевского выступает Христос.

И здесь следует подчеркнуть, что, конечно же, в итоге противоборства веры и разума, веры и сомнения побеждает именно вера. Достоевский предпочитает оставаться с Христом, а не с математической истиной, именно потому, что Христос прекрасен, как идеал человека. В этом проявляется присущий Достоевскому своеобразный эстетизм. И именно Христос является смысловым центром эстетики и этики Достоевского. В нем в равной мере воплощена красота внешняя, телесная и красота внутренняя, духовная, но первая полностью затмевается светом красоты внутренней, светом богочеловеческой полноты.

Как известно, именно Достоевскому, точнее главному герою его романа «Идиот», князю Мышкину, принадлежат слова о том, что красота спасет мир. Красота играет в художественном мире Достоевского огромную роль. Красота, прекрасное, раскрывается в романах писателя как специфически человеческая область бытия, как арена борьбы между Богом и Дьяволом. И в этой отсылке к чисто манихейскому двуумвирату содержится важная особенность подхода Достоевского к теме прекрасного и к эстетическому вообще. Как в Христе на первый план выходит, а точнее высвечивается, красота духовная, так и в прекрасном как категории эстетики на первый план выходит этическое. Телесное, красивое подчинено у Достоевского прекрасному — в древнегреческом понимании этого слова, как преобладанию духовного над телесным, руководству духа над телом.

Именно поэтому такой ужас вызвала у Достоевского, а затем у князя Мышкина, увиденная им в доме Рогожина, картина Гольбейна «Мертвый Христос», изображающая не победу духа над тленом, но как раз обратное. На этой картине с величайшим мастерством, демонстрирующим прекрасное знание своего художественного ремесла и анатомии, представлен уже начинающий разлагаться труп, с характерными некрозными язвами на руках в местах

прободения гвоздями, с закатившимися глазами, отвисшей нижней челюстью. Мастерски нарисованный труп. Настолько мастерски, что попросту выколачивает, выбивает из зрителя всякую веру в возможность воскресения, в возможность победы над смертью, победы духа над бранным миром, победы прекрасного над уродливым, активного над пассивным. Вероятно, именно эта картина и подвигла Достоевского сделать вывод о том, что католическая культура и дух пришли в совершеннейший упадок, закатились окончательно, в то время как православие еще имеет неплохие исторические шансы. В этой картине опытный глаз Достоевского-художника увидел полное истощение в европейской цивилизации того, что Гумилев позднее назовет пассионарностью.

Мертвый Христос символизирует распад, разложение и победу тления. А тление это всегда разрушение, распадение цельности на элементы и, прежде всего — распад тела. Однако Христос, как говорилось выше, для Достоевского был идеалом человека и именно потому, что он своей победой над смертью символизирует единение духа, души и тела; в своей вселенской любви ко всей твари Иисус показал путь к спасению, к избавлению от страданий. Именно посредством любви, связывающей этико-деонтологическую сферу бытия человека с эстетико-эротической и преодолевающей таким образом внутреннюю разорванность и конфликт альтруистического с эгоистическим (потому что в любви эта дихотомия упраздняется — альтруистическое становится одновременно эгоистическим, так как страдание другого переживается сильнее, чем собственная боль) достигается обновление личности, ее целостность. Как отмечает Н.Живолупова, ««прекрасность» человека, дарящая счастье другим, возможна в этом рассуждении писателя лишь при слиянии интеллектуального, душевного и телесного: «ума Вольтера», «чувствительности Руссо», «обольстительности Дон Жуана». <...> В художественной антропологии Достоевского в это время появляется тип внутренне цельного человека,

религиозного мыслителя и подвижника — это Макар Долгорукий в романе «Подросток» и старец Зосима в последнем романе»¹.

Уже в 60-е годы Достоевский находит идеал человека в образе Христа, в котором гармонично синтезированы идеи Добра, Истины и Красоты. И этот синтез поддержан и освящен тремя «богословскими добродетелями» — верой, надеждой, любовью. В связи с этим внутренний разлад, внутреннее несоответствие этому недостижимому идеалу изображается Достоевским как выпячивание какого-либо элемента триады тело-душа-разум в ущерб остальным. Так, у «подпольного человека» гипертрофировано разумное, рациональное начало, а телесное наоборот настолько безобразно, что он ненавидит свой облик. У героя повести «Село Степанчиково и его обитатели» Фомы Фомича Опискина гипертрофировано, наоборот, телесное начало, что приводит к целому ряду комических ситуаций.

Исходя из подобной феноменологии телесного, можно сказать, что для Достоевского важна прежде всего красота внутренняя; по-настоящему красиво и эстетично для него может быть лишь Добро. В романе «Идиот» много раз говорится о Настасье Филипповне как о женщине необыкновенно красивой, однако красота эта чисто внешняя, внутри ее испепеляет губительный огонь нравственного сладострастия. Писанным красавцем предстает и Николай Ставрогин. Однако внешняя красота его лишь еще больше подчеркивает внутреннюю извращенность, внутренний садомазохизм. Конечно, и страдание может быть прекрасным, но только если это страдание-искупление, страдание-очищение, как у Родиона Раскольникова и Дмитрия Карамазова.

Антиподами Настасьи Филипповны и Ставрогина выступают у Достоевского Сонечка Мармеладова и князь Мышкин. Эти два просветленных характера противопоставлены Достоевским сладострастному самосознанию теневых персонажей. Как пишет К.Г.Исупов, «стоит нам вообразить встречу

¹ Живолупова Н. В. Телесность в художественной антропологии Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 2. СПб.: Общество Достоевского, литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 1994. С. 94.

Сонечки Мармеладовой и князя Мышкина, – и мы получим ту идеальную ситуацию, которую видел своим внутренним взором Достоевский-мистик в эсхатологической перспективе теряющего дар богоподобия человечества: возврат к блаженной невинности первых людей Эдема. Смыслом этой воображаемой нами (а для писателя — метафизически неотменяемой) встречи фундируется вся историософия Достоевского и вся его философская антропология, как равно и онтологическая эстетика, т.е. эстетика мировых сущностей»¹.

Немного в стороне стоят образы Родиона Раскольников и Ивана Карамазова. Оба пали жертвой собственной гиперрациональности, самой своей судьбой демонстрируя трагедию ума, поддавшегося искусству тотального сомнения, искусству рационалистической эстетики. Эта эстетика, также как и эстетика тела, внешности, «красивости», является эстетикой прежде всего формы, а не содержания. Разум – это мощнейший аппарат, позволивший человеку овладеть природой, как внешней, так и собственной, своим естеством. Но именно поэтому современный человек, по Достоевскому, есть человек крайне искусственный и сконструированный, поглощенный невротической рефлексией. Негативную, развращенную, раздвоенную эстетику урбанистической цивилизации и рефлексивности, переходящей в «болезнь сознавания», Достоевский, как было показано выше, синтетично выразил в образе «подпольного человека».

Поскольку разум оперирует формами и понятиями, он вносит порядок в хаос и организует первоначально пассивную и неоформленную материю. Говоря языком Канта, именно в целесообразности, т.е. в правильной организации, в синтезе, в оформлении и устройстве скрывается секрет гармонии — сиречь прекрасного. А раз так, то и основным органом познания и восприятия красоты выступает не рассудок, а разум, в кантовском понимании этого различия. Но все дело в том, что рассудок обязательно должен организовывать нечто, синтезировать что-то, требующее организации. Когда же он уклоняется от

¹ *Исупов К. Г.* Трансцендентальная эстетика Достоевского // Вопросы философии, 2010, № 10. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=220 (дата обращения 23.04.2012).

исполнения этих своих прямых обязанностей и начинает анализировать самого себя, выходя за пределы своих возможностей, подвергая сомнению свой аксиоматический фундамент, он утрачивает связь с реальностью и, как показал Кант, приходит к неразрешимым антиномиям.

У Раскольникова же и Ивана Карамазова их гипертрофированный и абстрагированный от чувств разум вырвался из-под самоконтроля «целого» сознания и совести, подчинил их и стал манипулировать ими, решая, что делать и как поступать за них. Форма подчинила себе содержание.

Как тут не процитировать «подпольного человека»: «Да-с, но вот тут-то для меня и запятая! Господа, вы меня извините, что я зафилософствовался; тут сорок лет подполья! позвольте пофантазировать. Видите ли-с: рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хоть жизнь наша в этом проявлении выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня. Ведь я, например, совершенно естественно хочу жить для того, чтоб удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтоб удовлетворить одной только моей рассудочной способности, то есть какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить. Что знает рассудок? Рассудок знает только то, что успел узнать (иного, пожалуй, и никогда не узнает; это хоть и не утешение, но отчего же этого и не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет»¹.

Конечно, тут во избежание неточностей следует сделать уточнение, что речь идет именно о рассудке (и Достоевский здесь весьма точен в терминологии!), а не о разуме, если, опять же, воспользоваться кантовой терминологией. Говоря языком Канта, Достоевский пытается показать, что когда рассудок, как познавательная способность, которая не способна выйти за пределы чувственных

¹ *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья. Собр. соч. в 10 т. Т.4. М., 1956. С.155.

данных, начинает организовывать самого себя (законодательствовать над разумом, т.е. способностью желания), упорядочивая упорядоченное, нарушается хрупкое эстетическое равновесие между рассудком и сердцем (т.е. высшей способностью желания), всякая структура распадается и порядок обращается в хаос. У Раскольникова совершенно перепутались нравственные идеалы с ложными химерами, выдуманными его больным рассудком (в то время как его разум был как раз здоров, но рассудок на какое-то время подчинил его – в этом и заключалась «болезнь»). Именно об этом говорит в лицо Раскольникову Порфирий Петрович: «... вы, батюшка, Родион Романович <...> человек еще молодой-с, так сказать, первой молодости, а потому выше всего ум человеческий цените, по примеру всей молодежи. Игривая острота ума и отвлеченные доводы рассудка Вас соблазняют-с»¹. Об этом же тоталитаризме рассудка говорят и постоянные намеки и отсылки на арифметику: «Одна смерть и сто жизней взамен — да ведь тут арифметика!».

Под символом арифметики Достоевский понимает учение о полной предсказуемости и предопределенности человеческого бытия внешними причинно-следственными факторами. В этом же ряду стоят такие символы, как «хрустальный дворец», «человек как фортепьянная клавиша», « $2 \times 2 = 4$ » и т.п. Все эти символы полемически заострены против теории «разумного эгоизма», с которой за сто пятьдесят лет до Достоевского полемизировал и Кант. И Достоевский во многом повторяет те же самые аргументы, что и Кант. Однако если Кант выступал против французских материалистов и Бентама, то Достоевский сражается уже со своими современниками – Фейербахом и Чернышевским. Необходимо кратко рассмотреть, в чем же состояло своеобразие их нормативно-этических концепций по отношению к французским материалистам. Тогда станет ясной и полемическая заостренность аргументов Достоевского.

Еще Гельвеций писал в своем трактате «О человеке»: «Квинтиллиан, Локк и я утверждаем: неравенство умов есть результат известной причины, и эта причина

¹ *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 т. Т.5. Л.: Наука, 1989. С.322.

– разница в воспитании»¹. Вероятно, Руссо не согласился бы с категоричностью такого заявления. Не был вполне с ним согласен и Дидро, поскольку он признавал влияние и других факторов помимо воспитания, например, объективной природы человека, его индивидуального характера. Однако, как отмечает В.Г.Безносков, «все просветители и материалисты XVIII в. будут согласны (в том числе и Дидро) – что нравственное развитие человека определяется внешними обстоятельствами, средой»². Но раз человек как моральное существо обуславливается в первую очередь именно воспитанием, влиянием среды, а также его объективной, материальной природой, т.е. внешними факторами, то никакой свободы в моральном смысле этого слова нет и быть не может. Следовательно, моральная задача человека сводится лишь к осознанию всех факторов детерминации своего поведения и рационализации своей жизни таким образом, чтобы посредством знания связи этих факторов можно было ставить и добиваться определенных целей. На вершине же этой телеологической иерархии помещалось счастье, понимаемое в близком к гедонизму ключе. Соответственно, разумная деятельность мыслится как способность сознательно с помощью доступных средств добиваться определенных целей, а в качестве высшего нормативного регулятора такой деятельности служит идея счастья, проявляющаяся в каждом конкретном акте целеполагания в виде интереса. Таким образом, «понятие интереса, основное положение теории «разумного эгоизма», стало у французских материалистов центральной категорией подлинной науки о нравственности»³.

Эту теорию разумного эгоизма в оригинальном ключе переосмысливает Л.Фейербах. Он критикует теорию свободной воли с позиций детерминизма, в том числе подходы к этой проблеме Канта и Шопенгауэра, усматривая в этой теории обоснование для иррациональной мстительности и потребности выместить раздражение на виновнике преступления, приписав ему полную ответственность

¹ Гельвеций К. А. О человеке. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1974. С. 68.

² Безносков В. Г. Указ. соч. С. 18.

³ Там же. С.19.

и виновность на основе тезиса о свободе воли. Фейербах предпочитает делать акцент на природе, как единственном эталоне морали, к которому должен стремиться и на который должен ориентироваться человек: «Истинно нравственный человек нравственен не по долгу, не в силу воли – это было бы создание нравственности из ничего – он нравственен по природе»¹. Человек, поэтому должен отказаться от тезиса о свободе воли именно на основе аморальности самого этого тезиса и предоставить мораль своей природе. А природа эта такова, что неизбежно толкает человека в «объятия» Другого, Ты. Высшим проявлением этой любви выступает потребность быть счастливым вместе с Ты. Однако подобная альтруистическая нацеленность на Другого, отличающая этику Фейербаха от этики разумного эгоизма, обосновывающей всю общезначимость и универсализируемость морали в конечном итоге благом самого индивида, личного «Я», тем не менее, строится им на том же самом эвдемонизме, на том же «старом, добром» гетерономном фундаменте, что и этика Гольбаха и других французских материалистов.

Интерес к Фейербаху в России был довольно велик. Поставленная Фихте и Гегелем в ее диалектической сложности проблема соотношения частного и всеобщего, конкретного и абстрактного, была в России XIX века по известным причинам весьма актуальна. Поэтому и модель Фейербаха, предполагающая самоутверждение, самоактуализацию «Я» через «Ты», была воспринята с неподдельным воодушевлением. В частности, почву для восприятия этики Фейербаха подготовил еще В.Г.Белинский. В какой-то период своей философской эволюции он даже исповедовал в чем-то схожие с Фейербахом воззрения, критически настроенные против кантианства и идеологии разумного эгоизма. Помимо Белинского, трактаты Фейербаха активно изучались в кружке

¹ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения в 2 т. Т. 1. М.: Государственное издание политической литературы. С. 637.

Петрашевского, к которому, как известно, принадлежал молодой автор «Бедных людей»¹.

Концепция «разумного эгоизма» Н.Г.Чернышевского была своеобразной попыткой синтеза этических идей французских материалистов и Л.Фейербаха. При этом «точкой отсчета» нормативной этики Чернышевского выступает постулат: «человек любит прежде всего сам себя»². Добро, следовательно, ассоциируется прежде всего с понятием пользы, это «превосходная степень пользы, это как будто очень полезная польза»³. В то же время, принцип себялюбия оказывается укоренен именно в природе человека. А природа человека такова, что подвержена влиянию внешних обстоятельств. Следовательно, проблема для морального субъекта состоит в том, как наиболее эффективно реализовать свое стремление к счастью с учетом сложившихся обстоятельств. Эта эффективность оказывается прямо пропорциональна сумме знания человеком собственной природы, т.е. осознания своего стремления к счастью, и понимания того, как можно с наибольшей выгодой реализовать те возможности, которые у него есть в сложившихся обстоятельствах. Таким образом, здесь уже важную роль играет наука, как дающая необходимый инструментарий для адекватного постижения социальной и природной реальности, а также просвещение, понимаемое как освобождение от всяких предрассудков, в том числе моральных, и помощь в осознании человеком своей собственной выгоды в улучшении общественного состояния, поскольку в наилучшем, разумно организованном обществе у него будет больше возможностей для достижения счастья.

¹ Теме взаимоотношений Достоевского и Фейербаха посвящен доклад С. А. Кибальника на конференции «Достоевский и мировая культура» в Санкт-Петербурге (2011). Также см. Смирнов И. П. Отчуждение в отчуждении // Текстомания: Как литература отзывается на философию. СПб.: Петрополис, 2010; Казаков А. А. Ф. М. Достоевский и Л.Фейербах: об одном из возможных источников диалогизма Достоевского // URL: <http://www.lib.tsu.ru/mminfo/000063105/361/image/361-013.pdf> (дата обращения 29.09.2013).

² *Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии // Избранные философские сочинения в 3 т. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1951. С. 237.

³ Там же. С. 248.

