

✦ Классическое наследие

UDC 17.023.4

DOI: 10.30936/1606-951X-2020-22-1/2-25-45

ДЖОСАЙЯ РОЙС

МОРАЛЬНОЕ ПРОЗРЕНИЕ*

Аннотация: В главе VI книги «Религиозный аспект философии» Ройс устанавливает моральное прозрение как необходимую предпосылку общего учения о Высшем Благе. Отталкиваясь от предшествующей критики разных этических доктрин и вытекающего из нее скептицизма и пессимизма, он показывает, что моральное прозрение является единственным выходом из последних и единственным основанием для универсальной этики, которая преодолевала бы ограниченность частных целей и моральных идеалов, постулируемых в разных этических учениях в качестве всеобщих.

Моральное прозрение включает в себе осознание/реализацию целей, волю, жизнью других существ и направленность на достижение их гармонии, в конце концов — на достижение Универсальной Гармонии. Связывая моральное прозрение с миром действия и обсуждая его как завершение незавершенного действия (скептического сомнения), Ройс показывает, что открывающийся в момент морального прозрения абсолютный идеал является практическим идеалом, который может направлять действительное человеческое поведение.

Abstract: In Chapter VI of «The Religious Aspect of Philosophy» Royce establishes the moral insight as necessary foundation of the general doctrine of the Highest Good. Starting from previous critique of various ethical doctrines and then of skepticism and pessimism resulting from it, he shows that the moral insight is the only way out of the latter and the only foundation for universal ethics which would overcome limitations of particular aims and moral ideals postulated by various ethical doctrines as universal.

The moral insight involves realization of aims, wills and lives of other beings and directedness to attaining their harmony, ultimately — to attaining Universal Harmony. By linking the moral insight to the world of action and discussing it as completion of the incomplete act (skeptical doubt) Royce shows that the absolute ideal revealed in the moment of moral insight is the practical ideal capable of directing the actual human conduct.

Ключевые слова: этика, этический скептицизм, пессимизм, моральное прозрение/озарение, воля, цель, идеал, Высшее Благо, Я, ближний, эгоизм, альтруизм.

Keywords: ethics, ethical skepticism, pessimism, moral insight, will, ideal, Highest Good, Self, neighbor, egoism, altruism.

* Перевод сделан по источнику: Royce J. The Moral Insight // Royce J. *The Religious Aspect of Philosophy. A Critique of the Bases of Conduct and of Faith.* — Boston; N.Y.: Houghton, Mifflin and Company, 1885. — Chap. VI. — P. 131-170. Перевод публикуется в авторской редакции переводчика.

*Любовь — как мысль, которая растет
Во многих истинах...
Шелли, «Эпипсихидион» (см. прим. 1)*

Нам понадобилось остановиться на нашем этическом скептицизме и пережить реальную силу его сомнений, чтобы смочь обрести новые, лучшие методы для построения собственной доктрины. Сколь бы ни была глубока истина, лежащая в основании многих этических доктрин, ныне поставленных под сомнение или отброшенных, одна вещь в способе их построения всегда выглядит ущербной. Этот дефект и побудил нас поставить под сомнение их ценность в качестве теорий. И наше теоретическое сомнение, пока мы его разбирали, стало практическим. Мы увидели, как этот этический скептицизм приводит к беспросветному пессимизму. К этому скептицизму и пессимизму мы должны подойти честно и бесстрашно. И мы должны спросить у них, как сами они возможны.

I.

Наша скептическая критика этических теорий была до сих пор либо внутренней, либо внешней. Мы критиковали каждую доктрину саму по себе, ставя под вопрос ее согласованность или внутреннюю завершенность; либо мы критиковали ее, соотнося с другими доктринами. В первом случае наша критика не вела ни к какому общему скептицизму и была значимой лишь для разбираемых примеров. Другой вид критики был между тем важнее, и он принял иной оборот. Мы говорили, обращаясь к доктрине: «Как бы ни была совершенна твоя система сама по себе, твое допущение твоей высшей цели всегда обнаруживает супротив себя столь же упрямое допущение в точности противоположной цели. И ты не сможешь привести никакого доказательства в пользу своего отвержения этой цели. Ты просто настаиваешь на назывании ее дьявольской целью; ты обрушиваешь на нее свои проклятья.

Мы же, кому хотелось доказательства, а не просто энтузиазма, мы, стоящие в критической позиции пред твоей доктриной, видящие ее со стороны и желающие знать, почему нам следует принять ее, мы чувствуем скептическое безразличие к твоей цели при сопоставлении ее с противоположной целью, и как только мы проводим это сопоставление, мы обнаруживаем, что разница между ними основывается не на доказуемой истине, а просто на своего рода капризе. В практическом отношении мы, как люди действия, можем согласиться с тобой в выборе твоей цели. Наш личный каприз может совпасть с твоим.

Но в теоретическом ракурсе мы не можем обосновать эту цель. Во всем, что ты говоришь, мы находим не объективную моральную истину, а только чье-то своевольное постановление. И даже если нам доведется принять это твое постановление, кто знает, когда мы переменим свое мнение и начнем вести себя каким-то новым способом, так что то, что мы называем сейчас добром, станет называться злом! Короче говоря, если возможно что-то большее, чем моральная проповедь, если есть что-то, заслуживающее имени доказуемой моральной доктрины, то все твои рассуждения должны вести к чему-то такому, что не зависит от простого выбора индивидуальных моральных агентов. Но, по правде говоря, всё, что ты нам даешь, — это только факт твоих выборов. И именно поэтому мы скептики».

Что означает этот наш скептицизм? Нерелексивный, самодовольный скептицизм всегда означает ментальную смерть; в самокритичной же своей форме, внима-

тельный к себе, как и ко всему прочему, он движет саму живую кровь философии. Вся настоящая книга призвана проиллюстрировать это. Именно здесь, следовательно, мы хотим быть к нашему скептицизму так же внимательны, как мы были внимательны к системам, теоретическая слабость которых подвела нас к этому пункту.

В чем смысл этого теоретического скептицизма, присущего нашей теперешней установке? От нашего ответа меняется все прочее. А ответ наш таков: В этом скептицизме выражается то безразличие, которое мы чувствуем, созерцая две противоположные цели так, что на мгновение обе их разделяем. Мы на какой-то миг в равной степени реализуем эти враждующие цели. Они — наши. Конфликт — внутри нас. Две воли, репрезентированные здесь, — это наша воля. И по этой, притом только по этой, причине мы можем ощутить скептическую нерешительность.