Однако теория разумного эгоизма Чернышевского не избежала тех же недостатков и противоречий, что и более ранние теории Гельвеция и Гольбаха. Как и любая другая теория разумного эгоизма, «она сводила моральную оценку к выгоде, в результате чего сама моральная оценка становилась излишней или, что одно и то же, практически не работающей. Ведь реальная проблема, перед которой ставила действующего индивида этика разумного эгоизма, состояла в следующем: являются ли его действия достаточно эгоистическими, т.е. лишенными какого-либо бескорыстного начала, чтобы считаться моральными?»¹ Пример Родиона Раскольникова в этом смысле очень показателен, поскольку на нем Достоевский показывает насколько глубоко переплетены утилитаризм и нигилизм. Утилитаризм оказывается всего лишь красивой «ширмой», прикрывающей совсем другую моральную телеологию: «И не деньги, главное, нужны мне были, Соня, когда я убил; не столько деньги нужны были, как другое... Я это все теперь знаю... <...> Мне другое надо было узнать, другое толкало меня под руки: мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять, или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею...»² Раскольников хотел убить старуху-процентщицу, не для того, чтобы на ее деньги облагодетельствовать человечество, а чтобы доказать (прежде всего себе самому), что он не «тварь дрожащая, а право имеет». Право объявлять от своего лица и самолично решать, что есть добро, а что есть зло. И как раз здесь, для обмана своей собственной совести, для прикрытия своей главной цели, «самой выгодной выгоды», ему очень пригодилась утилитарная идея – использовать деньги старухи во благо человечества, помочь другим, таким же, как он, бедным и талантливым.

Но ведь Достоевский не зря называет эту теорию «самой выгодной выгодой», используя понятие из экономического лексикона. Право решать, что

¹ Гусейнов А. А. Закон и поступок (Аристотель–Кант–Бахтин). Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С.4.

² Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 т. Т. 5. Л.: Наука, 1989. С.397.

есть добро, а что зло – какая выгода, действительно, может сравниться с тем, чтобы быть Богом? Если мое хотение возведено в закон бытия? Если природой освещено мое право на себялюбие, на удовольствие, пусть извращенное, пусть садомазохистское? «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»¹.

Достоевский показывает, что, если предоставить самому человеку свободно определить свою «самую выгодную выгоду», то он может выбрать вовсе не всеобщее благоденствие, и именно потому, что природный закон состоит отнюдь не в буржуазно-рассудочном благоразумии, а в своем «хотении», себялюбии возведенном в абсолют. Благоразумие и рассудок, идея пользы как критерий морали, – все это лишь тот же самый, слегка утонченный закон себялюбия. Однако в таком случае «подпольный человек» уподобляется кьеркегоровскому «эстетика». По мнению А.В.Прокофьева, «человек такого типа оказывается поработанным постоянной сменой собственных желаний и капризов, еще менее контролируемых, чем любые процессы внешнего мира. Не случайно Кьеркегор характеризует индивидуальность эстетика как «эксцентрическую», то есть лишенную того личностного ядра, которое может отвечать за реализацию сознательных жизненных выборов, возвышаться над стихией желаний»².

Естественная природа человека сама по себе, поэтому, не способна установить всеобщий принцип, который был бы не просто выгоден как самому индивиду, так и всему обществу, но еще и морально оправдан. Но как тогда человек способен преодолеть такое состояние? По мнению Достоевского, человек состоит не из одной природы, ни из одного естества. Он имеет в себе и абсолютное начало – моральный закон, который как раз противопоставлен природному началу как закону себялюбия и становится основой свободы человека. И в этом смысле такой индетерминистический подход предлагается

¹ Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Собр. соч. в 15 т. Т.5. Л.: Наука, 1989. С.543.

² Прокофьев А. В. Нравственность и свобода воли (Кант-Шопенгауэр-Фейербах) // Этическая мысль. Вып.2. М.: ИФ РАН, 2001. С. 165.

Достоевским как единственно возможная и морально оправданная альтернатива научно-фундированному мышлению, поскольку, как справедливо замечает А.В.Прокофьев, «научно-познавательный подход к собственно человеческой реальности (в том числе к реальности психической) состоит в моделировании детерминаций нашего поведения по образцу механического взаимодействия тел и предполагает, что все в этой сфере, как и в природе, может быть описано как единый механизм или агрегат механизмов»¹. С точки зрения же Достоевского, идея морали и моральной ответственности требует от человека того, чтобы он был свободен в полном смысле этого слова, и одного этого вполне достаточно для доказательства возможности свободы. Человек должен, а значит – и может – быть свободным и ответственным – это необходимый постулат морального сознания, вытекающий из абсолютности самой морали.

Именно поэтому Раскольников, сохранив совесть, т.е. свое сердце, свою волю, сохраняет и свою свободу, – не феноменальную, конечно, ведь он не может отменить свое преступление, – но он чувствует, что не может хладнокровно оправдать убийство человека необходимостью достижения своей цели, что это губительный путь, который ведет в ад порока и мрак космического одиночества. Совесть и есть, по Достоевскому, то, что делает возможной свободу человека, поскольку она не считается ни с какими научными и псевдонаучными законами. Совесть игнорирует научные законы, она отменяет их. И, прежде всего, отменяет она время, прошлое – мучительность состояния Раскольникова обусловлена именно тем, что он все время сознает, что мог и не совершать убийства, что у него все время была возможность выбора: «может быть, тою же дорогой идя, я уже никогда более не повторил бы убийства»². Он буквально заставил себя совершить преступление, хотя вся его «натура» противилась этому. Следовательно, воля и мораль не тождественны, человеческая воля может желать зла, но в человеке есть нечто, некая абсолютная область, в которой он не совпадает с самим собой, где он

¹ Прокофьев А. В. Указ. соч. С.163.

² Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 т. Т. 5. Л.: Наука, 1989. С.397.

раздваивается. Говоря кантовским языком, эта область не совпадает с «эмпирическим», случайным, детерминированным внешними обстоятельствами характером морального субъекта, но выражает его «ноуменальный» характер, идеальное представление о человечестве как родовом понятии, идее человека в платоновском смысле, в которой нет места убийству, лжи и т.п. Это «чужое» в человеке, отсвет его идеального двойника, Христа, и есть мораль, которая может переживаться изнутри личности как нечто действительно чуждое его внутренне-цельному уникальному «Я», как внешнее принуждение, как голос «Ты», «Бога», Другого и т.п. Но это не голос какого-то конкретного Другого, а именно идеального, абстрактно-всеобщего Другого, мистически выраженного в реальной исторической личности Христа. Поэтому этот «чужой» голос в личности есть, в то же время, то, что опосредует особенное и всеобщее, связывает личность с другими, делает возможным ее членство в обществе таких же уникальных личностей, обеспечивает возможность коммуникации, общения, понимания друг друга, поскольку в душе каждого звучит один и тот же голос, он для всех одинаков. В этом смысле абсолютная мораль есть то, что делает возможным понимание между индивидами, что обеспечивает связь двух (или более) субъективностей на основе одной, всеобщей и универсальной объективности. И мораль, в рамках подобного понимания, предстает как раз такой абсолютной реальностью.

Специфичность совести, морали состоит, по Достоевскому, в несводимости к научному знанию. Всю психологию и логику человеческого сознания можно рассмотреть через призму научного метода, поскольку здесь человек представляется объективированным посредством причинно-следственных связей. Мораль же так рассматривать нельзя, это будет логически противоречить самому пониманию морали. В то же время, понимание морали не дает нам возможность предсказывать действия людей именно потому, что они могут и отклоняться от ее велений, в том числе и намеренно – ради доказательства самой невозможности предсказания. Раскольников: «Я для себя убил, для себя одного»; «Я не человека убил, я принцип убил».

При этом Раскольников переживает не из-за самого факта убийства старухи и ее сестры, но из-за того, что в результате его «эксперимента» стало очевидным, что он не готов к роли ницшеанского сверхчеловека, к роли, фактически, «Бога», решающего за других, что есть добро, а что зло. Как отмечает Ю.Н.Давыдов, «получилось, следовательно, нечто диаметрально противоположное тому, что хотел Раскольников: в акте убийства ему открылось не отсутствие «высшей правды», не относительность различия добра и зла, не ничтожность принципа «не убий!», а совсем наоборот: присутствие «высшей правды», *абсолютность различия добра и зла* (курсив Давыдова – Г.М.), непреложность извечного «не убий!»¹. Кроме того, Раскольникова «придавило» его трагическое одиночество, придавили обломки его разорванной на клочки штирнеровской «единственности», противопоставленной всему человечеству. Он почувствовал себя как бы изъятым из круга людей, наедине с тем «чужим», абсолютным голосом внутри самого себя, который не смогла заглушить никакая рефлексия и никакие «разумные идеи».

И здесь следует указать, что именно концепция Достоевского, а не Канта, помогает Раскольникову осознать свой грех и найти в себе силы вернуться на путь деятельного добра, вновь почувствовать себя человеком, вновь обрести членство в царстве целей. Кантианская этика может только констатировать, что в данном месте в данное время были нарушены все три практических принципа категорического императива, иначе говоря, было совершено зло. Ну и что дальше? Что делать? Совершенствоваться в исполнении долга – сказал бы Кант. Но как пережить грех, как искупить вину? На эти вопросы этика Канта не дает ответа. Она оставляет человека в полном одиночестве, наедине со своим грехом и взбудораженной совестью. Нравственная философия Достоевского может предложить другой вариант решения этой проблемы – путь нравственного искупления и личностного самосовершенствования, имея перед собой такой идеал, как образ Христа.

¹ Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия. М.: Астрель, 2008. С. 406.

Кроме Раскольникова, всю трагедию души, положившуюся полностью на свое рациональное начало в ущерб духовной жизни сердца, Достоевский показывает в образе Ивана Карамазова. Иван движим наилучшими побуждениями, однако, как и Раскольников, целиком и полностью находится во власти рассудочного «соблазна» и берется судить о вещах, которые непостижимы человеческим рассудком. В разговоре с Алешей Иван ставит вопрос о страдании маленьких детей и теодицеи. При этом он судит чисто рациональными категориями. Он, так же как и Кант, хочет ограничить свое знание только тем, что он знает точно и определенно. Об этом говорит его рассуждение о мировой гармонии, которая, даже если восторжествует в конце времен, не убедит его в необходимости страдания, подлинного, мучительного страдания детей, которые не запятнаны никаким грехом. С одной стороны, это вполне состоятельная, даже честная моральная позиция. Как пишет Е.Черкасова, «это показывает, что попытка оправдать мир и необходимость морального выбора только на эмпирическом или логическом основании ведет к полной победе «трехмерного мышления» над убеждениями сердца»¹.

Однако именно Иван произносит сакраментальную формулу, ставшую роковой: «Если Бога нет, то все позволено». И в этом его позиция принципиально отличается от позиции того же Канта, который ограничивал чистый разум и полагал пределы рациональности только для того, чтобы доказать возможность самосознания, высшим уровнем которого является моральное сознание и которое невозможно без осознания своих собственных границ. И ведь Кант вовсе не отвергал веру, наоборот, считал веру в Бога одним из постулатов чистого практического разума, моральным долгом. Иван же отвергает всякую веру перед лицом голой фактичности зла. Он возмущен злом, но его рациональная или, скорее, псевдо-рациональная рефлексия не проникает глубже внешней формы зла, эмпирического факта его наличия. Его «евклидов» ум констатирует сам факт наличия зла, но не идет дальше этого, как бы замирает, загнипнотизированный этим злом. Как пишет Я.Э.Голосовкер, Иван «вообще не мог верить, потому что

¹ *Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. Amsterdam–New-York, 2009. С.18.*

он хотел знать – знать то, что знанию недоступно (Кант!), чего доказать нельзя (так утверждают Зосима и Кант!), однако в чем убедиться можно (Зосима)»¹.

Демонстрируя подобную арифметическую логику на примере некоторых своих героев, Достоевский подводит определенную черту в своей полемике с утилитаристами, выведивших мораль из пользы и высчитывавших формулы нравственности и счастья. Полагая максимальное счастье максимально возможного количества людей в качестве главного императива, теоретически они ничего не противопоставили возможности «покупки счастья», оправдания средств целью. Все это приводит в конечном итоге к уродству, к моральному вырождению и деградации, и Достоевский убедительно показывает это на примере Раскольникова, Ставрогина, Ивана Карамазова. Спасение, очищение от скверны, возврат к духовно прекрасному, к синтезу и гармонии возможны только на пути искупительного страдания и с помощью такого персонажа, как Сонечка Мармеладова, олицетворяющую Софию, мудрую не разумом, а сердцем.

И именно это аналитическое распадение гармонии, разрушение связи между рациональным и чувственным, между духом и телом символизирует, как мы уже упомянули выше, картина Гольбейна «Мертвый Христос». С одной стороны, тело, космос еще существует, поскольку воспринимается нашими органами чувств, с другой – очевидно демонстрирует полное небытие в качестве целого, в качестве одухотворенной субстанции. Но, похоже, что Достоевский видел в этой картине метафору всей современной ему цивилизации, современной культуры. Подвизаясь на пути рефлексии, человек слишком далеко отошел от своего первоначального места пребывания, от первобытного Эдема.

Однако не стоит понимать антирационализм Достоевского как иррационализм в духе Ницше или возвращение к религиозному фанатизму вроде «византийства» Леонтьева. Как отмечает Н.Н.Вильмонт, «...Достоевский, расценивая «ограниченность человеческого разума» как трагедию, как причину роковых просчетов ума и нравственного падения человека, не видел в человеке

¹ *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. М.: Академия наук СССР, институт мировой литературы им. М. Горького, 1963. С. 72.

неизбежную жертву (курсив автора – Г.М.) ограниченности его разума и сам как «нравственная личность» отнюдь не держался формулы: «Если Бога нет, то все позволено»; ею руководствовались его герои, такие «юные мыслители», как Раскольников или Иван Карамазов». И потому, отметим также эту мысль Вильмонта, «вывод, который сделал Достоевский из осознания «ограниченности» нашего разума, по сути своей не так уж разнится от вывода, сделанного Кантом»¹. Для Достоевского важно, чтобы моральное решение было индуцировано именно сердцем, так как абстрактная идея может соблазнить своей красотой, увлечь интеллектуальной глубиной и стать источником морального зла. Тем не менее, по учению старцев и православного богословия, сердце заключает в себе именно союз тела, души и разума. То есть разумное начало в этом союзе присутствует ничуть не меньше, чем эмоционально-чувственное. Достоевский, таким образом, критикует только так называемое «евклидово мышление», пресловутую «арифметику», к которой пытаются редуцировать нравственную жизнь некоторые философы, чистый рассудок, пытающийся диктовать разуму свою волю. Ведь красота возникает из гармонии и потому нравственная красота должна гармонично сочетать тело, рациональное и эмоциональное начало.

В известной борьбе Достоевского с оправданием человеческих преступлений влиянием среды выразилась его глубочайшая вера в имманентную свободу человека. Человек не может убежать от своей свободы, хотя, как верно подметил Э.Фромм, много раз пытался это сделать, особенно в XX веке. И в этом своем убеждении, в своем высоком гуманизме, Достоевский, конечно, очень сильно расходится с ретроградной частью православного сообщества, олицетворением которого стал позднее Леонтьев. Тем не менее, свобода вовсе не означает разгула своеволия.

Достоевский в этической области был пелагианцем. Он верил, что человек – не трусливая тварь, пресмыкающаяся перед Богом из одного только страха – но, прежде всего, образ Божий. Следовательно, и знание о добре и зле, о нравственном законе природы – впечатано в человеческой душе, как впечатан в

¹ Вильмонт Н. Н. Достоевский и Шиллер. М.: Советский писатель, 1984. С. 248.

ней категорический императив Канта. В письме В.А.Алексееву Достоевский отмечает: «Нынешний *социализм* в Европе, да и у нас, везде устраняет Христа и хлопочет прежде всего о *хлебе*, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно — *нищета*, борьба за существование, «среда заела». На это Христос отвечал: «Не одним хлебом бывает жив человек», — то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека. Дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту, Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове Своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты. Тогда как дай им хлеба, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу.»¹

Позиция, очень близкая к пелагианской, действительно прослеживается в творчестве Достоевского. В легенде о Великом Инквизиторе, где наиболее концентрировано выражены представления Достоевского о природе человека, происходит как бы смена ракурса: фокус нашего внимания плавно смещается с теодицеи к антроподицее. Человек, по Достоевскому, оказывается запертым в мире относительном, тварном. Однако благодаря свободе, понимаемой как способность познавать и выбирать между добром и злом, человек оказывается соединен с божественным бытием. Это единственный путь, по которому человек может пробиться к трансцендентной Истине.

Как отмечает Евлампиев², Достоевский разграничивает мир на относительный и абсолютный. Однако это разделение не носит непреодолимого характера. Относительный мир не отделен «железным занавесом» от мира горнего. Как уже говорилось выше, в каждом человеке присутствует абсолютное

¹ Достоевский Ф. М. В. А. Алексееву. От 7 июня 1876 // Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 т. Т. 15. СПб.: Наука, 1996. С. 521.

² Евлампиев И. И. Антропология Достоевского // URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i2.htm (дата обращения 18.08. 2013).

и относительное измерение, просто в ком-то больше абсолютного, в ком-то – относительного. «Две бездны и две правды у автора (Достоевского – Г.М.) здесь – понятия тождественные, так как “бездна веры” и есть “правда вечная”, или “тамошняя”, а “бездна неверия” и есть “правда земная”, или “здешняя”, т.е. перед нами опять-таки уже по-иному костюмированные, давно нам знакомые герои – Тезис и Антитезис, только уже как мир трансцендентный – потусторонний и как мир имманентный – посюсторонний. <...> Здесь утверждается двоемирие, как существование противоположностей, одновременно и в их раздельности и в их единстве: оба мира соприкасаются, оба созерцаемы в один и тот же момент, один мир переходит в другой»¹.

Ошибка Инквизитора, также как и Ивана Карамазова, прежде всего в том, что он отрицает наличие в людях, своих подданных, абсолютного начала. Он не допускает никакого соединения относительного с абсолютным, полагая что это две различные, не пересекающиеся друг с другом реальности. Инквизитор оправдывает свои действия состраданием и жалостью к слабым и слабовольным людям, которые не могут вынести бремя свободы. Он взваливает на себя это бремя, и именно поэтому Христос все время молчит, а напоследок целует Инквизитора, признавая тяжесть его ноши, отчасти подобной ноше самого Христа. Однако, как пишет Бердяев, комментируя позицию Инквизитора, «религия социализма прежде всего ставит своей целью побороть свободу, свободу человеческого духа, которая рождает иррациональность жизни и неисчислимы страдания жизни. Она хочет рационализировать жизнь без остатка, подчинить ее коллективному разуму. Но для этого необходимо покончить со свободой»².

И если Христос пришел даровать свободу тем, кому она нужна, кто готов ее взять – и в каком-то смысле он пришел к «сверхчеловекам» – то инквизитор отнимает у людей свободу в обмен на душевное спокойствие и, таким образом,

¹ *Голосовкер Я. Э.* Указ. соч. С.80.

² *Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-PRESS, 1923 // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЕХИ», 2001. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/index.html> (дата обращения 05.04.2012).

ограждая их от страданий, отнимает у них единственную возможность стать полноценными людьми. Свобода, следовательно, предстает у Достоевского как категория, имманентная человеческому сознанию, и претендующая на то, чтобы установить мост между божественным и человеческим. Свобода у Достоевского становится возможна именно за счет автономии воли, понимаемой, однако, не в формальном смысле, как у Канта, а в виде экзистенциальной личной субъектности, ориентиром и идеалом для которой выступает совершенная личность – Христос.

Таким образом, нельзя считать Достоевского иррационалистом, ретроградом или религиозным фанатиком, как пытались представить его либеральные критики, но нельзя также считать его и слепым адептом западного гуманизма, «человекобожником». Его вера – совершенно особая, эстетическая, скорее, как раз рациональная. И этим она очень напоминает «уважение к нравственному закону» Канта, как единственное признаваемое им моральное чувство, поскольку оно возникает не до самого морального закона, но является его следствием. Точно так же и вера Достоевского принимает Христа не как ветхозаветного Бога, с присущим страхом и трепетом перед ним, но как эстетический символ морально совершенного человечества.

* * *

Из анализа этики долга Канта во втором параграфе и этики любви Достоевского в третьем параграфе можно сделать вывод о том, что и Кант, и Достоевский исходили из единой абсолютистской нормативно-теоретической перспективы, т.е. разделяли положение о том, что сама мораль является автономной и достаточно замкнутой областью, несводимой к внешним ей сферам. Обоснование такой морали может строиться только по пути обоснования ее абсолютности и демонстрации возможности ее деятельного применения в практической сфере. Общим для Канта и Достоевского является также и понимание свободы как единственной формы существования абсолютной морали

и, фактически, единственной формы существования человека как моральной личности, бытия человеком.

Вместе с тем, очевидно и то, что подходы Канта и Достоевского к морали серьезно разнятся. Чтобы максимально дифференцировать их подходы и определить основные точки «пересечения», необходимо проанализировать те основные проблемные контексты, в которых обосновывается абсолютность морали у Канта и у Достоевского.

Глава 3 . Проблемные контексты абсолютной этики И.Канта и Ф.М.Достоевского

1. Проблема автономии как поиск соотношения между особенным и всеобщим

По Канту, мораль не может быть тем, что связывает, объединяет людей. Она сконцентрирована только в самом моральном субъекте, центрирована на его воле. Необходимым условием процедуры универсализации выступает наличие автономной воли индивида. Только тогда процедура универсализации оказывается способна преодолеть противоречие между особенным и всеобщим. Это преодоление осуществляется за счет свободы от всякого расчета и на основе априорных, всеобщих и универсальных законов разума. Благодаря свободе как автономии индивидуальная воля может подняться до общечеловеческого формата мышления в моральной сфере.

Таким образом, проблема соотношения индивидуального и всеобщего в этике должна решаться, по Канту, изнутри морального субъекта. Любой подход, подразумевающий решение вопроса о соотношении частного и всеобщего иным, внешним для морального сознания способом, неприемлем, поскольку не отвечает принципу автономии. Добрая воля есть автономная воля, воля, являющаяся высшим законодателем и потому свободная. Но не является ли сама идея автономии некой утопией? Как возможна автономия у самого Канта? Как воля может поступать согласно всеобщим и, в то же время, ее же собственным законам?

С точки зрения А.К. Судакова, проблема автономии предстает у Канта в виде антиномии. Ее тезис можно понять как произвольное установление субъектом абсолютного закона своего бытия и, таким образом, утверждение через этот акт абсолютности самого субъекта, а не закона, т.е. своеволие. Антитезис же состоит в полагании некоего уже данного и содержательно определенного

объективно-истинного, вечного принципа как абсолютного закона. В первом случае, как поясняет А.К. Судаков¹, мы будем иметь дело с «метафизикой автономии» (в трактовке Ю.Н. Давыдова – скорее даже с метафизикой своеволия), акцентирующей именно формальный момент «автономии». Такая «метафизика автономии воли, имеющая следствием абсолютный конструктивизм морального закона (воля изначально, своей максимой, дает себе закон) и догматический персонализм в онтологии, исключает безусловно-практическое законодательство, оставляя единственно безусловным началом только сам общий закон автономии»².

Во втором случае – «метафизике автономии» будет противостоять «этика автономии», акцентирующая момент всеобщности и общезначимости «этики», ее нормативно-содержательную определенность. И в таком случае «из метафизической реальности, из фактического принципа воли автономия, тем самым, превращается в нормативный принцип, в нечто для человеческой воли лишь возможное, только должное; соответственно, моральность воли есть не сама по себе автономия ее через все ее максимы, а лишь отношение этих максим к автономии воли как регулятивной идее»³.

Категорический императив в своей первой формуле устанавливается Кантом лишь как *логическая* форма всеобщности и необходимости. Поэтому первая формулировка категорического императива, как указывал еще Шопенгауэр, в принципе может универсализировать очень многие непротиворечивые с точки зрения логики суждения. В качестве примера здесь часто приводится садомазохизм, который вполне может быть универсализирован по первой формуле. Также можно вспомнить пример с арабом, для которого

¹ Судаков А. К. Автономия и гетерономия // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т.1. М.: Мысль, 2010. С.46.

² Судаков А. К. Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М.: УРСС, 1998. С. 139.

³ Там же. С. 140.

кровная месть является безусловно универсализируемым принципом. Понимая это, Кант уравновесил первую формулировку категорического императива второй, в которой утверждается ценность разумного существа как цели и недопустимость его использования как средства. И согласно второй его формуле, такие аморальные явления как садомазохизм, или, например, кровная месть, уже оказываются невозможны.

Однако тут-то и возникает проблема, связанная с пониманием автономии. И здесь, на наш взгляд, есть две возможных стратегии ее истолкования, причем каждая из них опровергает противоположную. Проблема состоит в том, что автономия у Канта разламывается на две тенденции – собственно «этику автономии», понимающую автономию в относительном смысле, и формально-логический подход к обоснованию всеобщности морали, при котором автономия сама берется в качестве абсолюта. При этом следует отметить, что в кантовских текстах можно найти аргументы как в пользу одной, так и в пользу другой трактовки.

Первая стратегия или тенденция заключается в том, чтобы признать субъектом доброй воли, пусть и только потенциальным, самого человека. Именно поэтому Кант подчеркивает неуничтожимость морального закона в человеке. Даже злой человек не может уничтожить в себе моральный закон, он просто игнорирует его, и потому даже злой человек обладает ценностью всей доброй воли. Следовательно, человек как моральная цель совпадает с доброй волей, т.е. с абсолютом.

Таким образом, в соответствии с этой трактовкой, требование автономии и самозаконодательства абсолюта должно обязательно уравновешиваться определенным ограничением его слишком абстрактной универсальности, т.е. определенной нормой, которая, в свою очередь, негативным путем сужает возможности применения самого этого закона, вводит содержательное, в какой-то степени гетерономное, определение закона, вводит обязательную значимость его для разумного существа. Таким образом, абсолютная автономия морального закона оказывается невозможна именно с точки зрения моральной перспективы.

Моральный абсолют, поскольку он морален и не может быть чистой формой и не может оставаться в границах чистой логики, с необходимостью оказывается вынужден принять в себя нечто относительное, т.е. определенное нормативное содержание, которое он и устанавливает в качестве абсолютного. Это случай, по выражению А.А.Гусейнова, названный «апорией основания долга»¹.

Однако если признать абсолютную ценность разумного существа, т.е. человека, мы, во-первых, фактически обесмысливаем первую формулировку. Ведь суть задумки Канта состоит как раз в том, чтобы показать, что из одной только формы всеобщности и необходимости, которая сама никак не обусловлена, то есть абсолютна, выводится универсальный принцип, позволяющий определить конкретные моральные нормы поведения. Если вторая формулировка прямо вводит определенный запрет, зачем нам еще и универсализировать свои максимы? Разве недостаточно нам того, что использовать человека только как средство нельзя? Ведь это значит, что мы не можем лгать, не можем убивать, не можем воровать и т.п. Фактически, уже в этих базовых запретах выражается вся содержательная специфика морали. Т.е. от универсальности категорического императива, его возможности выводить по отношению к каждой конкретной ситуации определенные нормы, остается очень мало².

Этот аргумент в рамках первой стратегии можно, на наш взгляд, частично нейтрализовать. Если вторая формулировка устанавливает самого морального субъекта в качестве обладателя доброй воли (пусть и только в ноуменальном смысле) и, таким образом, делает возможным понимание самого этого морального субъекта как морального абсолютного, то первая формулировка

¹ «Моральный долг не может не быть безусловным, но, становясь безусловным, он перестает быть моральным» // *Гусейнов А. А. Сослагательное наклонение морали* // А.А.Гусейнов. *Философия и поступок*. СПб, 2012. С. 134.

² Эту проблему в рамках кантовской этики А.А.Гусейнов обозначает как «апорию специфики морального долга» или «апорию объема» и формулирует ее так: «Моральный долг не существует вне и помимо конкретных обязанностей, но не существует и в форме конкретных обязанностей, ибо, с одной стороны, конкретные обязанности могут обходиться и без морального долга, а с другой стороны, моральный долг, будучи соединен с конкретными обязанностями, теряет свою моральную чистоту» // *Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали* // *Философия и поступок*. СПб, 2012. С.139.

заботится о том, чтобы распространить это понимание на всех других моральных субъектов, во всех возможных ситуациях. Таким образом, первая и вторая формулировки логически не противоречат друг другу, они дополняют друг друга. Если вторая формула направлена на ограничение универсальности абсолютного закона, на его дифференциацию и экспликацию по моральному критерию, то первая формула устанавливает его абсолютную универсальность и релевантность в пределах, заданных второй формулой.

Но тут против первой стратегии истолкования автономии можно выдвинуть другой аргумент, гораздо более весомый. Утверждая абсолютную ценность человека, мы ставим под сомнение принцип самообоснования морали. Не вводим ли мы в таком случае элемент гетерономии? Разве не одна только безусловно добрая воля, выраженная в категорическом императиве, т.е. сам моральный закон, является абсолютном?

Основываясь на этом аргументе, вторая стратегия интерпретации автономии может быть связана с установлением как единственной абсолютной ценности самой безусловно доброй воли как таковой, единственным выражением которой и является моральный закон, т.е. категорический императив. При этом моральный абсолют и моральный субъект до конца не совпадают. Такое совпадение, как отмечает Кант, возможно только как святая воля, у которой отсутствует сама возможность отклоняться от морального закона. Но люди, как моральные субъекты, все-таки отклоняются от морального закона. Следовательно, сам по себе человек не может быть принят в качестве безусловной ценности.

Кант здесь, таким образом, пытается прибегнуть к некоторой уловке. Он пытается обосновать как абсолют только сам этот закон, а ценность разумного существа обусловить тем, что оно является носителем этого закона. Таким образом, ценность самого разумного существа, самого человека оказывается небезусловной, относительной по отношению к самому закону. И, в целом, подобным маневром Канту вроде бы удастся спасти идею автономии, если ее понимать как необусловленность самого морального закона. Такой абсолютно

абстрактный принцип действительно можно будет признать универсальным и автономным.

Но возможно ли установить такой абсолютно универсальный, обосновывающий самого себя принцип в отношении морали? Ведь в таком случае теряется сама его моральная специфика. Такой закон будет просто пустым, чистой логической формой, и с его помощью, опять-таки, можно будет универсализировать очень многое, как это и происходит в случае с категорическим императивом в первой формулировке, если взять ее изолированно от второй. «Голая форма всеобщности никаких определенных, конкретных поступков ни оправдать, ни осудить не в состоянии, она – источник неограниченных возможностей, как положительных, так и отрицательных»¹. Помимо этого, при такой постановке вопроса сам категорический императив чисто психологически, субъективно будет неизбежно представляться лишь как внешний, навязанный субъективной воле принцип, поскольку воля вынуждена принимать логическую форму всеобщности, диктуемую первой формулировкой категорического императива.

Таким образом, Кант постоянно колеблется: то ли объявить высшим абсолютом сам категорический императив, сделав его самореферентным законом, не нуждающимся ни в какой практике, ни в чем относительно для своего существования, то ли объявить высшей, безусловной ценностью разумное существо само по себе (что отчасти происходит во втором практическом принципе категорического императива). Но если выбрать вторую альтернативу, то в чем тогда будет заключаться ценность такого существа, как не в том, что оно является носителем этого самореферентного закона?

Кроме того, остается проблема интерсубъективности. Как отмечает в этой связи А.А. Гусейнов, «не долг перед конкретным лицом в конкретной ситуации, реализующийся в единичности поступков, связывающих меня с ним, а долг человечества (человечности), воплощенный в нравственном законе и явленный в

¹ Устрялов Н. В. О фундаменте этики (Этико-философский этюд). Харбин, 1926 // URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ustryalov/ustry038.htm> (дата обращения 12.08.2012).

форме категорического императива — вот что волнует Канта. При этом единственный индивид сам по себе не обладает абсолютной ценностью, а только в связи и в контексте всеобщего нравственного закона. Он является целью только в той предельно абстрактной части и мере, в какой он тождествен всем другим разумным существам — через нравственный закон как их родовой признак»¹.

Таким образом, даже в варианте «этики автономии» целью самой по себе у Канта является вовсе не разумное существо как таковое; таковым оно представляется лишь в той мере, в какой оно является разумным, т.е. подчиняющимся всеобщему моральному закону. В этой связи А.П. Скрипник отмечает, что в кантовском понимании «морали добру не на что опереться, чтобы противопоставить себя безусловному требованию и возвыситься над ним. Нравственный закон, который и есть это безусловное требование, не подлежит уже большей оценке, так как сам служит критерием для всякой оценки»². Моральный субъект у Канта оказывается не тождественен самому себе именно в самом ядре своей сущности — в своей воле. Мораль предстает у Канта как «чужой» для конкретно-индивидуальной личности голос, которому он должен повиноваться. Именно за это «унижение» личности критиковали Канта Шиллер и Шопенгауэр.

Следует пояснить, что у Канта этот «чужой» голос является прежде всего голосом человечества как царства целей, в которое включен и сам моральный субъект, в том числе и как законодатель, т.е. «царь» в этом царстве. Это парадоксальное царство, почти мистическое «зазеркалье», где все подданные одновременно являются и царями. Но при этом сами обитатели этого фантазмагорического мира никогда не встречаются друг с другом, лицом к лицу. Ведь если бы они встретились непосредственно, как два «Ты», то один бы неминуемо превратился в царя, а другой — в раба, и автономия каждого из них

¹ Гусейнов А. А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М. М. Бахтин) // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН. 2001. С. 8.

² Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М.: 1992. С. 138.

была бы разрушена. Именно в этом состоит суть идеи автономии – моральный индивид законодательствует *только* над самим собой и *только* самому же себе подчиняется.

Однако это, на наш взгляд, достаточно болезненное «раздвоение», поскольку субъектность как бы постоянно мечется между двумя этими концептами, оказывается разорванной между ними. При этом «царем» моральный субъект оказывается лишь тогда, когда он может обезличить свою волю, возвести ее во всеобщий и автономный закон, а во всех остальных случаях, в том числе в своем конкретно-индивидуальном, феноменальном бытии, с которым ассоциируется его наличное «Я», всегда является «рабом».

Поэтому и Другой ценен не сам по себе, в своей целостности, а только в своей максимальной абстрактности, когда он явлен не как конкретная личность, а как законодатель в царстве целей. «Ты», Другой как бы постоянно присутствует в горизонте морального сознания, но это не конкретный другой, а абстрактный Другой вообще, человечество вообще. Отношение к Другому, непосредственному «Ты» в пространстве морали у Канта возможны только с помощью абстрактного посредника – морального закона, уподобляющегося «орбитальному спутнику», своеобразному «ретранслятору» – это единственное, что делает возможным связь между людьми, но связь не непосредственную. Конкретный Другой, непосредственное «Ты», с которым человек встречается в повседневной моральной жизни, оказывается у Канта всегда лишь «рабом», «подданным». И поэтому к нему, к этому «рабскому» «Ты», у него не может быть никаких обязательств. Обязательства возникают только в пространстве абстрактного и чисто логического пространства всеобщего закона, где все конкретные «Я» сливаются в одно, нерасчленимое «Я», некую коллективную, но только логическую субъектность. Сострадание и жалость, поэтому, могут быть похвальны, но они не имеют отношения к морали, как процедуре рациональной универсализации, процедуре логического уравнивания разумных существ в моральном законе.