Будь у нас воля выбрать только одну цель, мы бы не колеблясь выбрали ее и не видели бы противоположную настолько, чтобы быть скептиками. Если бы у нас была воля, выбирающая противоположную цель, мы были бы столь же равнодушны к первой. Если бы в разуме у нас не было вообще никакой воли, если бы мы не воображали ни одну из противостоящих целей, то мы не чувствовали бы никаких нерешительных колебаний между ними. Сомнения у нас возникают от того, что мы временно и условно оказываемся в установке полагания обеих целей. Наше безразличие — это безразличие не неведения, а знания; оно возникает не от непонимания каждой из целей, а от готовности осуществить обе.

Отсюда вытекает, что моральный скептицизм сам по себе есть результат акта, а именно — акта, посредством которого мы стремимся осуществить в себе обе противоположные цели одновременно. Это замечание имеет для нас огромное значение, и мы должны на него опереться. Оно показывает нам, что над всем нашим скептицизмом находится высшая Цель, делающая возможным сам этот скептицизм.

Все этические цели сами по себе являются выражением чьей-то воли. Их конфликт — это конфликт воли. Сомнения относительно них зависят от осознания их существования и их противоположности. Следовательно, само существование таковых сомнений зависит от условий этого осознания. Мы попытались установить, каковы это условия. Осознание противоположных целей, настолько полное, что мы начинаем испытывать подлинное сомнение относительно того, которую из них принять, означает, как мы утверждаем, одновременное предварительное принятие их обеих. И это можно показать как более понятными средствами популярной психологии, так и прибегнув к общей философской аргументации. Обратимся сначала к психологическим средствам.

Как я могу знать, что где-то есть воля, *В*, выбирающая для себя некую цель, *Ц*? Реально знание этого подразумевает больше, чем просто внешнее наблюдение фактов. Нам нужно более или менее быстро или несовершенно воспроизвести в собственном уме эту волю, *В*, которую мы воспринимаем как существующую в ком-то другом. Эта необходимость воспроизведения — хорошо известная психологическая истина, очень легко иллюстрируемая всевозможными тривиальными фактами. Приведем некоторые из них.

Подумать о телесном акте значит выполнить этот акт или, по крайней мере, ментально инициировать выполнение этого акта. Согласно принципу профессора Бэна, ныне общепринятому, память об акте, или представление о нем, физиологически связана с более слабым возбуждением тех же нервных путей, которые были бы более

интенсивно возбуждены в случае реального выполнения акта. Отсюда вытекает та истина, что подумать о зевании значит инициировать зевок, подумать о ходьбе — значит инициировать шаги; в случае любого легковозбудимого человека или в случае какой-то мгновенной предрасположенности к выполнению акта представление может немедленно становиться действием, так как зарождающееся возбуждение, заключенное в представлении о действии, может сразу перейти в более полное возбуждение, а идеальное деяние — стать зримым фактом.

Так, возбужденный человек, не сдерживаемый компанией, может сразу заговорить с самим собой вслух: его мысли становятся словами. Если он очень возбужден, то он может бормотать что-то самому себе даже в присутствии других. Он гораздо более склонен делать это, если думает не только о самих словах, но и об акте их говорения, а именно если он воображает себя разговаривающим с кем-то и решительно доносящим до этого другого свои мысли. В случае телесной слабости эта тенденция повторять акт всякий раз при возникновении мысли о нем может стать весьма угнетающей. Мысль о рвоте может означать рвоту. Или мысль о смехе или слезах в таком случае может заставлять человека смеяться или плакать. Поэтому слабому человеку может не нравиться то, что он начинает смеяться, ведь он знает, что даже если не включатся другие возбуждающие причины, уже сама память о том, как он смеялся, может заставить его еще долго смеяться снова и снова после того, как чувство смешного исчезнет; начало смеха для него может означать полное истощение к тому моменту, когда он сможет остановиться.

Подражание держится, по крайней мере отчасти, на этой тенденции. Выполняется некий акт; мы его свидетельствуем; мы видим или знаем, как он делается; мы мысленно представляем усилие, которое привело бы к его выполнению; и это представление тотчас становится выполнением. Мы имитируем жест актера или рассказчика, находящегося перед нами, и мы чувствуем внутреннюю имитацию множества актов, даже если подавляем внешние знаки. В общем, мысленное представление акта означает для нас, что мы это сделаем либо в виде внешнего факта, либо через зарождающееся выполнение, не становящееся внешне видимым.

Многое из того, что недавно получило название «чтения мыслей» и что некоторые психологи более точно называют «чтением намерений через мышечное чувство», зиждется на этой основе. Ведь представление об актах, которые внешне не выполняются, часто индицируется едва уловимыми движениями или напряжениями руки или пальцев или даже всего тела, и «чтец намерений», входя в тесный контакт со своим испытуемым, развлекает собравшуюся публику истолкованием этих невидимых, но вполне ощутимых признаков мыслей своего испытуемого.

Такие факты входят очень глубоко в структуру нашей ментальной жизни. Мистер Гальтон, исследуя словесные ассоциации, обнаруживал во множестве случаев, что идея, непосредственно возбуждаемая словом, является своего рода драматическим воспроизведением выражаемого этим словом акта. Это драматическое воспроизведение состояло, как минимум отчасти, в ощущении усилия в мышцах, которые были бы задействованы при выполнении самого акта. Если уж мгновенная ассоциация, вызванная внезапным и неожиданным видением слова, предполагает эту драматическую имитацию названного акта, то насколько же больше должна заключать в себе драматическое повторение акта мысль, если человек задумается о природе этого акта и полностью ее осознает в своем уме!

Достаточно для психологической иллюстрации того воззрения, которое мы здесь развиваем. Если нашим умам предстают два противоположных способа действия и мы пытаемся мысленно представить их оба, то мы пытаемся мысленно оба их воспроизвести. Наше скептическое колебание между ними выражает нашу попытку мысленно достичь обеих целей одновременно. Ведь то, что мы говорили о телесных актах, будет столь же применимо к тому, что мы обычно называем ментальными актами, и даже к общим решениям проблем, которые всегда имеют физическую сторону и склонны символизироваться тем или иным телесным жестом, который мы мысленно или внешне воспроизводим, думая об акте или о соответствующем решении проблемы.