Здесь любопытно отметить схожесть такой позиции с той, которую позднее С.Л. Франк, основываясь на некоторых идеях Ницше, охарактеризует как «этику любви к дальнему». Франк считает сведение морали к обязательствам перед «ближним», конкретным «Ты» фикцией, псевдо-моралью, понижающей ее перфекционистский потенциал: «Почему человек должен подчинять непосредственные побуждения своего «я» не абсолютным ценностям или цели, а по существу равноценным с ним (или равно ничтожным) субъективным интересам «ты», хотя бы и коллективного?»¹.

В отличие от Канта и «этики любви к дальнему», у Достоевского человечество предстает не как абстрактное человечество, «Все», а как сумма всегда конкретных «Ты». Здесь можно вспомнить рассказ Зосимы госпоже Хохлаковой об одном докторе, который признавался ему: «Чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, т. е. порознь, как отдельных лиц. <...> Я, говорит, становлюсь врагом людей, чуть-чуть лишь те ко мне прикоснутся. Зато всегда так происходило, что чем более я ненавижу людей в частности, тем пламеннее становилась любовь моя к человечеству вообще»². В этом же контексте можно сослаться и на замечания Достоевского из «Дневника писателя»: «Любить общечеловека – значит наверно уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека»³.

Поэтому моральная личность, по Достоевскому, может преодолеть свое раздвоение, только отрицая саму себя полностью, без остатка отдавая «Ты» свое «Я». В основу механизма преодоления этой раздвоенности моральной личности Достоевский, как показывает Н.Г.Мехед⁴, кладет диалектический подход, основанный на определенной историко-философской концепции. Сама схема

¹ Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. М., 1909, С.183.

² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Собр. соч. в 15 т. Т. 9. СПб.: Наука, 1991. С.65.

³ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Собр. соч. в 15 т. Т. 12. СПб.: Наука, 1994. С.39.

⁴ Мехед Н.Г. Проблема личности в этической концепции Ф.М.Достоевского. Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук. М., АН СССР, Институт философии, 1986. С.31.

исторического развития человечества по пути гуманизации сознания состоит из трех этапов: «патриархальность» – «цивилизация» – «христианство». Патриархальность характеризуется невыделенностью индивидуальной личности из коллектива. Это тот период в развитии истории человечества, когда человека как морально ответственной личности еще не существовало, не существовало и свободы, поскольку воля индивида принадлежала еще не ему самому, а коллективу в целом. Чем-то такое состояние напоминает пчелиный рой или муравейник.

Однако со временем, с развитием индивидуального сознания, с появлением моральной свободы как возможности выбора альтернатив, патриархальность переходит в цивилизацию. «Это состояние, то есть распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное»¹. Личность ощущает себя оторванной от целого, одинокой, заброшенной в этот мир непонятно для чего. Рефлексия, раскручиваясь по спирали, доходит до самых фундаментальных вопросов, пытается найти смысл жизни. «Человек воспринимает природный и социальный мир в болезненных формах «цивилизованного» сознания. Его важнейшей характеристикой оказывается «разорванность», утрата целостности»².

Однако рефлексивное раздвоение, как показывает Достоевский в повести «Двойник», является именно болезнью, болезнью чрезмерного «сознавания», когда рассудочная часть души отпадает от своего духовного целого, когда познавательная способность пытается диктаторски подчинить себе способность желания. Как отмечает в этой связи П.Чичовачки, «Достоевский убежден, что отчуждение Раскольникова не является отражением некоего изначально существовавшего положения дел, но скорее результат современного образа жизни. Убийство как трансгрессия некой границы не принадлежит к гоббсовскому «естественному положению дел», но, как сам Раскольников отмечает в статье, которую он опубликовал еще студентом, является результатом

¹ Мехед Н.Г. Указ. соч. С.31.

² Там же. С.32.

некоего расстройтва или болезни. (...) Раскольников является примером личности, которая не только отчуждена от других людей, но и чья душа внутренне разделена»¹. В связи с этим П.Чичовачки отмечает и этимологию фамилии главного героя романа – Раскольникова – от слова «раскол», означающего «схизму», «вражду». Все это позволяет нам понять «внутреннюю противоречивость между «теоретическим» Раскольниковым и «спонтанным» Раскольниковым, между преступлением и личностью, которая совершает его»².

Однако это раздвоение возможно преодолеть только диалектически. Обретение личностью своей целостности полагается Достоевским на этапе «христианства» или «братства», когда в высшем синтезе противоречия предыдущих двух стадий снимаются. Как это происходит? «В братстве, в настоящем братстве, – пишет Достоевский, – не отдельная личность, не Я, должна хлопотать о праве своей равноценности и равновесности со всем остальным, а все-то это остальное должно бы было само прийти к этой требующей права личности, к этому отдельному Я, и само, без его просьбы должно бы было признать его равноценным и равноправным себе, то есть всему остальному, что есть на свете. Мало того, сама-то эта бунтующая и требующая личность прежде всего должна бы была все свое Я, всего себя пожертвовать обществу и не только не требовать своего права, но, напротив, отдать его обществу без всяких условий»³.

Таким образом, из коллективно-массового «все» выделяется сначала простое «Я», которое само по себе не может обрести цельность, и которое на третьем этапе своего восхождения должно переступить через себя, отдать себя всю целиком и превратиться в чистое ничто. Но как только это происходит, как только осуществится этот *transcensus*, личность обретает целостность, поскольку

¹ *Cicovacki P.* Dostoevsky and the affirmation of life. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.). P.79.

² Там же.

³ *Достоевский Ф. М.* Зимние заметки о летних впечатлениях. Собр. соч. в 15 т. Т.4. СПб.: Наука, 1989. С.428.

именно в этом акте отказа от себя, она отрицает свою разорванность, преодолагает ее и достигает таким негативным путем своей высшей точки развития. На стадии цивилизации, отмечает Достоевский, «возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует»¹. Принеся же в некотором смысле свое «Я» в жертву, слившись с Христом, как с «Ты», личность воскресает, но уже преодолев свою болезненную раздвоенность, преодолев отчужденность морали, поскольку она сама стала частью морального абсолюта, слилась с ним.

При такой реконструкции проблематики личности у Достоевского, нельзя не согласиться с В.И.Ивановым в том, что это было новым, достаточно оригинальным переосмыслением христианской мистической традиции². Здесь уместно вспомнить и, например, Майстера Экхарта с его учением о растворении личности в небытийной, трансцендентной божественности, что приводит к превращению личности в Бога, к слиянию с ним. И такая традиция, опирающаяся в своей мистической части на неоплатонизм, как было показано во втором параграфе первой главы, в целом родственна абсолютистскому пониманию морали и в Средние века противостояла официальной доктрине Церкви с ее учением о божественном авторитете как единственном источнике морали, так как сама личность – в ее высшем, полном синтезе – признавалась тождественной Богу.

Здесь следует подчеркнуть, что такая постановка вопроса о «перешагивании» своего индивидуального «Я» вовсе не есть призыв к уничтожению личности. Достоевский говорит об этом очень подробно: «Что ж, скажете вы мне, надо быть безличностью, чтоб быть счастливым? Разве в безличности спасение? Напротив, напротив, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже гораздо в высочайшей степени, чем та, которая теперь определилась на Западе. Поймите меня:

¹ Достоевский Ф. М. Записная книжка 1863–1864 (Фрагмент) // Русская философия смерти. Антология. сост. К.Г.Исупов / М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. С.94–97.

² Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия. М.: Искусство, 1995.

самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же *самоправными* (курсив мой – Г.М.) и счастливыми личностями¹.

Превозмогание своего «Я», символически представляющееся Достоевскому как распятие на кресте, а затем воскресение, понимаемое как слияние «Я» с абсолютном и его обожение, есть, таким образом, обретение высшей целостности своего «Я», обретение подлинной, здоровой личности. Человек уже всегда обладает моралью, всей, в полной мере ее абсолютности и, в то же время, конкретности, поскольку у него есть идеал Христа. С этой позиции Достоевский критикует просветительскую идеологию: «Зато как же мы теперь самоуверенны в своем цивилизаторском призвании, как свысока решаем вопросы, да еще какие вопросы-то: почвы нет, народа нет, национальность – это только известная система податей, душа – *tabula rasa*, вощичек, из которого можно сейчас же вылепить настоящего человека, общечеловека всемирного, гомункула – стоит только приложить плоды европейской цивилизации да прочесть две-три книжки»².

Таким образом, личность, «Я», по Достоевскому, в пространстве морального выбора встречается с «Ты». И моральным абсолютом является, следовательно, конкретный Другой, потенциальный Христос, как реально существовавшая личность из крови и плоти. Каждый человек является подобием

¹ *Достоевский Ф. М.* Зимние заметки о летних впечатлениях. Собр. соч. в 15 т. Т. 4. СПб.: Наука, 1989. С.428.

² *Достоевский Ф.М.* Там же. С.404.

этой идеальной личности, как бы Христом в возможности, в будущем. Таким образом, абсолютное начало морали присутствует в каждом человеке сразу и целиком, во всей полноте, но находится как бы в «спящем режиме». Поэтому для Достоевского «не существует внешнего долга, который чужим произволом может быть обращен к людям и осмеливается требовать от них повиновения своим повелениям. Не существует также какого-нибудь автономного долга, возникающего из-за произвола одной части души над другими, долга человеческой природы по отношению к разуму. <...> Чем больше человек соприкасается в «мирах иных» с другими существами и с Богом, тем больше он признает долг как одновременно данный и добровольный: ничто и никогда не принуждает его и не может принудить»¹.

Каждая личность ценна поэтому сама по себе, как некое индивидуальное целое, в совокупности своих характерных черт, а не только потому, что является носителем некоего абстрактного начала. Это начало, как считает Достоевский, одновременно и конкретно, и абсолютно. Христос выражает в этом смысле индивидуальность каждой человеческой личности, вбирает в себя все ее лучшие проявления – в этом смысле можно сказать, что у каждого «свой» Христос. Но познание различия особенного и всеобщего, познание особенного (Христа) как всеобщего, у Достоевского основывается на любви, как особой интуитивной способности восприятия морали, а не на рассудке, не на априорном синтетическом суждении, доступ к которому имеется только у разума, как у Канта. Наличие такого абсолютного начала в каждом человеке, выраженного в конкретном нравственном идеале, означает, по Достоевскому, что любой человек всегда свободен выбирать, всегда способен из бездны своей скверны прорваться в область абсолютного Добра, стать Христом. Каждая личность, каждый Другой, поэтому, ценен для Достоевского сам по себе, каждый человек доступен и достоин любви. Поэтому единственной нормой для Достоевского, которую можно

¹ Лайт Р. Указ. соч. С.165.

назвать категорической в кантовском смысле этого слова, может быть только «не убий».

Таким образом, для Достоевского, как и для Канта, единственным нравственным абсолютом является добро, но, в отличие от Канта, за счет моральной интуиции оно оказывается доступным восприятию в виде этико-эстетического образа, и этот образ выражается в конкретном Другом – Иисусе Христе – который реально пребывает в каждом человеке, т.е. в каждом «Другом». Каждое «Я» в пространстве морали встречается с «Ты» как с Христом. Конечно же, именно поэтому для Достоевского важно и христианство, с его сотериологией, т.е. учением о спасении в Иисусе Христе всего человечества, с верой о реальном претворении и спасении всей человеческой природы и каждого человека в отдельности в Иисусе Христе. Можно сказать, что Достоевский следует по пути первой, отвергнутой Кантом, стратегии истолкования автономии, в рамках которой утверждается тождественность морального абсолюта и самого морального субъекта. Это возможно благодаря особому нравственному чувству (любви) как источнику морального долженствования.

2. Границы моральной ответственности и проблема универсальности моральных формулировок

Необходимо также отметить, что у Достоевского и Канта по-разному определяются границы моральной ответственности. Если Кант был интенционалистом и для него границей ответственности человека в этом смысле было само моральное решение, тот момент нравственного выбора, когда субъективный мотив воли определяется категорическим императивом из одного только уважения к нему, трансформируясь в готовую максимум воли (т.е. непосредственную готовность действовать, поступать), то для Достоевского мораль на этом не заканчивается. Поступок, по Достоевскому, не менее значим, чем само моральное решение и мотив. Рассмотрим подробнее, почему это происходит.

Кант стремится к тому, чтобы из одного высшего принципа (морального абсолюта) – доброй воли самой по себе – дедуцировать сначала универсальный принцип поведения – категорический императив, а затем привязать моральность поступка к степени его обусловленности категорическим императивом. Но поступок – это всегда нечто ситуативное, крайне индивидуальное. Для Аристотеля это было вполне очевидно, и именно поэтому он не описывал никаких конкретных норм, предпочитая вместо этого выделить главные принципы доброго поступка вообще – добродетели, которые определяются согласно единой мере, абстрактному критерию, данному в виде добродетельного человека как такового. «Добродетельный индивид потому и является добродетельным, что он обладает не только знанием общего, но и знанием частного, так как поступок всегда связан с частным, всегда единичен, единственен — направлен на конкретное лицо и совершается в конкретных обстоятельствах»¹.

¹ Гусейнов А. А. Закон и поступок // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С. 7.

Кант же не видит в поступке самостоятельной ценности. Поступок важен для него только как выражение, продолжение определенного принципа – категорического императива. Таким образом, подход Канта прямо противоположен аристотелевскому взгляду, он «ориентирует на то, чем один человек обязан другому как человек, на человечность как принцип, т.е. на обязательства, которые сохраняются при всех обстоятельствах — на всеобщий закон»¹. Понятия добра и зла относятся только к внутреннему миру личности. И поэтому поступок как нечто частное, ситуативно-случайное, сопряженное с феноменальным миром сущего, отделяется Кантом от ядра, центра моральности – самой автономной личности как носителя морального закона.

Как уже отмечалось выше, Кант понимал универсализацию как снятие противостояния между всеобщим и особенным изнутри особенного, частного, индивидуального, за что Ю. Хабермас в своей книге «Моральное сознание и коммуникативное действие»² критикует Канта. Процедура универсализации, с точки зрения Хабермаса, искажается Кантом в своей основе. Она не должна быть прерогативой только одного индивида. Более того, Хабермас утверждает, что один индивид сам по себе не способен решить проблему, то есть действительно эффективно использовать механизм универсализации. С его точки зрения, процедура универсализации обретает свой смысл и достигает цели только в том случае, если ее, так сказать, «пропонент», вступит в рациональную дискуссию с «оппонентом» и они вместе выработают единые правила морали. Предполагается, что в таком случае неумолимая дискурсивная логика приведет их к очевидной необходимости компромисса, который будет всех устраивать.

Развивая свою полемику против Канта, Хабермас упоминает о трансцендентально-прагматическом аргументе, суть которого в том, что вступая в дискуссию, человек уже принимает ее негласные априорные правила, в том числе требование компромисса в том случае, если спор зашел в тупик и ни одному из

¹ Гусейнов А. А. Указ. соч. С. 8.

² Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2006.

его участников не удалось убедить противника в своей точке зрения. Как следует из предыдущего абзаца, компромисс для Хабермаса является не вынужденной, но вполне желанной и необходимой мерой, однако для Канта априорная возможность компромисса означает, как минимум, потенциальную гетерономию.

Мораль, по Канту, ориентируется исключительно на внутренний мир личности и этим она отличается от права, которому подотчетна прежде всего внешняя сторона поведения, и в первую очередь – сами поступки.¹ Из этого проистекает глубочайший кантовский интенционализм, за который его столько критиковали. Поскольку без абсолютной морали, по мысли Канта, свобода невозможна, и она же является единственной сферой реализации этой свободы, то все моральное значение поступка для Канта сводится только к самому мотиву и моральному решению, а его последствия, результат поступка – все то, что составляет, так сказать, непосредственную «материю поступка», – фактически объявляется им иррелевантным морали. Именно из подобного радикального интенционализма и проистекают те недоразумения, которые были высказаны критиками Канта в связи с трактовкой эпизода о друге и преследующем его убийце из трактата Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия».

Для Канта, вслед за стоиками и Абеляром, момент нравственного поступка состоит только в непосредственном акте принятия субъектом решения, акте выбора. Это и только это четко очерченное пространство, где человек абсолютно, безгранично свободен и составляет область морали, область ее релевантности. Все остальное – не во власти субъекта поступка, а во власти природной необходимости, причинности, просчитать все многочисленные вводные которой не представляется возможным даже современному суперкомпьютеру – для этого

¹ «Согласно правовому законодательству, обязанности могут быть только внешними, ибо это законодательство не требует, чтобы идея внутреннего долга сама по себе была определяющим основанием произвола действующего лица... Но именно потому, что этическое законодательство включает в свой закон внутренние мотивы (идею долга) – условие, которое никак не может быть включено во внешнее законодательство, – именно поэтому этическое законодательство не может быть внешним...» *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 275*

необходимо было бы смоделировать Вселенную. Подобный интенционализм мог возникнуть только в такой системе, где должное представляет собой самозамкнутую, герметичную сферу, выступающую по отношению к сущему в качестве обрамляющей и упорядочивающей его рамки, в качестве его границы, но не проникающую внутрь него.

В этой связи очень интересно замечание А.П. Скрипника: «формализуемая таким способом картина морального минимума недостаточна, она не улавливает моральных поступков высшей ценности, она позволяет увидеть только моральное зло (порок)»¹. Именно поэтому, как указывает М. Шелер, «для Канта всегда существует лишь негативный критерий нравственного блага, а именно тот, что добрая воля утверждает себя в противоположность всем наличным склонностям»². С одной стороны, это означает, как пишет П. Рикер, что у Канта «зло служит индикатором высшей природы (свободной) воли»³, но, с другой стороны, получается, что зло логически необходимо для существования автономии, а значит, и для существования добра. Таким образом, возможность зла всегда должна присутствовать в горизонте сознания моральной личности – и именно в этом смысле, возможно, Кант говорил о радикальном зле в человеческой природе – и изжить ее полностью – значит изжить и добро, встать на почву релятивизма.

В последнем случае мы сталкиваемся с известным парадоксом этики, который А.А. Гусейнов назвал «парадоксом порочной добродетели»: «Добродетель и порок, добро и зло соединены, связаны между собой: одно утверждает себя через соотнесенность с другим. Добродетель является добродетелью в той мере, в какой она знает сладостный, затягивающий вкус

¹ Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978. С. 156–157.

² Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей. М.: Гнозис, 1994. С.289.

³ Рикер П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С.258.

порока и умеет сознательно противостоять ему, в какой она закалилась, пройдя через горнило порока. <...> Соединиться с пороком, чтобы быть беспорочным».¹

Однако вернемся к Канту. Итак, мы выяснили, что в пределах феноменального мира для Канта не существует, по сути, добра как такового, и поэтому оно в основном выражается в следовании негативным запретам на ложь, убийство, воровство и т.п. Для человека не существует иной возможности постижения добра, кроме как с помощью негации произвола пытаться пробиться к подлинной автономии. Поэтому именно негативное определение добра является тем единственным минимальным добром, которое, по сути, только и доступно человеку. Но если мы определяем добро посредством негации того, что есть зло (не лги, не убий и т.п.), то мы, тем самым, автоматически признаем первородство зла и производность добра от зла, даже если это происходит только в понятии. Мы сначала фиксируем некое «зло», определяем его, и уже затем, отрицая его, признаем это отрицание добром. Добро, таким образом, оказывается в какой-то степени пассивным по отношению ко злу. Очевидно, подобное негативное понимание добра становится неизбежно при строгом формально-функциональном подходе, когда специфика морали определяется посредством особого способа регуляции.

Для Достоевского, поскольку нравственный абсолют предстает всегда как конкретный «Другой», воспринимаемый нами в сложном комплексе случайных обстоятельств, помимо самого морального решения и чистоты мотива важно также и сообразовать конкретные обстоятельства ситуации морального выбора с теми нормами и принципами, которые обосновываются в таком моральном абсолюте. В отличие от Канта, для Достоевского важен не только сам момент принятия морального решения и правило предпочтения одной из альтернатив морального выбора, но и поступок в его целостности, как момент вплетения абсолютного начала морали в ткань действительной нравственной практики с учетом ее ситуативных особенностей, всегда конкретных и уникальных

¹Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. М., 2009. С.26.

обстоятельств. Следовательно, все остальные моральные нормы, в том числе и «не лги», должны соотноситься со своим высшим принципом и обосновываться в каждой конкретной ситуации согласно с ним и прямо вытекающей из него единственной ригористической нормой – «не убий».

Заслуживает внимания, что для Канта в этом смысле вообще нет ни одной абсолютной нормы как таковой. Абсолютен, по Канту, только сам главный принцип, добрая воля, которая выражается в категорическом императиве. Категоричность запрета на ложь также выводится им из самого категорического императива, из процедуры универсализации. Сама заповедь «не лги» не является в этом смысле безусловной. Точно так же, как не является ей и заповедь «не убий» – как известно, Кант обосновывал необходимость смертной казни, исходя именно из второго практического принципа категорического императива: если человек является целью самой по себе, поскольку он существо разумное и восприимчивое к морали, то наказание должно строиться на принципе равенства. «Оскорбляешь ты другого – значит, ты оскорбляешь себя; крадешь у другого – значит, обкрадываешь самого себя; бьешь его – значит, сам себя бьешь; убиваешь его – значит, убиваешь самого себя»¹. Из этого Кант делает вывод: «Жизнь, как бы тягостна она ни была, неоднородна со смертью; стало быть, нет и иного равенства между преступлением и возмездием, как равенство, достигаемое смертной казнью преступника...»² Таким образом, может показаться, что в этом вопросе Кант в каком-то смысле возвращается к Талиону. Это не совсем так – ведь Кант обуславливал возможность убийства в виде смертной казни необходимостью честного и справедливого суда, однако, нельзя не отметить, что в пространстве его моралистических рассуждений в «Основоположениях метафизики нравственности» и «Критике практического разума», эта аргументация кажется чересчур схоластичной.

В отличие от Канта, Достоевский рассматривает заповедь «не убий» лишь как негативное, но при этом полное и адекватное выражение самого морального

¹ *Кант И.* Метафизика нравов. Собр. соч. в 8 т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994. С.367.

² *Там же.* С. 368

абсолюта. И у Достоевского, как и у Канта, человек, убивая, убивает самого себя, поскольку убивает Христа. Однако именно поэтому смертная казнь бессмысленна и не выражает ничего, кроме первобытной жажды мщения. Убийца уже наказал себя, поскольку, убив другого человека, он убил и себя. Вспомним знаменитое признание Раскольникова: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!»¹. Из этого Достоевский делает диаметрально противоположный Канту вывод: убивать нельзя, никогда, ни при каких условиях. Убийство – прямое отрицание нравственного абсолюта. Поэтому и смертная казнь, по Достоевскому, на себе испытавшем состоянии, которое переживает человек перед приведением приговора в исполнение, недопустима именно по моральным соображениям. «Убивать за убийство несоразмерно большее наказание, чем само преступление. Убийство по приговору несоразмерно ужаснее, чем убийство разбойничье»².

В то же время, заповеди «не лги» Достоевский никогда не придавал такого же значения, как и заповеди «не убий». Ложь рассматривалась им как недопустимый грех только по отношению к самому себе. Лгал себе, например, Раскольников, пытаясь прикрыть утилитарным обманом нигилистическую посылку своей теории. Но в данном случае весь обман Раскольникова был сконцентрирован на том, чтобы опровергнуть заповедь «не убий». В этом смысле, «не убий» – более фундаментальная норма, чем «не лги».

В целом, как отмечает Р. Лаут, для Достоевского «долг, возникающий из высшего нравственного закона, не поддается формуле, которую можно было бы уложить в общезначимую максиму. Нравственное поведение должно полностью соответствовать индивидуальной ситуации, оно должно быть различным в разных случаях»³. Единственный абсолют в морали, по Достоевскому, это само добро, мистическим образом тождественное с Христом. Но поскольку Христом является

¹ *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 т. Т.5. СПб.: Наука, 1989. С.398.

² *Достоевский Ф.М.* Идиот. Собр. соч. в 15 т. Т.6. СПб.: Наука, 1989. С.24.

³ *Лаут Р.* Указ. соч. С. 167.

в той или иной степени каждый, то и «не убий» становится выражением этого абсолютного принципа, «категорического императива любви». Как отмечает сам писатель, «обязательна и важна лишь решимость ваша делать все ради деятельной любви»¹, а все остальные конкретные нормы и предписания должны устанавливаться на основе этих базовых критериев.

Таким образом, сам моральный абсолют, по Достоевскому, уже содержит в себе тот же принцип универсализации, который для Канта реализовывался исключительно в категорическом императиве. Если не знаешь, как поступить в данной ситуации, представь, как поступил бы Христос. «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна – Христос. Но тут уже не философия, а вера, а вера – это красный цвет... <...> Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь честность (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня – Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков? – Нет. Ну так, значит, сжигание еретиков есть поступок безнравственный»².

Это своего рода мысленный эксперимент, чем-то по своей прямой функции действительно напоминающий категорический императив. Разница лишь в том, что Кант видел залог всеобщности и необходимости результатов подобного мысленного эксперимента только в автономии разума, в то время как Достоевский полагал, что подобный эксперимент, поскольку он прежде всего должен быть моральным, а значит и соответствовать неким априорным нормативно-содержательным принципам, может быть произведен только при посредстве интуиции, нравственного чувства – именно в этом смысле

¹ *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. Собр. соч. в 15 т. Т.14. СПб.: Наука, 1995. С.70.

² Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 371–372, 374. Цит. по *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. в 7 т. Т. 6. М.: Изд-во Русские словари, Языки славянской культуры. С.111.

Достоевский говорит о необходимости веры. Ведь и у Канта разум, в конце концов, «упирается» в сам нравственный абсолют как безусловное, требующее своего абсолютного принятия, как своего рода знак, запрещающий рефлексии спрашивать далее. Иными словами, абсолют предлагает разуму просто признать себя, «поверить» в него. И именно благодаря этой «вере чистого разума» практический разум, по Канту, имеет перед теоретическим приоритет. Он дает ему основу, саму форму всеобщности и необходимости, из которой теоретический разум может вывести все остальные законы, необходимые для познания.

Однако эта вера требует от разума далее представить, как сам разум организовал бы этот мир и, прежде всего, моральную практику, как если бы он был Богом, если бы он никак не зависел от внешней детерминации. Здесь большую роль играет кантовское «als ob» (как если бы). При этом, как замечает А.А.Гусейнов, сослагательное наклонение абсолютной морали оказывается связано прежде всего с негативными по форме запретами, а не позитивными императивами, предписывающими некоторое действие.

Однако и у Достоевского полностью сохраняется это особая тональность, сохраняется и сослагательное наклонение, поскольку моральному субъекту, в том случае, когда он сталкивается с моральным выбором, буквально вменяется в обязанность представить себя Христом, встать в позицию Бога. Сохраняется у Достоевского даже негативистская парадигма, хоть и в несколько ином виде. При этом, если Кант сознательно формулировал негативный принцип, обусловленный его общим агностицизмом, то Достоевский пришел к негативистской этике интуитивно. Попытки создать образ «положительного человека», выразить моральный идеал в конкретном персонаже, действующем в реальном мире, в реальной моральной практике (князь Мышкин, Степан Трофимович, Алеша Карамазов), – следует честно это признать, – нельзя назвать убедительными, по крайней мере – с художественной точки зрения. Вся «положительность» этих персонажей улетучивается, как только высокие моральные идеалы соприкасаются с реальностью и начинается диалектика целей и средств. Они начинают метаться между негативными, одержимыми своими

темными страстями персонажами в поисках какого-то компромисса, однако при этом и сами поддаются этим страстям. В результате, либо они сами опускаются до формулировки каких-то конкретных моральных предписаний (Алеша, когда он соглашается с Иваном, что необходимо расстрелять генерала), либо, как князь Мышкин, становятся, фактически, соучастниками преступления.

Исключением из этого ряда неубедительных положительных героев является Соня Мармеладова. Однако и с литературно-художественной, и с нравственной точки зрения ее позиция и характер убедительны постольку, поскольку она, фактически, не совершает каких-то положительно-конструктивных действий. Вся роль и значение этого персонажа раскрывается в ее «положительно-негативном» влиянии на Раскольникова, которое заставляет его критически пересмотреть свои взгляды, и ближе к концу романа становится главной пружиной, определяющей развитие сюжета.

Высшим же достижением во всем творчестве Достоевского с точки зрения изображения нравственно-положительного персонажа, без сомнения, является образ Христа из легенды о Великом Инквизиторе. При этом следует отметить, что на протяжении всей легенды, Христос не только не совершает никаких поступков (во внешне-легальном смысле этого слова), но даже и не говорит ни слова, только внимательно слушает Инквизитора. И именно это торжественно-смирненное молчание Христа выражает главную идею Добра. Добру, оказывается, не надо ничего говорить миру. Мир, отгородившийся от Добра и изгнавший его, неизбежно превращается во зло, поскольку в нем утрачивается свобода. Поэтому должному не за чем оправдываться перед сущим.

Так чисто эстетическая целесообразность, подсказанная художественным чутьем великого писателя, позволила сделать чисто этический вывод. Мысленно-художественный эксперимент (по сути, каждый роман Достоевского является таким экспериментом) в данном случае показал, что встав в позицию Бога, моральный субъект может избрать как безусловно всеобщий только негативный способ реализации добра. Инквизитор взял на себя ответственность самому определять, что есть добро, он придал моральному абсолюту определенное

содержание, основываясь при этом на утилитаристских соображениях, в результате чего такое содержательно определенное добро, редуцированное к конкретной ценности – всеобщему счастью – оказалось вовсе не добром, а чем-то совершенно посторонним ему.

3. Проблема долженствования

Если у Достоевского сам нравственный абсолют может быть постигнут только интуитивно, всей целостной личностью, в которой гармонично сочетается разум и сердце, т.е. интеллектуальная рефлексия и чувственно-эмоциональная интенция, в которой и коренится, по Достоевскому, воление как способность желания. В этом смысле Достоевский выступает скорее как нонкогнитивист, в то время как Кант предельно рационализирует само понятие воли, занимая в этом отношении позицию, близкую к когнитивизму.

Объективность морального закона понимается Кантом не в том смысле, что этот закон существует сам по себе, а в том смысле, что он имманентен человеческой воле, впечатан в ней в форме априорного синтетического положения – категорического императива. Собственно говоря, воля и существует только в союзе с моральным законом. Иначе собственно разумно-волевое начало растворяется в чувственности, детерминируется природой. Человек может игнорировать голос морального закона, его воля может отклоняться от исполнения долга, но сам моральный закон от этого никак не страдает, он все равно существует постольку, поскольку существует человек как моральная личность. Наличие морального закона делает возможным вообще человеческое существование как свободное и нравственно значимое, поскольку только нравственный закон вводит пространство свободы, а значит и делает возможным бытие воли как практического разума. Для уразумения этого закона необходим разум, также как и для детерминации воли, но сам этот закон – абсолютен, аксиоматичен. Он просто дан как абсолют, и перед этой абсолютностью, как простой данностью, разум должен склониться, поскольку это его собственный предел, то, что создает его как собственно разум. В этом смысле моральный закон не зависит от человеческой воли, и даже если она его прямо отрицает, что, как подчеркивает Кант, характерно больше для дьявольского существа, она

скорее сознательно действует против него, противопоставляет свою волю ему, чем лишь подтверждает его существование.

Поступок, по Канту, может считаться моральным только тогда, когда он целиком и полностью детерминируется одной только формой всеобщего и необходимого закона. Таким образом, «только формальный закон, т.е. не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть а priori определяющим основанием практического разума»¹. Поэтому «суть всякого определения воли нравственным законом состоит в том, что она как свободная воля определяется только законом с отказом от всякого побуждения чувственности»². Но тогда возникает проблема: как объективный нравственный закон может быть определяющим основанием для воли в качестве субъективного мотива? Как только внешняя, чисто логическая детерминация воли может принудить ее к поступку?

Решая эту проблему, Кант, по сути, пересматривает понятие воли. С одной стороны, воля есть разумная способность и здесь она выступает как подчиненная разуму, с другой – она должна быть произвольной, иначе просто невозможно объяснить, почему моральный субъект допускает зло. Но воля, которая определяется чувственными побуждениями, сообразующимися только с природной целесообразностью, по Канту, как раз и есть несвободная воля. Как тогда мы можем обвинять людей в злых поступках? Моральное зло в человеке должно быть релевантно моральному осуждению, и Кант это прекрасно понимает: «мы должны отвечать за склонность ко злу, которая, стало быть, обретается в нем как свободно действующем существе, обязательно может быть вменена ему в вину как собственное прегрешение, несмотря на глубокое

¹ Кант И. Критика практического разума. Собр. соч. в 8 т. Т.6. М.: ЧОРО, 1994. С. 450.

² Там же. С.460-461.

укоренение ее в произволении, ввиду чего должно сказать, что она в человеке от природы»¹.

Для решения этой проблемы Кант в «Религии в пределах только разума» вынужден предположить у воли наличие некоего «свободного радикала», который вызывает случайные отклонения воли от морального закона. Как указывает Е.Черкасова, «самоволие (произвол) – или то, что Кант называет Willkur – становится начальным пунктом его спекуляций об основаниях добра и зла в человеческой природе, поскольку эта воля проявляет себя одновременно как источник моральной ответственности и источник морального разложения и деградации».²

Человек по природе зол, говорит Кант, чем, казалось бы, только подтверждает вышеозначенное противоречие. Однако при этом «под природой следует понимать субъективное основание применения свободы вообще, которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами, в чем бы ни заключалось это основание»³, а оно всегда является актом свободы. Поэтому, считает Кант, зло никогда не является производным от какого-либо объекта или естественной склонности, и является «только в правиле, какое произволение устанавливает себе для применения своей свободы, т.е. некоторой максиме, дальше которой мы не сможем заглянуть»⁴. Таким образом, поскольку основание принятия тех или иных максим не может быть данным в опыте фактом, то мы можем судить о добре и зле как прирожденных только в том смысле, что они определены правилом, выбор которого происходит еще до всякого опыта, но не до рождения, подчеркивает Кант.