Но все это не просто случайность психологической структуры наших умов; это философская необходимость. Что представляет Волю, как не Воля? Кто будет знать, что значит иметь цель, если у него самого актуально не будет цели? Кто может вообразить какую-нибудь данную цель иначе, нежели воспроизведя ее каким-то образом в самом себе? Отсюда, рационально и универсально необходимо, чтобы человек представлял цель моральной системы, воспроизводя в себе волю, принимающую эту цель. Но, с другой стороны, коль скоро он воспроизводит одну только эту волю, то он не может воздержаться от принятия этой цели. Поскольку он воспроизводит эту волю, это его воля. И цель эта — его цель.

Следовательно, сам наш скептицизм был колебанием, вытекающим из осознания нескольких противостоящих целей и из одновременного воспроизведения направленных на них волей. Отсюда мы видим, что абсолютный этический скептицизм реально не был бы полным отсутствием моральной цели, а был бы скорее той нейтральностью, которая проистекает из временного принятия всех противоборствующих целей в мире действия. Абсолютный этический скептицизм, если бы он и в самом деле был возможен без саморазрушения, все еще предполагал бы некоторую цель, а именно попытку гармонизировать в одном мгновении все конфликтующие цели в мире жизни. Он не был бы тем, в качестве чего он себя преподносит. Абсолютный скептицизм, следовательно, основывался бы на абсолютной благожелательности. *Его собственной целью были бы гармония и единство поведения.* Но именно по этой причине абсолютный скептицизм и является саморазрушительным.

Возможно, этот результат будет несколько неожиданным. Но разве не проиллюстрировал его сам пессимизм нашей последней главы? Отчего этот пессимизм? Это жизненное отчаяние — чем оно было, как не ощущением безнадежности нашего дела? Что заставило это дело предстать безнадежным? И в чем вообще состояло это дело? Нашей задачей было сформировать гармоничный идеал жизни. Эта задача предстала безнадежной, поскольку мы почувствовали, что действительные идеалы жизни у людей находятся в беспощадном конфликте.

Наш пессимизм оказался, в итоге, не тем, чем он нам казался. Это было не огульное отвержение всех целей; это была попытка утолить их все, омраченная ощущением того, что, похоже, они пребывают в безнадежном конфликте. Даже у нашего пессимизма был свой идеал. Без своего идеала он не переживал бы никакого отчаяния. И этот конфликт целей не означал никакого зла. Пессимистическое отчаяние было естественным итогом нашего скептицизма единственно потому, что сам наш скептицизм был реализацией целей, которыми живут люди, и войны этих целей.

Из мира мертвых фактов, сказали мы, никакой этической доктрины не получить. Физическая истина никогда не даст моральную доктрину. В силу этого мир фак-

тов казался стоящим по одну сторону, мир моральных целей — по другую, и никакой обнаружимой логической связи между ними не было. Таково было наше теоретическое возражение этическим доктринам, которые мы разбирали. Отделенные от мира фактов, они казались существующими в одиночку, не укоренёнными и конфликтующими актами своеволия. Перейти в мир фактов для них означало потерять свой этический характер. Теперь же мы пытаемся преодолеть наше затруднение, рассмотрев не мир физических фактов самих по себе, а мир целей. И этот мир мы рассматриваем сейчас не в деталях, а в целом. Какая высшая цель, спрашиваем мы, дарована тому, кто мысленно реализует для себя этот целостный мир целей? Та самая цель, отвечаем мы, которая, вначале видясь лишь смутно, навязала нам наш скептический пессимизм. Кто бы мысленно ни представлял цель, тому в это время и принадлежит эта цель. И коль скоро это его цель, то он мысленно хочет реализовать ее в идеальном совершенстве. Тогда кто бы ни воображал различные конфликтующие цели в мире, тому и принадлежат все эти цели в момент озарения, когда, поскольку всё это в нем, он мысленно представляет их и желает им успеха.

В той мере, в какой его воображение является или может быть соборным и подлинным, его воля на какое-то время становится этими конфликтующими волями. В нем развертывается теперь война. Он ощущает в своей личности горечь вселенской распри. Поэтому в первый момент его нового озарения его охватывает пессимизм. «Эта война не может закончиться», — в отчаянии говорит он. Но сказал ли он тем самым последнее слово? Ведь он еще не добавил сюда рефлексию, на которой мы настаиваем. Пусть же он скажет: «Тогда у меня тоже есть цель, какой бы далекой и недостижимой она ни казалась, и, стало быть, моя воля не бесцельна. Я хочу реализовать все эти цели сразу. Следовательно, я желаю их гармонии. Это единственное благо, предстающее моей фантазии как превосходящее все разные конфликтующие индивидуальные блага разных отдельных целей. Это Высшее Благо было бы достигнуто в мире, где этот конфликт прекратится. И это был бы Идеальный Мир, где все возможные цели преследовались бы в абсолютной гармонии».

Бесплодным на первый взгляд может показаться это размышление. Возможно, это и неожиданно, но мы наверняка будем поначалу склонны назвать его бесплодным. Ведь вот цели, и они конфликтуют. В актуальном мире идет непрекращающаяся война. Только тот, кто ведет сражение, может решить, которую из противостоящих этических вер выбрать. Но тогда если придет какой-нибудь идеалист и скажет, что его озарение дает ему высший идеал Гармонии, то можно ему ответить, что его идеал, по самой выявленной своей сути, — всего лишь фантазия его благодушного воображения. Такая гармония никогда не сможет осуществиться, если только в один прекрасный день какой-то из идеалов благодаря превосходящей мощи своих батальонов не одержит верх над всеми остальными.

Но удовлетворится ли так легко этим ответом наш идеалист? Не сможет ли он сразу же возразить: «Мой Идеал определен так, и сколь бы фантастическим он ни был, сколь бы далеким он ни казался, это все же идеал, к которому я могу направить свои усилия. Ведь смотри: став практическим, спустившись вниз со своих одиноких высот, мой Идеал означает попросту Волю к направлению моих действий *на* достижение универсальной Гармонии. Он требует от меня действовать, всегда имея перед собой это мое озарение. Он требует от меня принимать во внимание все конфликтующие цели, затрагиваемые каждым из моих актов, и настраивать мое действие в со-

отнесении со всеми ими. Он ставит предо мной этот новый моральный принцип, принцип идеально всеобщий, ставит его над всем тем скептицизмом, который мы испытывали в отношении особых моральных целей.

Вот он, этот Принцип: *Действуй так, как ты желал бы действовать, если бы все последствия твоего акта для всех целей, где-либо затрагиваемых этим актом, могли быть осуществлены тобой сейчас и в этом единичном неделимом мгновении.* Или короче: *Действуй всегда в свете наиболее полного прозрения всех тех целей, которые затрагиваются твоим действием.* Это правило не произвольное, не отобранное по какому-либо индивидуальному резону, а это универсальная максима, ведь ее выбор проистекает из общего мысленного осуществления всех конфликтующих целей мира жизни». Таким образом, мы в конце концов обнаружили в самом сердце нашего скептицизма моральную доктрину. Посреди войны индивидуальных воль мы уловили свет Универсальной Воли.

II.

«Но нет, — скажет кто-то. — Всё это пока еще только своеволие. Не пало ли оно уже фактически жертвой того же скептицизма, который преследовал другие моральные цели? Сначала ты пытался основать его на физическом факте — на том, что только посредством данного усилия воли одно мыслящее существо может реализовать волю другого. Но говорит ли это мне, что я должен так реализовывать конфликтующие воли, существующие в мире? А если я этого не должен, то какое значение для меня имеет этот физический факт? С другой стороны, если отбросить физические факты в сторону, не является ли твоя доктрина всего лишь твоей капризной решимостью уважать те конфликтующие воли, которые существуют в мире?»

Это возражение, будь оно высказано, основывалось бы на непонимании того, что мы только что открыли. А открыли мы что-то такое, что имеет ценность для нас совершенно независимо от значимости его как всего лишь физического факта. Мы решили отыскать разницу между правильным и неправильным. Затруднение наше при этом всегда состояло в том, что коль скоро это различие подразумевает принятие высшей цели как мерила для вынесения оценки, а возможных целей много, то нас всегда смущал тот факт, что среди этих многочисленных целей не находилось никакого основания для выбора. Ведь показать ту или иную причину, по которой мы таким-то способом сделали выбор между двумя из этих целей, значило иметь третью цель, включающую одну и исключающую другую. А выбор этой третьей цели казался опять-таки таким же случайным, каким был бы и первый выбор без этой третьей цели, его оправдывающей.

Так наша изначальная мысль о цели как об основании этической доктрины превратилась на наших глазах в россыпь разрозненных возможных или действительных целей, и мы не видели никакого способа снова собрать эту россыпь в единство. Поскольку это и было причиной нашего скептицизма, то, разумеется, нечто большее, что мы можем сказать об этике, должно предполагать слушателя, способного хотя бы предварительно ощутить такой скептицизм. Физический факт того, что он может понять природу нашего сомнения, и вправду предполагается, прежде чем мы сможем пойти дальше, но это не препятствует нашему движению вперед. Физический факт того, что у нас есть понимающий слушатель, всегда должен нами предполагаться. Если кто-то не может ощутить сомнение, то он не сможет предпринять никакого этического исследования. Мы лишь говорим ему: «Если ты сомневаешься по поводу принятия некой моральной цели, то вот это, на что мы тебе указали, и есть реальная причина твоего сомнения.

Если теперь ты понимаешь свое сомнение, то ты действительно находишься в состоянии, которое мы описали выше. Твое сомнение имеет фактически общий характер. Оно означает временный моральный скептицизм, в основе которого лежит прозрение в отношении конфликта целей. Это прозрение означает скептицизм постольку и лишь постольку, поскольку ты в момент прозрения сам захвачен конфликтующими целями, сам пребываешь в войне с самим собой и, следовательно, колеблешься. Эта россыпь целей, в которую превратилась твоя исходная чистая идея моральной цели как таковой, это запутанное и слепящее облако целей представляет для тебя твою собственную моральную позицию.

Расколотый в себе самом, разьединенный, запутанный, ты бездеятельно паришь подобно облаку, ища единство цели и не находя его. Но если ты поразмыслишь над всем этим, то увидишь, что ты поистине занимаешь позицию, которую мы описали выше. У тебя реально все еще есть высшая цель. Ты взыскуешь единства. Ты желаешь, чтобы эта война прекратилась. У тебя есть идеал. Все это есть, разумеется, физический факт, проистекающей из природы тебя как волевого существа; но ценен он вовсе не по одной только этой причине, но еще и потому, что, открыв этот факт, ты открыл то, чего искал. Ты узнал, что находишься во власти идеала. Ты не можешь отделаться от этого идеала, кроме как повторяя тот самый процесс, который привел тебя к нему. Твое моральное прозрение достигнуто, и основанием твоей доктрины является уже не частная цель, принимаемая по простому капризу того или иного индивида, а необходимая цель, возникающая в уме любого человека, действительно реализующего в воображении войну частных целей.

Это идеал идеалов. Это абсолютный идеал, возникающий для тебя из рассмотрения отдельных идеалов. Каждый из них был относительным, соотносясь с умонастроением человека, которому довелось его выбрать; этот же Идеал соотносится только с прозрением, схватывающим в единстве весь моральный мир. Как бы мы, люди, ни были неспособны полностью и со всей точностью представить действительную природу каждой единичной цели в мире жизни, все-таки мы способны полностью осознать некоторые конфликтующие цели; и, реализуя этот конфликт, мы можем сформировать для себя понятие той абсолютной реализации, которая означает, как мы видели, сначала скептическое отчаяние из нашей предыдущей главы, а затем, по более зрелом размышлении, тот идеал, который мы выше только что выдвинули. Таким образом, мы больше не принимаем капризных решений по поводу ценности физических фактов как таковых. Мы выносим необходимое суждение об идеалах как идеалах.