¹ Кант И. Религия в пределах только разума. Собр. соч. в 8 т. Т.6. М.: ЧОРО, 1994. С.36

² Cherkasova E. Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. Amsterdam–New-York: Rodopi, 2009. P.31.

³ Кант И. Религия в пределах только разума. Собр.соч.в 8 т. Т.6. М.: ЧОРО, 1994. С.20.

⁴ Там же. С. 20.

Однако получается, что причина злого и доброго все равно теряется в дурной бесконечности: выбор зла или добра осуществляется посредством выбора некоего правила, который в свою очередь происходит посредством выбора правила, который также происходит посредством выбора правила и т.д... При этом, все-таки, остается непонятным: каким образом этот выбор может быть результатом акта свободы, ведь он фактически осуществляется, если следовать Канту, без основания (мы не можем его познать), а значит – чисто иррационально, волюнтаристски, и, следовательно, в силу естественных побуждений. Таким образом, выбор зла как зла, у Канта, как и у Сократа, оказывается невозможным. По Канту, несмотря на наличие *Willkur*, человек не может сознательно противостоять моральному закону, который имманентен ему, и поступать вопреки ему, иначе он был бы демоническим существом. Зло понимается Кантом не как намеренное отрицание зла – это для человека невозможно – но как обуславливание морального закона: «различие между тем добр человек или зол, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму, а в субординации: который из указанных двух мотивов делает он условием другого. Следовательно, человек зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает нравственный порядок: он правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как высшее условие удовлетворения первого должен был бы быть принят во всеобщую максиму произволения как единственный мотив»¹.

В результате у Канта нет однозначного решения этого вопроса. С одной стороны, человек у него обладает радикальной свободой, вроде бы, заключающейся в свободном определении ко злу или к добру. Тем не менее, спонтанность, как основа нравственной свободы, по Канту, не должна означать иррациональной случайности. Спонтанность есть определенность согласно

¹ *Кант И.* Религия в пределах только разума. Собр. соч. в 8 т. М., 1994. Т.6. С. 37-38.

внутренним, а не внешним причинам, самодетерминация, в противоположность внешней детерминации. Поэтому и свободная воля, по Канту, возможна только как разумная воля, воля, подчиняющая себя законам разума. Иными словами, произвол, «случайная воля» (*Willkur*) должен быть подчинен доброй воли как спонтанности, самодетерминации (*Wille*) посредством морального закона: «Патологически побуждаемый, хотя этим еще не определяемый и таким образом всегда свободный, произвольный выбор заключает в себе желание, проистекающее из субъективных причин и поэтому могущее часто противиться чистому объективному основанию определения. И таким образом свободный произвол нуждается в принуждении практического разума, которое можно назвать внутренним, но интеллектуальным принуждением. Во вседвляющей интеллигенции произвольный выбор с полным основанием представляется как неспособный ни к одной максиме, которая не могла бы также быть объективным законом и поэтому она называется святой волей»¹.

Кант, таким образом, углубляет понятие свободы, проблематизирует его. Более того, он проводит дистинкцию между разумной волей (*Wille*) и радикальной свободой, произволом (*Willkur*). И если первая является основой и деятельным центром чистого практического разума, и в этом смысле она ограничена категориями этого разума, то *Willkur* полагается Кантом как совершенно неограниченная (и рационально непостижимая), свободная от каких либо ограничений. И в таком случае добрая воля, как предполагает Е.Черкасова, является ни чем иным, как союзом исполнительной (*Willkur*) и законодательной (*Wille*) способностей воления.

Но при этом от Канта «ускользает ... осознание реальной власти *Willkur*. Очевидно, что Кант не осведомлен или специально упускает из виду возможность, что грубая, активная *Willkur* может проявляться в несправедных поступках, диких желаниях и капризах. Он не считается с возможностью для *Willkur* откровенно игнорировать *Wille*, моральный закон и разум, хотя он

¹ *Кант И.* Критика практического разума. Собр. соч. в 8 т. Т.6. М.: ЧОРО, 2004. С. 411

чувствует, что Willkur должна вмещать в себя эту возможность, если она действительно абсолютно и безусловно свободна»¹. Иными словами, Кант признает наличие такого феномена как произвол, своеволие, но при этом отказывается признавать реальную возможность для своеволия выбрать зло как зло, отказывается признавать произвол ответственным за ужасные и дикие поступки, иногда свойственные человеческой натуре, поскольку человек «не в состоянии уничтожить в себе силу самого морального закона и отрицать его обязательность»². Тем не менее, Кант вполне очевидно связывает в понятии Willkur свободу и моральное зло, указывая на общность их непознаваемого источника.

Таким образом, у Канта не получилось вывести обязательность из одной только определенности воли формой морального закона. Как пишет А.А.Гусейнов, «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»³. Если бы эта обязательность выводилась только из формы морального закона, то люди всегда и везде поступали бы в соответствии с моральным законом. Однако этого, очевидно, не происходит, и Канту приходится предположить наличие «свободного радикала», Willkur, который может случайным образом отклонять нашу разумную волю, Wille, от морального закона. Но при этом Кант отказывается признавать за Willkur реальную возможность выбирать между добром и злом. Как отмечает Х.Арендт, «в этой философии <...> избегание зла заключается в принятии допущения, что воля не может быть одновременно

¹ Cherkasova E. Указ. соч. С.38

² Протопопов И. А. Свобода и понятие зла в «Религии в пределах только разума» Канта. СПб, 2010. С.11.

³ Гусейнов А. А. Сослагательное наклонение морали // А. А. Гусейнов. Философия – мысль и поступок. СПб: СПбГУП, 2012. С.144.

свободной и дурной. В кантовской терминологии дурной поступок есть *absurdum morale*, моральный абсурд»¹.

Willkur никак не может быть подлинным своеволием, т.е. *liberum arbitrium*, выбирающим между добром и злом. Это означало бы признать статус зла как равного по отношению к добру. Но абсолют может быть только один, и этим абсолют у Канта является добрая воля. Поэтому, либо *Willkur* вступает в союз с *Wille* и вместе они образуют добрую волю, либо она остается «случайной волей», что в данном случае означает то же самое, что и детерминированная природными склонностями воля. Подлинная свобода, таким образом, возможна у Канта только в пространстве морального закона. И в этом смысле полностью свободна только «святая воля», не обладающая способностью ко греху.

Поэтому Кант вынужден признать, что познание того, как практический разум становится чистым, как субъективная воля может определяться к действию посредством одного только интереса чистого практического разума, т.е. самой чистой формой всеобщности логического закона – невозможно, лежит за гранью познания. А.А.Гусейнов называет эту проблему кантовской этики апорией осуществимости: «долг не может подчинить себе желания, и он не может считаться моральным, пока он этого не сделает»². При этом, как считает А.А.Гусейнов, обоснование обязательности и необходимости морального долженствования у Канта, с учетом гиперрационализации человеческой воли, возможно только в рамках негативного поступка. «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»³.

¹ *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Институт Гайдара, 2013. С. 123.

² *Гусейнов А. А.* Указ. соч. С. 140.

³ Там же. С. 28.

Однако тут мы опять сталкиваемся у Канта с двойственностью, «разорванностью» морального сознания. Если выше оно было описано как противостояние конкретного «Я» абстрактному «Всечеловечеству», то теперь эта двойственность переходит и на волю. Моя воля не принадлежит мне полностью. Ведь получается, что та часть воли, *Willkur*, которая «безосновна» и которая отвечает за возможность отклонения от морального закона, является не моей, а действием какой-то темной, безосновной, неподвластной мне силы. Но и *Wille* не есть «моя», поскольку определяется в согласии с категорическим императивом и выражает, таким образом, принцип абстрактного человечества. Таким образом, «Я», как самости, в концепции Канта оказывается просто не на что опереться, поскольку и *Willkur*, и *Wille* являются всего лишь двумя чуждыми ей силами. Моральный абсолют, добрая воля сама по себе, является высшей точкой самоидентификации личности, но проблема в том, что она абсолютна постольку, поскольку полностью отрицает саму индивидуальность личности, признает в ней только общелогическую, негативно-всеобщую самость.

У Достоевского, как уже отмечалось выше, такого раздвоения не происходит, поскольку в основу самого морального долженствования Достоевский кладет не логическую форму, а определенную нравственную интуицию, включающую в себя и эстетико-этический компонент – любовь. В отличие от Канта, для Достоевского «сердце представляет собой метафизическую основу нравственности, без милосердия и сострадания нравственность невозможна»¹. Соответственно, и как таковой проблемы «обязательности» у него, как может показаться, не возникает. Однако это не так. Проблема возникает, когда мы спрашиваем: как заставить себя полюбить другого человека? Не прекрасный идеал Христа, «пленающий» своей неземной красотой, а конкретную, злобную и уродливую старушонку? Или сластолюбца Федора Павловича? Или как простить генерала, натравившего собак на ребенка, и позволить ему жить?

Критику понятия любви как способности долженствования представил, как известно, еще Кант. «Любовь к Богу, – писал Кант, – как склонность

¹ *Апресян Р. Г.* Идея морали. М.: ИФ РАН, 1995. С. 302.

(патологическая любовь) невозможна, так как Бог не предмет внешних чувств. Такая любовь к людям хотя и возможна, но не может быть нам предписана как заповедь, так как ни один человек не может любить по приказу. <...> Поэтому, любить Бога – значит охотно исполнять его заповеди, любить ближнего – значит охотно исполнять по отношению к нему свой долг»¹.

Однако здесь следует, прежде всего, рассмотреть, как Достоевский понимал любовь. Любовь в чистом виде возможна, по Достоевскому, только ко Христу, только к самому моральному абсолюту как идеалу моральной личности. Однако «парадокс» любви заключается в том, что она отличается от уважения как раз тем, что любят не за что-то конкретное, не за красоту или доброту, например, а безусловно, без посредства разума. Значит, та любовь, о которой говорит Достоевский – любовь к человеку как к прообразу Христа, как к Христу в потенции, – все-таки отличается от любви в обыкновенном понимании этого слова. Как отмечает Р.Г. Апресян, необходимо отличать любовь-*agape/caritas*, как бескорыстную, но в то же время основанную на уважении милосердную любовь, от любви-*eros/amor*, как любви чувственной, в какой-то степени даже эгоистической². Милосердная любовь – та, о которой и говорит Достоевский – основана на интуитивно-эстетическом, исключительно априорном постижении красоты Христа. Любовь как императив в этом смысле возможна только как эстетическая любовь к Христу в каждом отдельно взятом человеке, как потенциальном Христе. Следовательно, сама эта любовь имеет не столько чувственный, сколько рациональный оттенок.

Любопытно отметить, что и Кант, на самом деле, также критиковал не столько «чистое» понимание любви, сколько эмпирически-случайное, любовь-*eros/amor*. Более того, сам Кант предлагает отличать «любовь – удовольствие» («*amor complacentiae*») от «любви – благоволения» («*amor benevolentiae*»). В последнем случае, такая любовь наделяется интеллектуальным характером,

¹ Кант И. Критика практического разума. Собр. соч. в 8 т. Т.6. М.: ЧОРО, 1994. С.473.

² Апресян Р. Г. Идея морали. М.: ИФ РАН, 1995. С. 302.

преобразуясь в «практическую любовь», которая фактически совпадает с уважением к моральному закону и милосердной, заботливой любовью-caritas. Как отмечает Мачульская, такая любовь «не предшествует морали, а, напротив, является производной от нравственного закона. «Практическая любовь» есть благоволение, то есть морально благая воля, воля, стремящаяся к благу, направленность которой определяется категорическим императивом. Чистая любовь – результат свободного и сознательного выбора личностью добра, исполнения нравственного долга. Такая любовь не может зависеть от эмпирических склонностей, непосредственных влечений и иных форм физической причинности. Она проистекает из автономной воли»¹. При таком рационалистическом понимании любви, она вполне может быть предъявлена как императив и универсализирована: «Любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благотворение из чувства долга, хотя бы к тому и не побуждала никакая склонность... есть практическая, а не патологическая любовь. Она кроется в воле, а не во влечениях чувства, в принципах действия... только такая любовь и может быть предписана как заповедь»².

Хотя такая милосердная любовь, очевидно, содержит в себе элементы долженствования, Достоевский не считал принуждение специфической чертой морали. Любовь уже изначально заложена в человеческой душе, как ее глубочайшая основа, поскольку душа каждого человека – родственна душе Христа, буквально, является ее частью. Поэтому и заставить любить Христа, по мысли Достоевского, невозможно – эта любовь на самом деле всегда уже присутствует, как метафизическая основа нравственности, как основа личностной автономии и моральной свободы. Но, в то же время, эта любовь сама не безусловна, поскольку любим мы Христа именно потому, что он есть воплощенный моральный абсолют, само Добро. Следовательно, момент

¹ Мачульская О. И. Тема любви в этической концепции И. Канта. История философии. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2000. С.100.

² Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 235.

возникновения такой любви остается тайной и относится Достоевским, скорее всего, к сфере мистического и непознаваемого.

Человек, одурманенный рассудочными понятиями и логическими формулами, может, согласно Достоевскому, только сознательно пытаться избавиться от этой любви, сознательно отрицать в себе Христа, желая постулировать свою абсолютную свободу, утвердить свой произвол как единственный абсолют. Однако такое отрицание всегда оборачивается только тем, что негативно как раз утверждается добро как высший абсолют. Таким образом, своеволие оказывается возможным только как прямое отрицание добра, но это и доказывает невозможность полностью преодолеть это добро, соответственно, стремление преодолеть нравственный абсолют оборачивается признанием его «первородности».

При этом Достоевский выступает против того, чтобы рационализировать человеческую волю. В человеке всегда остается некий нерационализируемый и непознаваемый остаток. И именно этот нерационализируемый слой человеческой воли содержит в себе врожденный образ Христа и противостоит попыткам логической части разума диктовать ей свои условия. Сами эти требования, предъявляемые воле рассудком, должны сначала быть обоснованы именно с моральной точки зрения, соотнесены с Христом как принципом абсолютного и автономного добра.

Но именно потому, что Достоевский, в отличие от Канта, не ограничивается чисто логическим обоснованием моральных требований, из абсолютного добра, Христа, как морально-практического принципа и критерия моральности, оказывается возможным вывести нравственно-содержательные требования, обосновать их в этом принципе, самом по себе необосновываемом, самодостаточном и – в этом смысле – автономном. При этом Достоевский не усматривает возможности из одной только чисто логической и потому чисто абстрактной, а значит – пустой с точки зрения морали – формы долженствования вывести конкретные нравственные требования и, тем более, не видит возможности обязать волю такими чисто внешними ей, формально-абстрактными

категориями, потому что воля не тождественна разуму, она имеет в себе непознаваемое, иррациональное начало.

Критику такого представления Достоевский разворачивает в «Записках из подполья». Главный герой повести, некий человек сорока лет, какой-то мелкий чиновник, с первого же взгляда выглядит наилучшей иллюстрацией того, что Ницше позже назовет «ressentiment». Своеобразная исповедь, поведенная бумаге и перу, кажется самым значительным делом во всей жизни этого «подпольного человека». Он сам сознает свою слабость, неспособность стать ничем более менее устойчивым и твердым. «Скажу вам торжественно, что я много раз хотел сделаться насекомым»¹ – вот одно из признаний, которым удостаивает своего читателя этот господин.

Сам «подпольный человек» считает такое положение вещей отчасти следствием того, что он, как «мышь», с кем сам себя сравнивает, обладает гораздо более разветвленным и сложным сознанием, чем «деятель». Ведь если «раб-мышь» начинает продумывать акт возмездия за нанесенное оскорбление, то «деятель», не откладывая в долгий ящик и не особо раздумывая, – начнет действовать. И здесь следует отметить, что моральной рефлексии отводит важное место не кто иной, как Иммануил Кант². Ницше же считал, что рефлексия – привилегия рабов, «мышей», по определению Достоевского. Рефлексия, когда ей не на что опереться в качестве исходной аксиомы, не может остановиться на чем-то одном. Она неизбежно впадает в дурную бесконечность, в аналитическую

¹ Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Собр. соч. в 15 т. Т.4. СПб.:Наука, 1989. С.455.

² Если же заботливо элиминировать всякий «психологизм», чего историческому Канту сделать, как известно, не удалось, то формула нравственного закона утратит всякую определенность и окажется совершенно неспособной служить руководящим началом конкретной деятельности. (Подпольный человек, Арендт - паралич воли! ап. Павел - не то делаю, что хочу, но что не хочу, то делаю). Ибо нет такого действия, которого было бы нельзя представить себе возведенным в норму // Устрялов Н.В. О фундаменте этики. (Этико-философский этюд). Харбин, 1926. // Электронный ресурс: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ustryalov/ustry038.htm>

регрессию, приводит волю к параличу, и потому действие как поступок становится просто невозможным.

Однако герой «Записок из подполья» и Ницше соглашаются в том, что цивилизация не ведет к прогрессу. Но если Ницше считает, что цивилизация это «способ одомашнивания» человека и что это выгодно прежде всего рабской морали, то «подпольный человек» прямо отвергает цивилизацию: «От цивилизации человек стал если не более кровожаден, то уже, наверно, хуже, гаже кровожаден, чем прежде. Прежде он видел в кровопролитии справедливость и с покойною совестью истреблял кого следовало; теперь же мы хоть и считаем кровопролитие гадостью, а все-таки этой гадостью занимаемся...»¹. Любопытно, как перекликаются эти мысли «подпольного человека» со «Сном смешного человека», где представлена своеобразная историософская антиутопия Достоевского, в которой цивилизация показана не как прогрессивное состояние общества, а его глубокий упадок, имеющий в себе ценность только как переходное состояние.