И мы попытались показать, что этот наш появившийся в итоге идеал — не бесплодный. На первый взгляд он выглядит таковым. Впервые узрев его, человек говорит: «Эта гармония — мечта, которая сама себе противоречит». Но нет, в этой мечте нет внутреннего противоречия, ведь если мы и не можем в совершенстве реализовать этот новый идеал, если абсолютная гармония и недостижима, то можно, по крайней мере, двигаться в свете этого идеала. Можно сказать: «Я буду поступать так, как если бы все эти конфликтующие цели были моими. Я буду с уважением относиться ко всем ним. Я буду действовать в свете, принесшем мне мое моральное прозрение. И ради этой цели я буду действовать в каждое мгновение так, как действовал бы тот, кто видит себя переживающим в собственной личности и в одно и то же время все последствия своего акта для всех целей, которые должны быть затронуты тем, что он делает».

Но тогда этот идеал становится практическим, тогда он перестает быть бесплодным. Это уже не просто желание, которое находилось в сердце нашего скептицизма, желание мрачное, бездеятельное, напуганное идущей в мире войной. Это холодная решимость. Она говорит: «Этот недуг конфликтующих целей невозможно, стало быть, излечить, но с ним можно что-то делать. Эти цели как бы мои собственные. Я буду обращаться с ними как с таковыми. Я буду работать для их гармонии». Ежели кто сомневается в этом идеале, то он сомневается в самом основании этического сомнения как такового. Но это не всё, что осуществляет наш абсолютный идеал.

Этот идеал не просто дает цель в мгновение озарения; он еще и переносится на другие моменты жизни. Он говорит: «Высшее благо было бы осуществимо лишь в случае, если бы не только цель этого мгновения озарения как таковая, но и цели всех конфликтующих воль в мире были приведены в соответствие с этим прозрением. Высшего блага можно было бы достичь, если бы все конфликтующие воли полностью осуществили друг друга. Ведь тогда каждая из них, не отказываясь от собственной цели, добавила бы к ней, благодаря прозрению, цели других. И весь мир индивидов действовал бы как единое Существо, имеющее одну Всеобщую Волю. Фактически была бы достигнута гармония».

Следовательно, наш идеал дает нам еще одно предписание. Оно гласит: «Действуй так, чтобы это моральное прозрение распространялось на других». Здесь есть ясная практическая цель, и она дает нам основания сказать всем конфликтующим волям: «Вы должны уважать друг друга». Ведь так фактически все они бы и поступали, если бы располагали моральным прозрением. А обладание им, как мы теперь видим, есть предпосылка для достижения высшего блага, а именно — той идеальной Гармонии, которой мы ищем в момент морального озарения.

III.

Мы боимся, что подобное общее обсуждение того, что мы назвали моральным прозрением, покажется на первый взгляд слишком абстрактным, чтобы быть реальным. Поспешим же перейти к более конкретному изучению этого прозрения. Давайте отойдем от более абстрактных целей, которые использовались как фундамент моральных систем, и изучим наше моральное прозрение в том виде, в каком оно применяется к особым целям, входящим в конфликт, когда человек имеет дело со своим ближним. Давайте посмотрим, как соображения, которые мы прикладывали к конфликту этических целей вообще, напрямую прикладываются к конфликту между самолюбием и самоотверженностью, который мы так долго и тщетно рассматривали в предыдущей главе. Эта война самолюбия и самоотверженности — на самом деле не самая глубокая из моральных проблем, и решить заключенную здесь проблему не значит, как полагали некоторые, тотчас определить Высшее Благо. Тем не менее мы поступим правильно, если сосредоточимся какое-то время на этой специальной проблеме.

Почему самолюбие дается мне легче, чем самоотверженность? Потому что собственное будущее и собственное желание в отношении него мне легче представить, чем желания моего ближнего. Моя воля — *данность*; его воля — смутно уловимый, отдаленный факт. В силу этого мне кажется очевидным, что его воля должна быть для меня менее значимой, чем моя собственная. Следовательно, он и я часто находимся в беспощадной войне именно потому, что я представляю его волю не в ее внутренней природе, а как чуждую силу, и он точно так же поступает со мной. Мы стоим

друг другу как две моральные системы, осуждающие друг друга и борющиеся друг с другом. Вместе с тем часто заявляются незаинтересованные моралисты, пытающиеся примирить наши различия. Мы видели, как и почему их зачастую постигает неудача. Они говорят мне, что мой ближний и я принесем друг другу много больше эгоистического удовольствия, если прекратим бороться и начнем сотрудничать. Но этот мудрый совет никак не затрагивает корней лежащего между нами затруднения. Если бы мы, приняв этот довод, сотрудничали, мы бы все еще были двумя чуждыми силами, несогласными в буквальном смысле. И где бы ни случилось так, что кому-то из нас лучше подавить или сокрушить другого, чем продолжать с ним сотрудничать, он не только бы это делал, но и, насколько мы поняли, должен был это делать.

Иной моралист надеется, что если мы будем продолжать сотрудничать достаточно долго, то сможем в один прекрасный день стать чисто неэгоистическими существами. Надежда эта благочестива, но не дает нам достаточных оснований для того, чтобы мы должны были самоотверженно сотрудничать сейчас, когда мы по факту эгоистичны. Еще один моралист просит нас подумать над сутью наших эмоций жалости и симпатии друг к другу. Мы отвечаем, что эти чувства по характеру неопределенны и могут вести как к деланию чего угодно, так и к неделанию ничего друг для друга. Стало быть, все эти моралисты оставляют моего ближнего и меня там, где мы и были. Если нам лично выгодно драться, мы будем драться; в ином случае у нас может быть шанс оставаться какое-то время в практической гармонии; но наши моральные цели при этом всегда будут такими же, какими они и были, эгоистическими и конфликтующими.

Оставив эти бесплодные попытки обоснования моральной доктрины, касающейся долга человека перед ближним, попытаемся сделать то, к чему нас очень сбивчиво подводил Шопенгауэр, а именно понять, что говорит нам о моральных связях самолюбия и самоотверженности моральное прозрение как моральное прозрение, а не как жалость или дальновидный эгоизм. Если человек не просто жалеет, а знает волю своего ближнего, какой моральный идеал он тогда получает?

Мы утверждаем, что прозрение реальности воли ближнего, прозревание, принимающее в расчет его волю, как она есть, и, соответственно, воссоздающее ее в нас, дает нам позицию, возвышающуюся над схваткой Я и ближнего, и позволяет нам узреть высший идеал Гармонии, который предписывает: *Действуй так, как действовало бы существо, включившее твою волю и волю твоего ближнего в единство одной жизни и, следовательно, вынужденное переживать последствия для целей вас обоих, протекающие из акта любого из вас.* Это прозрение — не просто эмоция жалости и даже не симпатия; это нечто отличное от них, а именно что-то такое, что включает в себе осознание и, следовательно, воссоздание в нас противостоящей воли ближнего. Это прозрение, следовательно, лишает каждую волю в отдельности ее абсолютной значимости и требует, чтобы мы действовали, равно соотносясь с обеими. Оно не просто говорит нам: «Люби ближнего своего как самого себя». Оно говорит: «Насколько это в твоих силах, действуй так, как если бы ты был одновременно и твоим ближним, и самим собой». «Относись к этим двум жизням как к одной жизни».

Мы должны попытаться показать, как это прозрение приводит к этому результату. Мы должны попытаться донести это прозрение до читателя так, чтобы он лично совершил акт, о котором мы говорим, и пришел тем самым к принятию идеала, на котором мы настаиваем. Именно в себе самом должен он пережить этот идеал, иначе

он будет неспособен принять его или не готов к этому. Мы можем только предложить путь. Посему мы начнем с попытки предположить, какова природа общего несовершенного осознания жизни нашего ближнего, которое не приводит к моральному прозрению, после чего остановимся на самом этом прозрении.

IV.

Несовершенное осознание нашего ближнего на уровне здравого смысла предполагает скорее осознание внешней стороны его бытия как той его части, которая на нас воздействует, нежели осознание его внутреннего и особого мира личного опыта. Покажем это на примере. Прежде всего, возьмем осознание мною людей, которых я обычно встречаю, но лично не очень хорошо знаю, скажем, кондуктора, когда я еду в трамвае. Для меня он просто человек, берущий мой билет, служащий, к которому я могу, если понадобится, обратиться за каким-нибудь советом или помощью. То, что у этого кондуктора есть внутренняя жизнь, подобная моей, — это я склонен вообще никогда не осознавать. Он должен возбудить во мне жалость или какой-то другой особый человеческий интерес, чтобы я хотя бы попытался подумать о нем как о реально подобном мне. В целом, он представляется мне автоматом. И все же нередко я сознаю его и иначе, но как?

Вполне вероятно, я замечаю, что он любезен или угрюм, и, соответственно, он мне приятен или неприятен. Но любезность и неучтивость — это качества, принадлежащие вообще не автоматам. Следовательно, я должен каким-то образом опознать его в этом случае как сознающего. Но какой аспект его сознания я принимаю во внимание? Не внутренний аспект его как такового, а все еще внешний аспект его сознательной жизни как силу, воздействующую на меня; вот что я принимаю во внимание. Он обращается со мной так-то и так-то, и он это делает умышленно; следовательно, я его оцениваю. Но то, что я сознаю, — это его преднамеренный акт как нечто значимое для меня. Мне редко случается полностью сознавать, что он чувствует; гораздо легче бывает заметить, как он предрасположен. Эта предрасположенность есть его состояние, взятое как воздействующая на меня сила.

Но пусть человек посмотрит на круг своих простых знакомств, пусть исключит отсюда своих друзей и людей, к которым он испытывает особый личный интерес, и рассмотрит сначала весь прочий свой мир других людей: своего мясника, своего бакалейщика, полисмена, патрулирующего его улицу, мальчишку-газетчика, слугу у себя на кухне, своих деловых конкурентов, с которыми он время от времени беседует, людей, чьи политические речи он слышал или читал и за которых он голосовал, имея какие-то представление об их личных достоинствах, — а затем весь остальной внешний мир, турок или индейцев, прославленных исторических деятелей, Наполеона, Цицерона, Цезаря, воображаемых персонажей художественных произведений, которые возбуждали какую-либо толику его повышенного эмоционального интереса.

Как он мысленно воспринимает всех этих людей? Не являются ли они для него, все до одного, идеальными или реальными *способами поведения* по отношению к нему или другим людям, внешне деятельными существами, а не осознаваемыми массами подлинной внутренней жизни, чувства, любви, испытываемого желания? Не мыслит ли он естественно каждого из них скорее как способ внешнего действия, а не как способ внутреннего воления? Его мясник, его мальчишка-газетчик, его слуга — не являются ли они для него скорее трудолюбивыми или ленивыми, честными или лжи-

выми, учтивыми или невежливыми, нежели сознающими себя людьми? Является ли хотя бы кто-нибудь из них для него живым в полном смысле слова — чувствующим, эмоциональным и в прочих отношениях подобным ему, — какими, возможно, кажутся ему его сын, его мать или его жена? Не является ли тем, что он мысленно представляет, скорее вид поведения этих существ по отношению к нему? Не является ли, в общем, тем, что он во всей своей обыденной жизни принимает во внимание, даже когда называет их сознательными, их бытие для него, а не для самих себя? Это бытие для него и есть то, что он называет их предрасположенностью.

Все они хорошие или плохие, добродушные или неприветливые, отвратительные или приятные. Они могут представлять даже возвышенными или идеальными существами, как Цезарь исследователю истории. Но все же их внутреннюю жизнь, выходит, нет нужды сознавать. Они остаются силами, способами действия, предрасположенностями, дивными экземплярами энергии. Они все еще видятся извне. Представляется не их внутренняя, волевая природа, а манера их внешней деятельности, не то, чем они являются для себя, а то, чем они являются для других.

Таково наше естественное осознание других, даже когда мы называем их сознательными. Это несовершенное осознание переходит даже на случай более близких привязанностей. Лир осознает — или думает, что осознает, — в своих дочерях лишь предрасположенности, которые они выражают. Реальная попытка войти в их внутреннюю эмоциональную жизнь чужда его простому и высокомерному уму. Даже когда я наслаждаюсь любовью другого, я все еще склонен сознавать скорее предрасположенность, чем внутреннюю, более личную эмоциональную жизнь, которая становится причиной этого способа поведения.