Таким образом, «подпольный человек» и Ницше сходятся в том, что в естественном состоянии человек «с покойной совестью истреблял» себе подобных и что в вину ему это ставить нельзя, но расходятся в общей оценке этого утверждения. Ницше считает, что само понятие совести (а «совесть» практически во всех языках родственно «сознанию»), возникшее на этапе «цивилизации», вредно влияет на человека, изнеживает его, превращает в раба абстрактного закона и главную роль в этом превращении играет христианство и христианская мораль.

«Подпольный» же человек осуждает сам факт насилия и то, что на этапе «цивилизации» человек творит зло вопреки своей совести. Таким образом, в представлении «подпольного человека» злом является не то, что человек изначально «кровожаден» и «истребляет», а то, когда человек обладает неким сознанием греховности, т.е. представлением о добре, но все равно «грешит». Получается, что, несмотря на свои противоречия и «манифесты», «подпольный

¹ *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья. Собр.соч. в 15 т. Т.4. СПб.: Наука, 1989. С.468.

человек» не утратил моральных ориентиров, он признает всеобщие основания морали, но поступает вопреки им (что, с точки зрения Канта или Сократа было бы очень странно) и сам, своим «трагическим сознанием», сознает это. Его больное сознание, лишенное аксиоматического фундамента, полностью подчинилось рефлексии и впало в радикальный скептицизм, в паралич воли, сохранив при этом некоторый абстрактный образ добра – воспоминание о нем. И сам факт наличия этого воспоминания как некой «мечты о добре», по Достоевскому, и свидетельствует о неуничтожимости добра, о его первоосновности. Преступление возможно только как переступание через добро, но для этого оно уже должно быть.

«Мышь», без конца рефлексирюя, погружается в какую-то неопределенность, «кругом нее набирается какая-то роковая бурда, какая-то вонючая грязь»¹, она постепенно теряет уверенность и волю и, наконец, совсем отказывается от реального действия, перенося свою месть в виртуальную сферу злых и изощренных фантазий. Отсюда и такое презрение «подпольного человека» ко всяким «деятелям». При этом «подпольный человек» намеренно нарушает «всеобщую» мораль, чтобы этим доставить себе тончайшее наслаждение.

«Подпольный человек», в отличие от ницшеанского раба-»ressentiment», свободно, «своевольно» желает своего страдания и унижения, поскольку видит в этом величайшее наслаждение, такое наслаждение, которое превосходит все остальные, «самую выгодную выгоду». При этом он не «переворачивает» мораль под себя, как раб-»ressentiment», не ищет оправдания, ведь он признает всеобщие основания морали. Главный его мотив – сознательный поиск тончайших и развратных наслаждений. И сами эти наслаждения заключаются как раз в сознательном преступлении моральных запретов. Как выразился бы Кант, он избрал принцип себялюбия в качестве максимы всех своих поступков. Но, по Канту, это и означает, что он несвободен, что он поступает не в соответствии со всеобщими законами нравственности, а согласно своему желанию, чувственной

¹ Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Собр. соч. в 15 т. Т.4. СПб.: Наука, 1989.С.458

склонности. Причем он не просто игнорирует моральный закон, а специально противопоставляет ему свое себялюбие, что Кант считал возможным только для дьявольского существа.

Этот акт чудовищного сладострастия не позволяет определить «подпольного человека» как раба. Более того, каждое слово его своеобразной исповеди пропитано гордыней. Он презирает «деятелей», действующих без раздумий, без сознания, тупо повинувшись своей природной «воле к власти». Но также он презирает раба в себе самом, призирает свое сознание, ищущее удовольствие в собственной муке и страдании, и в этом он совпадает с господином Ницше. Конечно, в отличие от последнего, «подпольный человек» обладает не «волей к власти», а только «волей к страданию» как высшему наслаждению. «Стою я... за свой каприз и за то, чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится (...). И почему вы так твердо, так торжественно уверены, что только одно нормальное и положительное, – одним словом одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выводах? Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько любит страдание? (...) Страдание – да ведь это единственная причина сознания»¹. Таким образом, «подпольный человек» совмещает в себе сразу господина и раба, причем каждый из них презирает другого.

Как отмечает Бачинин, «оголяя культурное пространство, разбивая вдребезги ценности и нормы, он превращает собственное «я» в единственную и неприступную крепость и опору. При этом Подпольный господин предстает в качестве не «естественного», а «искусственного» человека – характерного порождения цивилизации».² Таким образом, именно личностная «эгодицея», тотальное превозмогание моральных запретов своим возвеличенным «своеволием», пусть даже ценой страдания и упоения им, что виделось

¹ Достоевский Ф. М. Указ. соч. С.477.

² Бачинин В. А. Достоевский: метафизика преступления. СПб., 2001. С.212.

Достоевским в современной ему западной цивилизации, является, с его точки зрения, главным источником морального зла¹.

Безусловно, Достоевский считает это коренным проявлением радикальной свободы, произвола – исходного, нерационализуемого принципа – и в этом смысле человек волен выбирать между добром и злом. И главным событием в жизни человечества поэтому должно стать всеобщее спасение, как победа смерти и греха, как очищение, и как воскресение. Победа «особняка» и преодоление узкой ограниченности эгоизма возможно за счет приобщения к моральным идеалам христианства и, в частности, идеалу человеческой личности – Христу. Именно здесь проявляется основное отличие моральной философии Достоевского от этики Канта. Если Кант ограничивает мораль областью чистого долженствования, формального принципа, то у Достоевского намечается оформление своеобразного деятельного понимания добра. Добро – это не просто некая абстрактная сущность, но и позитивный процесс гармонизации межличностных и внутриличностных отношений, динамический процесс гуманизации сознания.

Достоевский показывает, что воля человека не является полностью рационализируемой, она заключает в себе нечто не сводимое к одной логике. Если бы мораль можно было свести к одной логике, то сознание нравственного закона неумолимо бы влекло за собой и его исполнение. Однако «подпольный человек» не просто сознает моральный закон и не следует ему, он получает наслаждение от намеренного преступления, от самого факта «перешагивания» через моральный закон. Но, тем не менее, «подпольный человек» удостоверяет свою независимость от морального закона, несводимость своей уникальной и

¹ «В условиях <...> цивилизации “закон личности” препятствует, не позволяет возлюбить ближнего как себя, и именно потому, что в социально-исторических условиях цивилизации естественная человеческая потребность заявить себя и отличиться оборачивается реализацией индивидуалистического и эгоцентрического самоутверждения “я”» // *Мехед Н.Г.* Проблема личности в этической концепции Ф.М.Достоевского (методологические подходы). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., ИФ АН СССР, 1986.

индивидуальной личности к одному только безличному закону. Причем если бы этого закона не было, то не могло бы быть и самого этого наслаждения.

Но можно ли считать такое, пусть даже и сознательное, противопоставление своего субъективного воления моральному закону – проявлением свободы? Если понимать свободу как независимость и недетерминированность, то воля действительно в таком случае оказывается независимой и неопределяемой согласно такому моральному закону, несмотря на хорошую осведомленность и даже уверенность в его существовании. Однако в таком случае воля, как сказал бы Кант, детерминируется природными, физиологическими факторами посредством чувственных склонностей, т.е. способности испытывать удовольствие или отвращение, присущей всему живому, а не только человеку. Как показывает сам же Достоевский, такая «манифестация» радикальной свободы заканчивается уничтожением самой свободы, превращением «сверхчеловека» в раба собственной иррациональной воли. Как отмечает Бердяев, «в своеволии истребляется свобода, в бунте отрицается человек. Путь свободы ведет или к человекобожеству, и на этом пути человек находит свой конец и свою гибель, или к Богочеловечеству, и на этом пути находит свое спасение и окончательное утверждение своего образа»¹.

Кроме того, сам акт противопоставления «своей» воли «чужому» ей нравственному закону показывает, что такое противопоставление оказывается возможным только при условии существования морального закона. Иными словами, такое преодоление морального закона возможно только в форме его прямого отрицания, что, как уже отмечалось выше, доказывает «первородность» добра в рамках подобной концепции. «Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога»². Можно продолжить эту мысль так: «чтобы переступить добро, нужно добро». При этом, по Достоевскому, моральным злом

¹ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага: YMCA-PRESS, 1923 // Библиотеке русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЕХИ», 2001. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/index.html>

² Достоевский Ф.М. Бесы. Собр. соч. в 15 т. Т.7. СПб.: Наука, 1990. С.240.

является как раз только такое сознательное противопоставление своего «Я» моральному закону, в отличие от Канта, у которого моральное зло совпадает с игнорированием морального закона, бессознательным обуславливанием его.

Таким образом, у Достоевского есть две свободы – свобода добра и зла и свобода добра (по Августину – *libertas minor* и *libertas major*). «Свобода, – отмечает Бердяев, имеет свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смешение и отождествление свободы с самим добром и совершенством есть отрицание свободы (...). Принудительное добро не есть уже добро, оно перерождается в зло. Свободное же добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. В этом трагедия свободы, которую до глубины исследовал и постиг Достоевский»¹.

«Подпольный человек» намеренно нарушает «всеобщую» мораль, чтобы этим доставить себе удовольствие. В отличие от господина Ницше, слепо повинующегося «воле», он вполне сознательно выходит в область своеволия благодаря «воле к страданию», но сам этот выход становится возможным именно благодаря осознанию, благодаря санкции разума. Таким образом, как показывает Достоевский, разум и чисто логически понятая идея автономии не являются гарантом моральности сами по себе. Автономия разума в этом смысле должна ограничиваться не только логической всеобщностью, но еще и моральной общезначимостью, т.е. постулированием определенной – и в этом смысле, конечно, гетерономной, моральной ценности – человеческой жизни, разумного существа самого по себе.

¹ Бердяев Н. А. Указ. соч.

Заключение

В результате проведенного исследования выявлено, что трактовка абсолютности морали как редукции к объективизму, универсализму, ригоризму или автономии оказывается недостаточной, поэтому необходимо выработать некое синтетическое понятие абсолютности морали.

Для этого предложено различать три уровня морального абсолютизма. Первый уровень – этико-теоретический, в рамках которого абсолютность морали понимается как высшая приоритетность и логическая беспредпосылочность, при этом абсолютность обосновывается в познавательном ключе как существенная черта эмпирического нравственного сознания и без объяснения которого адекватное построение теории морали признается невозможным. На данном уровне целесообразнее говорить о «квазиабсолютности» морали.

На втором уровне – нормативно-теоретическом – абсолютность морали полагается как ее реальная характеристика, присущая морали как таковой, и обосновывается в ценностном смысле как абсолютность, т.е. безусловность, автономность и объективность ее главного основоположения, из которого выводится абсолютно универсальный принцип.

На третьем – нормативно-практическом – уровне абсолютность морали обосновывается как всеобщая обязательность и безоговорочность (ригористичность) тех норм, которые вытекают из универсального принципа (если речь идет об абсолютной этике).

В том случае, когда нормативно-теоретический абсолютизм соединяется с нормативно-практическим, т.е. когда из абсолютного основания выводится определенная нормативно-этическая программа и обосновывается на нормативно-практическом уровне, можно говорить о «сильной версии» морального абсолютизма или абсолютной этике. Однако нормативно-теоретический абсолютизм может быть представлен и в «чистом» виде («слабая версия»), как у Э. Мура и Л. Витгенштейна.

В то же время, нормативно-практический абсолютизм может быть также представлен в чистом виде в том случае, когда абсолютизируются конкретные нормы без обосновывающего основания или когда это основание гетерономно, и тогда, на наш взгляд, следует говорить о моральном абсолютизме как ригоризме и догматизме.

Абсолютная этика, таким образом, определяется как 1) автономная, предельная, необосновываемая и нередуцируемая к знанию, а также к неморальным объектам или ценностям, трансцендентная повседневному опыту человека точка отсчета, 2) утверждающая безусловность и всеобщую необходимость единого, абстрактного, но объективно существующего основания – морального абсолюта – и выражающаяся во 3) внеситуативном, общеобязательном и универсальном принципе, посредством которого обосновываются конкретные нормы, требования и предписания, а также 4) в качестве обязательного условия предполагающая индетерминизм или компатибилизм в понимании свободы морального субъекта.

Если проблему теоретического обоснования морали этический абсолютизм преодолевает за счет постулирования в качестве аксиомы некоего абстрактного и безусловного «Добра», которое само предполагается как невыводимое из метафизики и гносеологии, то с точки зрения практического обоснования этого «Добра» самого по себе проблема, тем не менее, остается, и выражается в ряде других важных проблем.

Можно выделить четыре главные проблемы практического обоснования абсолютной этики:

1) проблема соотношения индивидуально-конкретного и всеобще-абстрактного (проблема автономии): как соединить автономию принципа и содержательную определенность норм и ценностей?

2) проблема универсальности: как возможна абсолютная мораль, когда очевидно, что в разных ситуациях, в разных национальных, культурных и исторических контекстах, одна и та же моральная норма может иметь разный смысл?

3) проблема определения границы моральной ответственности: за что несет ответственность моральный субъект – за мотив, моральное решение, последствия поступка или за все это вместе?

4) проблема долженствования: как возможно обосновать обязательность абстрактно-всеобщих, безличных по форме абсолютных требований морали?

В истории этического абсолютизма до Канта, который доминировал на протяжении всей истории этики, можно выделить два основных типа абсолютной этики: абсолютную этику блага или любви, которая исходила из субстанционального понимания морального абсолюта как абсолютного «Добра», познаваемого интуитивно или посредством особого морального чувства, и абсолютную этику долга, которая исходила из формально-логического подхода к возможности познания абсолюта, что предполагало его чисто негативистскую трактовку и выражалось в рациональном обосновании долженствования и большем ригоризме на практике.

Показано, что сравнительный анализ этических концепций И. Канта и Ф.М. Достоевского возможен на том основании, что Ф.М. Достоевский был знаком с идеями И. Канта благодаря философским работам Ф. Шиллера, а также имел представление о проблемном контексте из работ Ж.-Ж. Руссо, которыми пользовался и с которыми полемизировал И. Кант.

Показано, что этические концепции И. Канта и Ф.М. Достоевского в понимании абсолютности морали очень схожи на нормативно-теоретическом уровне, поскольку они разделяют понимание основания морали как единого, безусловного, автономного, объективного основания (абсолюта), предполагающего индетерминистский подход к свободе, и выводят из него универсальный принцип, посредством которого обосновываются отдельные нормативные положения.

Однако на нормативно-практическом уровне И. Кант и Ф.М. Достоевский расходятся как представители абсолютной этики долга и абсолютной этики любви соответственно, что выражается, в частности, в разной иерархии ценностей и норм (если Кант придавал большое значение заповеди «не лги», то Достоевский

видел наивысшее выражение абсолютности морали в заповеди «не убий»). Если для И. Канта абсолютность морали выражается не только в безусловности, объективности и всеобщности ее основания, но и в рациональном характере морального долженствования, обосновываемого через идею формально-логической автономии, то для Ф.М. Достоевского характерно обоснование моральной обязательности через особое моральное чувство (любовь), которое служит также и способом познания высшего морального абсолюта.

Показано, что главный парадокс абсолютной этики долга заключается в том, что до конца автономной она быть все же не может, если при этом хочет опираться на идею общезначимости и всеобщности морального закона. Автономия, доведенная до своего логического конца, – это автономия как единственный абсолют, т.е. своезаконие и своеволие. Но это противоречит идее абсолютной морали как такой морали, которая не определяется никакой сверхморальной ценностью, а поскольку в таком случае сама автономия, очевидно, выступает в роли подобной вне- и сверх- моральной ценности, то такая мораль не может названа подлинно абсолютной.

Таким образом, показано, что требование автономии должно быть уравновешено не только требованием формально-логической абсолютной всеобщности, но еще и всеобщности в смысле общезначимости, т.е. понимание ограниченности и относительности самих требований, проистекающих из абсолютного основания, по отношению к самому этому основанию и к различным ситуациям. Но тогда морали должна предпосылаться некая общая метафизика, задачей которой должно стать выяснение условий возможности подобной морали, т.е. определение той единственной общезначимой ценности, которая может быть принята за абсолют, что и происходит в рамках этики блага или любви. Однако это опять-таки противоречит пониманию абсолютной этики, как абсолютно независимой от любой метафизики, как независимой от любой конкретно-определенной ценности.

При этом показано, что и абсолютная этика долга И. Канта, и абсолютная этика любви Ф.М. Достоевского в качестве важной характеристики абсолютной

этики полагают способность к универсализации моральных суждений посредством обращения к универсальному принципу и методу мысленного эксперимента.

Показано, что абсолютная этика и у Канта, и у Достоевского задает человеку идеал совершенствования, поскольку она полагает нетождественность личности самой себе. Субъективно-конкретная, эмпирическая личность объявляется всегда несовершенной, и стать полноценной личностью она может, только осознав свою раздвоенность и направив волю на свое восхождение к своей идеальной части, в которой только она и обретает свою ценность как моральное существо и как цель сама по себе. Но если у Канта эта оппозиция индивидуальной воли и воли всеобщей предстает в виде логического конфликта автономии и гетерономии, то у Достоевского, поскольку у него моральный закон, абсолют выражен в образе гармоничной личности, Христа, и при этом единственность со Христом постулируется в каждом человеке, эта оппозиция понимается не как болезненная раздвоенность, разорванность личности между чужим для нее абстрактным законом и ее конкретной индивидуальностью, а как ее же собственная, этой конкретной индивидуальности, перфекционистская проекция, задающая определенный идеал совершенствования.

Установлено, что с точки зрения Достоевского, один лишь формально-функциональный подход к описанию морали, оказывается принципиально неполным. Выделяя долженствование как особую рациональную процедуру и полагая ее в качестве критерия морали, мы неизбежно упускаем из виду нормативно-содержательную определенность морали. И хотя Достоевский везде обозначает свою позицию как антирационалистическую и активно критикует сведение ценностей к знанию, анализ понятия любви и его роли в определении морального долженствования у Достоевского, показывает, что это понятие зиждется не на субъективно-эмпирической основе и необъективируемых чувственно-эмоциональных переживаниях, а основывается во многом на рационалистической перспективе. Милосердная любовь, любовь-уважение возникает не до всякого морального абсолюта, она обусловлена им. Поэтому

такая любовь, обосновываемая через эстетический идеал Христа, присутствующий в каждом человеке, как субъекте морального закона, в этом смысле предельно сближается с пониманием долга как уважения к моральному закону у Канта.

Теоретическая значимость абсолютной этики состоит в том, что позволяет выделить и проанализировать ряд важных и вполне практически реальных свойств морали и их взаимоотношение. К тому же, концепт абсолютной морали позволяет осуществлять имманентно-этическую критику любых теорий, провозглашающих относительные ценности в качестве абсолютных. Однако в своем нормативно-теоретическом обосновании и нормативно-практическом применении абсолютная мораль, на наш взгляд, возможна исключительно в форме своеобразного морального интуиционизма. Только апелляция к особой, интеллектуально-моральной интуиции, позволяющей постигнуть не только негативно-логическую форму абсолюта, но и его положительно-содержательный смысл, а также полагание способности к такой интуиции у всех моральных субъектов, может предоставить необходимый баланс между автономией и всеобщностью абсолютного основания такой морали и содержательным единством и общезначимостью универсального принципа.

Список литературы

1. *Абеляр П.* Этика, или познай самого себя. М.: Гнозис, Прогресс, 1995.
2. *Августин А.* О благодати и свободном произволении // Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.
3. *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика Просвещения. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
4. *Адорно Т.* Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.
5. *Апресян Р. Г.* Идея морали. М.: ИФ РАН, 1995.
6. *Апресян Р. Г.* Кант и этика морального чувства // Иммануил Кант. Наследие и проект. / Под ред. В.С.Степина, Н.В.Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. С. 259–272.
7. *Апресян Р. Г.* Об относительности абсолютного и относительного в морали. Аннотация к докладу // URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/RC/ed/school3/materials/apressyan1.html> (дата обращения 20.04.2013)
8. *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии. // Х. Арендт. Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д.Аронсон, С.Бардин, Р.Гуляев. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013.
9. *Артемьева О. В.* Английский этический интеллектуализм XVIII-XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011.
10. *Артемьева О. В.* Великий моралист // Л.Н.Толстой и традиции ненасилия в двадцатом веке (материалы симпозиума). М., 1996.
11. *Ахелис Т.* Этика. М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
12. *Баггини Дж.* Атеизм. URL: http://www.andrsib.com/dt/moral_r.htm (дата обращения 30.06.2013).
13. *Бахтин М. М.* <К философии поступка> // М.М. Бахтин. Собр. соч. в 7 т. Т.1. / М.: Изд-во Русские словари, Языки славянской культуры. С.7–69.
14. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского // М.М. Бахтин. Собр. соч. в 7 т. Т. 6. М.: Изд-во Русские словари, Языки славянской культуры. С.5–298.

15. *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Киев: Next, 1994. С. 9–179.
16. *Бачинин В. А.* Достоевский: метафизика преступления. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2001.
17. *Безносков В. Г.* Проблема обоснования морали в творчестве Ф.М.Достоевского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Л.: ЛГУ им. Жданова, 1981.
18. *Беляева Е. В.* Обоснование морали «модернити» в этике И.Канта. URL: <http://www.bsu.by/Cache/Page/163543.pdf> (дата обращения 15.09.2013).
19. *Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-PRESS, 1923 // Библиотеке русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЕХИ», 2001. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/index.html> (дата обращения 05.04.2012)
20. *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип // О Великом Инквизиторе. Достоевский и последователи. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 193–219.
21. *Вильмонт Н. Н.* Достоевский и Шиллер. М.: Советский писатель, 1984.
22. *Воге П.* Достоевский: свержение идолов. СПб.: Всемирное слово, 2003.
23. *Водарчик У. Ф.* Объективность, жизнь и нормативность. Между законом природы и нравственным законом // Иммануил Кант. Наследие и проект. / Под ред. В.С.Степина, Н.В.Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. С. 208–221.
24. *Гаджикурбанова П. А.* Этика ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012.
25. *Ганжсин В. Т.* Нравственность и наука. М.: Изд-во Московского ун-та, 1978.
26. *Гельвеций К. А.* О человеке. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1974.
27. *Гроций Г.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994.
28. *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. М.: Академия наук СССР, институт мировой литературы им. М. Горького, 1963.
29. *Гусева А. А.* Роль философии Канта в развитии эстетических взглядов Фридриха Шиллера // Форум молодых кантоведов. М.: ИФ РАН, 2005. С.100–103.

30. *Гусейнов А. А.* Античная этика. М.: Гардарики, 2003.
31. *Гусейнов А. А.* Великие пророки и мыслители: нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009.
32. *Гусейнов А. А.* Закон и поступок (Аристотель, И.Кант, М.М.Бахтин). // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН. 2001.
33. *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.
34. *Гусейнов А. А.* Мораль как предел рациональности // Философия и поступок. С-Пб, 2012. С.281–308.
35. *Гусейнов А. А.* Об идее абсолютной морали // Вопросы философии, 2003, №3. С. 3–12. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001042/st000.shtml> (дата обращения 02.10.2013).
36. *Гусейнов А. А.* Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995. С.48–64.
37. *Гусейнов А. А.* Понятие морали // Философия и поступок. СПб., 2012. С.268–281.
38. *Гусейнов А. А.* Сослагательное наклонение морали // А. А. Гусейнов. Философия – мысль и поступок. СПб.: СПбГУП, 2012.
39. *Гусейнов А. А.* Этика доброй воли // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С.5–36.
40. *Давыдов Ю. Н.* Этика любви и метафизика своеволия. М.: Астрель, 2008.
41. *Делез Ж.* Критическая философия Канта // Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЕ, 2001. С.145–229.
42. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
43. *Длугач Т. Б.* От Канта к Фихте. М.: Канон+, 2010.
44. *Достоевский Ф. М.* Полное собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

45. *Достоевский Ф. М.* Собр. соч. в 10 т. М., Гослитиздат, 1956.
46. *Достоевский Ф. М.* Бесы. Собр.соч. в 15 т. Т.7. СПб.: Наука, 1990.
47. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Собр. соч. в 15 т. Т. 9.СПб.: Наука, 1996.
48. *Достоевский Ф. М.* В.А.Алексееву. От 7 июня 1876 // Ф.М. Достоевский. Собр. соч. в 15 т. Т. 15. СПб.: Наука, 1996.
49. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. Собр. соч. в 15 т. Т. 12. Л.: Наука, 1989.
50. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. Собр. соч. в 15 т. Т.14. СПб.: Наука, 1995.
51. *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья. Собр. соч. в 15 т. Т.5. Л.: Наука, 1989.
52. *Достоевский Ф. М.* Зимние заметки о летних впечатлениях. Собр. соч. в 15 т. Л.: Наука, 1989. Т.4.
53. *Достоевский Ф. М.* Идиот. Собр. соч. в 15 т. Т.6. СПб.: Наука, 1989.
54. *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 т. Т.5. Л.: Наука, 1989.
55. *Дробницкий О. Г.* Кант – этик и моралист // Вопросы философии, 1974, № 4.
56. *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. М.: Наука, 1974.
57. *Дробницкий О. Г.* Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С.103–152.
58. *Дробницкий О. Г.* Этическая концепция И. Канта // Проблемы нравственности. М.: Наука. 1977.
59. *Евлампиев И.И.* Антропология Достоевского // URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i2.htm (дата обращения 18.08.2013).
60. *Живолупова Н. В.* Телесность в художественной антропологии Достоевского. // Достоевский и мировая культура. Альманах № 2. СПб.: Общество Достоевского, литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 1994.

61. *Златопольская А. А.* Потерянный рай естественного состояния и утопия состояния гражданского (Ж.-Ж.Руссо и утопизм в России XVIII - XIX вв.) // Образ рая: от мифа к утопии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.
62. *Зубец О. П.* «Величавый» Аристотеля: субъектность как этический идеал // Актуальные вопросы фундаментальной и прикладной этики. К 90-летию со дня рождения проф. В.Г.Иванова: Материалы Международн. научно-практ. конф. СПб., 2012. С. 98–106.
63. *Зубец О. П.* Ложь как самоустранение // Логос, 2008, №5(68). С.91–102.
64. *Зубец О. П.* Megalopsykos, Magnanimus, Величавый // Этическая мысль. Вып. 11. М.: ИФ РАН, 2011. С.53–89.
65. *Иванов В. И.* Достоевский и роман-трагедия // Лик и личины России. М.: Искусство, 1995.
66. *Ивин А. А.* Моральное рассуждение // Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995. С. 33–48.
67. *Иодль Ф.* История этики в Новой философии. В 2 т. М.: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2011.
68. *Исупов К. Г.* Трансцендентальная эстетика Достоевского // Вопросы философии. № 10, 2010. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=220 (дата обращения 23.04.2012).
69. *Казаков А. А.* Ф.М. Достоевский и Л. Фейербах: об одном из возможных источников диалогизма Достоевского. // URL: <http://www.lib.tsu.ru/mminfo/000063105/361/image/361-013.pdf> (дата обращения 07.09.2013).
70. *Кант И.* Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2005.
71. *Кант И.* Критика практического разума. Собр. соч. в 8 т. Т.4. М.: ЧОРО, 1994.
72. *Кант И.* Метафизика нравов. Собр. соч. в 8 т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994.
73. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995.
74. *Кант И.* Основание метафизики нравственности // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2005.

75. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. Собр. соч. в 8 т. Т.4. М.: ЧОРО, 1994.
76. *Кант И.* Религия в пределах только разума. Собр. соч. в 8 т. Т.6. М.: ЧОРО, 1994.
77. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С.7–377.
78. *Клемме Х. Ф.* Форма добра. Иммануил Кант. Наследие и проект / Под ред. В.С.Степина, Н.В.Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. С.221–234.
79. *Круглов А. Н.* Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2012.
80. *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении. М.: Республика, 1996.
81. *Левин С. М.* Мораль, метафизика и реальность // Вопросы философии: интернет-версия. 27.08.2013. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=791&Itemid=52 (дата обращения 01.10.2013).
82. *Макинтайр А.* После добродетели. М.: Академический проект, 2000.
83. *Максимов Л. В.* Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль. № 6, 2005. С. 27–49.
84. *Максимов Л. В.* Дефиниции добра // Логический анализ языка. Языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000. С.17–31.
85. *Максимов Л. В.* О когнитивизме Канта // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С.65–73.
86. *Максимов Л. В., Кузнецова Г. В.* Природа моральных абсолютов. М.: Наследие, 1996.
87. *Максимов Л. В.* Проблема обоснования морали. М.: Философское общество СССР, 1991.
88. *Мачульская О. И.* Тема любви в этической концепции И.Канта // История философии. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2000. С. 95–101.

89. *Мехед Н. Г.* Проблема личности в этической концепции Ф.М.Достоевского. Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук. М., АН СССР, Институт философии, 1986.
90. *Мирандолла Д.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1981. С. 243–307.
91. *Михайлов М.* Достоевский против Канта // *Континент*, 1982, № 36. С.163–177.
92. *О`нил О.* Автономия: зависимость и независимость // *Мораль и рациональность*. М.: ИФ РАН, 1995. С.119–136.
93. *Осмоловский О.* Этическая философия Достоевского и Канта // *Достоевский и мировая культура*. № 12, 1999. С. 216–231.
94. *Панфилов Е.* Абсолютная этика // *Философская Энциклопедия в 5 т. Т.1*. М.: Советская энциклопедия, 1960. С.12.
95. *Пелагий.* Послание к Димитриаде // *Эразм Роттердамский. Философские произведения*. М.: Наука, 1986. С. 594–636.
96. *Перов Ю. В.* Проблема абсолютного и относительного в этике ценностей Н.Гартмана. // Я. (А.Слинин) и МЫ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. С-Пб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 380–393 // *Антропология: Web-кафедра философской антропологии*. URL: http://www.anthropology.ru/ru/texts/perov_v/slinin.html (дата обращения 15.08.2013).
97. *Помпонации П.* О бессмертии души // *Помпонации П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений»* / Пер. А.Х.Горфункель. М.: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990.
98. *Прокофьев А. В.* Нравственность и свобода воли (Кант-Шопенгауэр-Фейербах) // *Этическая мысль*. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2000. С.159–182.
99. *Прокофьев А. В.* Универсальное и партикулярное содержание морали, или как возможны специальные нравственные обязанности? Универсальность морали в этической теории и в структуре живого нравственного опыта // *Этическая мысль*. Вып. 3. М.: ИФ РАН., 2003. С.75–96.
100. *Протопопов И. А.* Свобода и понятие зла в «Религии в пределах только разума» Канта. СПб.: ГУАП, 2010.

101. *Протопопов И. А.* Проблема существования Бога и вопрос о бытии в философии Канта. СПб.: ГУАП, 2010.
102. *Рикер П.* Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.
103. *Розанов В. В.* О легенде «Великий Инквизитор» // О Великом Инквизиторе. Достоевский и последователи. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 73–184.
104. *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения: в 2-х т. Т. 1. М.: Педагогика, 1981.
105. Словарь по этике. М.: Политиздат, 1983.
106. Словарь философских терминов. М.: ИНФРА-М, 2007.
107. *Скрипник А. П.* Категорический императив Иммануила Канта. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.
108. *Скрипник А. П.* Моральное зло. М.: Политиздат, 1992.
109. *Смирнов И. П.* Отчуждение в отчуждении // Текстомахия: Как литература отзывается на философию. СПб.: Петрополис, 2010.
110. *Соловьев Э. Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
111. *Степанчиков Л. Н.* Проблема нравственной свободы в творчестве Ф.М.Достоевского. Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук. М., АН СССР, Институт философии, 1987.
112. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО Ками Групп, 1995.
113. *Судаков А. К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М.: УРСС, 1998.
114. *Судаков А. К.* Абсолютизм и релятивизм // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 9-10.
115. *Судаков А. К.* Автономия и гетерономия // Новая философская энциклопедия. В 4 Т. М.: Мысль, 2010. Т.1. С. 46–47.
116. *Титаренко А. И.* Классическая этика абсолюта // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С.5–23.

117. *Устрялов Н. В.* О фундаменте этики. (Этико-философский этюд). Харбин, 1926 // URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ustryalov/ustry038.htm> (дата обращения 12.08.2012).
118. *Фегер Г.* Как категорический императив обретает свое применение? // Иммануил Кант. Наследие и проект. / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. С. 234–249.
119. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. М.: Государственное издание политической литературы, 1955.
120. *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Вехи. М., 1909.
121. *Франк С. Л.* Легенда о Великом Инквизиторе // О Великом Инквизиторе. Достоевский и последователи. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 243–251.
122. *Фромм Э.* Человек для себя. Минск: Коллегиум, 1992.
123. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2006.
124. *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. М.: Искусство, 1973.
125. *Чернышевский Н. Г.* Антропологический принцип в философии // Избранные философские сочинения в 3 т. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1951.
126. *Чичовачки П.* Призрачное здание истинной морали И. Канта // Этическая мысль. Вып.7. М.: ИФ РАН, 2006. С.127–147.
127. *Шварцман К. А.* Современная буржуазная этика: иллюзии и реальность. М.: Мысль, 1983.
128. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999.
129. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 259–339.
130. *Шефтсбери Э.* Моралисты. Философская рапсодия // Шефтсбери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975. С. 77–237
131. *Шиллер Ф.* Статьи по эстетике. М.–Л., 1935.

132. *Шиллер Ф.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1950.
134. *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 127–260.
135. *Экхарт М.* Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010.
136. *Этикет.* В чем наше благо // От раба до императора. М.: АСТ, 2002.
137. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Собр. соч. В 4 т. Т.2. М.: Канон+, 2009.
138. *Cherkasova E.* Dostoevsky and Kant: dialogues on ethics. Amsterdam–New-York: Rodopi, 2009.
139. *Cicovacki P.* Dostoevsky and the affirmation of life. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.).
140. *Dworkin R.* The theory and practice of autonomy. Cambridge University Press, 1998.
141. Moral Relativism // Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/> (дата обращения 06.05.2013).
142. *Natorp P.* Fjodor Dostoejewskys Bedeutung fur die gegenwartige Kulturkrise. Jena: Diederichs, 1923.
143. *Paton H.J.* The categorical imperative: a study in kant`s moral philosophy. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.
144. *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. London, 1758.
145. *Scanlan J. P.* Dostoevsky the Thinker. Cornell University Press, 2002.