Действие — вот чего я хочу (см. прим. 2): мне нужен голос, взгляд, дар или иное удостоверение энергии, гармонирующее с моей волей. Обычная эмоция благодарности — еще одна прекрасная иллюстрация несовершенного осознания своих ближних, сопровождающего даже самое ясное словесное признание их сознательного существования. Сейчас, когда я пишу эти слова, мое сердце трепещет от восхищения и уважения, если не сказать любви, к человеку, которого я лишь несовершенно знаю. Я чувствую желание оказать ему милость, будь это возможно. Почему? Думаю ли я о его подлинной природе и о потребностях его как существа, подобного мне? Чувствую ли я нашу общую слабость, наши общие чаяния? Отбросил ли я иллюзию эгоистичности, разделяющую нас? Нет, — сокрушаюсь я, и мне стыдно в этом признаться, — это существо для меня почти столь же всецело внешнее, как и мой водопроводчик, представляемое не намного лучше, чем моя прогулочная трость. Я размышляю вообще не о его внутренней жизни. Своим мысленным взором я вижу именно его внешнюю форму. А он написал мне учтивое и приятное письмо, выразив интерес к некоторым из моих планов и желание мне помочь. Мне эгоистически приятно найти такую помощь. Я интуитивно чувствую, что она требует компенсации. Я чувствую животную радость от пребывания в дружеской компании. Моя благодарность здесь — вообще не моральная эмоция.

Эмоция симпатии, вообще говоря, часто заставляет меня представлять другой, более безраздельно внутренний аспект реальности моего ближнего; но симпатия делает это нерешительно и неопределенно, что было описано в предыдущей главе. И, во всяком случае, к чему бы ни приводила симпатия, сама по себе она не есть озарение. Итак, подытоживая принятый здесь путь изучения иллюзий себялюбия, мы об-

наруживаем с помощью этих примеров, что по сути сознательная жизнь нашего ближнего реализуется для нас скорее как активная агентность, воздействующая на наше благополучие, а не как внутренний опыт или нечто самодовлеющее, а именно Воля; и потому мы склонны обращаться с ней холодно, а не с уважением к ее истинной природе. Соппротивление, покорение, пользование этой агентностью кажутся нам аксиоматическими целями благоразумия; самоотверженное уважение к ее внутренним сопутствующим переживаниям кажется нам задачей трудной, а то и бессмысленной. Таковы суть и основа эгоистической иллюзии.

Так вот если бы наша активность осознания ограничивалась кругом эмоций, отвечающих здравому смыслу, то не было бы никакого выхода из всего этого. Здесь на сцену выходит наша критическая рефлексия и говорит: «О здравый смысл! То, что представил ты, не может быть всем. Мы должны решиться признать большее, иначе наши решения никогда не утратят своей противоречивости и темноты. Будь честен, о здравый смысл! Не есть ли твой ближний, в конце концов, всего лишь мертвый факт природы, автомат с некоторыми особыми энергиями?» А здравый смысл отвечает: «Нет, ведь разве не является тот, чье действие я представляю, несомненным образом сознательным агентом?» «Но тогда не знаешь ли ты то, что он волит, не соznавая того, что значит для него эта воля, т.е. того, что он переживает ее?» «Нет, — отвечает здравый смысл, — если он волит так же, как я, то должен и переживать это так же, как я». «Представь же это и посмотри, как тогда ты будешь поступать с ним». И здравый смысл, утверждаем мы, должен, сие представив, ответить просто: «Поскольку он реален, то он в такой же степени объект моих усилий, как и я сам, насколько я могу оказать воздействие на него. Наша жизнь — одна жизнь».

Это здравый смысл должен видеть, если он полностью представляет ближнего. А если он представляет его деятельность, что он всегда каким-то образом и делает, то он непременно должен прийти к осознанию его опыта и, следовательно, к полному его осознанию, как только попытается завершить незавершенный акт, посредством которого он начал сознать его волю. Это завершение может быть ускорено сочувствием или приторможено тем бессилием, которое сочувствие часто в себе заключает; но когда оно приходит, оно должно быть актом чистого прозрения, возможным благодаря рациональной природе нашей ментальной жизни.

Все, что в нашем мышлении делается частично, мы готовы либо полностью отбросить, либо довести до конца, как только осознаем, что сделали это лишь частично. Наше решение признать нечто существующее не может остаться сумбурным или внутренне противоречивым, когда мы пришли к осознанию того, где кроются путаница и самопротиворечивость. А так как мы не можем просто отказаться от признания своего ближнего, то мы, видя эту несогласованность нашего естественного представления, непременно должны решиться представить его полностью.

Таково наше рефлексивное описание процесса, который при наличии соответствующих условий должен в той или иной форме прийти к каждому. В этом процессе мы видим начало реального знания долга перед другими. Этот процесс время от времени может совершить и совершает под должным руководством любой ребенок. Это процесс, благодаря которому всем нам привычно стараться учить человеческому поведению в конкретных случаях. Мы стараемся добиваться от людей осознания того, что они делают, когда причиняют зло другим. Но отличие этого процесса от всего лишь мягкой эмоции симпатии со всеми присутствующими ей иллюзиями — то, чего мора-

листы с достаточной тщательностью не сделали. Наше изложение было попыткой взять этот универсально признанный процесс, отличить его от симпатии как таковой и выставить его у ворот этической доктрины как великого творца озарения.

Но когда мы говорим, что к этому озарению должен, при некоторых данных условиях, прийти здравый смысл, мы не хотим сказать: «Так человек, однажды придя к прозрению, должен отныне действовать». Осознание своего ближнего — в полном смысле мысленной его реализации — есть фактически решение обращаться с ним так, как если бы он был реален, т.е. обращаться с ним неэгоистически, самозабвенно. Но это решение выражает мгновение озарения, принадлежит именно ему. В следующее мгновение страсть может затмить это озарение. Она всегда его затмевает спустя не очень долгое время.

Уйти от эгоистической иллюзии в своей повседневной жизни для нас так же невозможно, как и избежать видения сквозь эту иллюзию в момент озарения. Мы видим реальность ближнего, т.е. решаем обращаться с ним так, как мы обращаемся с собой. Но затем мы возвращаемся к повседневному действию, чувствуем пыл наследственных страстей и сразу забываем то, что мы видели. Наш ближний окутывается туманом. Он вновь чуждая сила. Он нереален. Мы вновь попадаем во власть обмана и себялюбия. Этот конфликт продолжается и будет длиться до тех пор, пока мы живем так, как живут люди. Мгновения озарения с сопутствующими решениями, длительные отрезки заблуждения и себялюбия: такова наша жизнь.

V.

Чтобы донести этот взгляд до читателя еще и иным образом, попросим его рассмотреть со всей тщательностью, какой именно он имеет опыт, когда пытается мысленно реализовать своего ближнего в том полном смысле, на котором мы настаивали. Не сочувствие как таковое желаем мы ему ощутить. Ведь независимо от того, случится или не случится сочувствию работать в нем так эгоистично и слепо, как, насколько мы выяснили, оно часто работает, все-таки не сама эта эмоция, а ее последствия должны в наиболее удачном случае дать нам то, что мы ищем. Все формы симпатии — только импульсы. Моральную же ценность имеет прозрение, к которому они нас приводят. И, опять же, осознание существования нашего ближнего — это никоим образом не открытие того, что он более или менее полезен для нас лично. Все это вносило бы лепту в себялюбие. Совершенно иначе должны мы представить его существование, чтобы быть реально альтруистичными. Что же тогда есть наш ближний?

Мы выясняем это, трактуя его мысленно так же, как самих себя. Что есть ты? Сейчас ты просто присутствующее состояние с его переживаниями, мыслями и желаниями. Что есть твое будущее Я? Просто будущие состояния, будущие переживания, будущие мысли и желания, которые, хотя сейчас и не существуют для тебя, постулируются тобой как непременно грядущие и как находящиеся в некоторой реальной связи с твоим нынешним Я. Но что такое тогда твой ближний? Он тоже есть масса состояний, переживаний, мыслей и желаний, столь же реальная, как и ты, не больше, но и ничуть не меньше, чем твое будущее Я, предстающая сейчас твоему опыту. Он — не то лицо, которое хмурится или улыбается тебе, хотя часто ты думаешь о нем только как об этом лице. Он — не та рука, что бьет или защищает тебя, не голос, который говорит с тобой, не та машина, которая дает тебе то, чего ты желаешь, когда движешь ею, предлагая ей деньги.

Разумеется, ты часто думаешь о нем так, как если бы он был вон тем автоматом, отвечающим тебе, когда ты вступаешь в разговор с ним. Но нет, твой ближний так же действителен, так же конкретен, как и ты. Как твое будущее реально, хотя и не является сейчас твоим, точно так же реален и твой ближний, хотя его мысли никогда не являются твоими мыслями. Веришь ли ты в это? Уверен ли ты в том, что это означает? Здесь для тебя поворотная точка во всем твоём поведении по отношению к нему. То, чего мы от тебя сейчас просим, — это не чувство, не нахлынувшая волна сочувствия, не трепетная немощь симпатии, а спокойное, ясное озарение.

Кто-то на это скажет: «Все это я делал с юности. Разумеется, я считаю и всегда считал своего ближнего реальным и не автоматом. Разумеется, я боялся его неодобрения, сердился на его недоброжелательность, радовался его симпатии, находился под влиянием его мнений, всю мою жизнь. И все же я оставался себялюбцем». Но нет же, в тот самый момент, когда тебе нужно было так-то и так-то действовать по отношению к нему, ты уже не спешил осознать его. Выходит, именно твоя страсть делала его для тебя тенью. Ты не мог любить его, потому что ты забывал, кто он такой. Ты верил в него достаточно, чтобы бояться его, ненавидеть его, сражаться с ним, мстить ему, использовать его ум как свое орудие, но недостаточно, чтобы обращаться с ним как с реальным, притом настолько же, насколько реален ты сам. Он кажется тебе чуть менее живым, чем ты. Его жизнь тускла, холодна, бледный огонь рядом с твоими жгучими желаниями. Он для тебя символ страсти, и несовершенно, холодно, тоскливо соглашаясь, не придавая полного смысла своим словам, ты и впрямь говоришь, когда тебя спросят, что этот символ обозначает нечто реальное, столь же реальное, как ты сам. Но что значат эти слова, если ты представил его так, как представляешь посредством своего эгоистического чувства свое в равной степени внешнее будущее Я?

Если он реален, подобно тебе, то его жизнь для него — такой же яркий свет, такой же жаркий огонь, как и твоя для тебя; его воля так же полна борющихся желаний, трудных проблем, судьбоносных решений; его боли так же ненавистны, радости — так же дороги. Возьми все, что только знаешь о желании и стремлении, о горячей любви и жгучей ненависти, представь так полно, как только сможешь, что ты имеешь в виду, а затем добавь со всей определенностью: *Каким все это является для меня, таким же это является и для него, ничуть не меньше.* Если ты сделаешь это, то может ли он остаться для тебя тем, чем он был, картинкой, игрушкой, комедией, трагедией, короче говоря, просто Шоу?

Ты и в самом деле смутно чувствовал, что за всем этим шоу что-то кроется. Узнай же эту истину до конца. Ты считал его мышление, его чувства в чем-то отличными от твоих. Ты говорил: «Его боль не похожа на мою, ее гораздо легче перенести». Ты делал из него призрака, подобно тому, как неосмотрительный человек делает призрака из своего будущего Я. Даже когда ты боялся его насмешки, его ненависти, его презрения, ты не делал его для себя в полной мере таким же реальным, как и ты. Его смех над тобой заставлял твое лицо наполняться жаром, его хмурый взгляд и сжатые кулаки пугали тебя, его презрительные усмешки заставляли сжиматься твое горло. Но это был только социальный инстинкт в тебе. Это не было полное ощущение его реальности. Даже маленький ребенок улыбается в ответ тому, кто улыбается ему, но не потому что сознает одобряющую радость другого, а лишь потому что инстинктивно наслаждается улыбающимся лицом; и даже ребенок пугается строгой речи, но не потому что сознает гнев другого. Так смутно и инстинктивно и жил ты со своим ближ-

ним, и не знал его, будучи слепцом. Ты даже желал его боли, но ты не представлял себе полностью ту боль, которую ты приносил. Она была для тебя не болью самой по себе, а лишь видом его покорности, его слез или его бледного ужаса. Ты делал из своего ближнего вещь, вообще не Я.

Когда ты любил своего ближнего, сочувствовал ему или благоговел перед ним, твое чувство, возможно, приподнимало на какой-то миг завесу иллюзии. Тогда ты знал, чем он поистине является — Я, подобным твоему наличному Я. Но твое себялюбивое чувство слишком сильно для тебя. Скоро ты снова забывал, что ты видел, и даже из возлюбленного своего делал лишь инструмент своего удовольствия. Даже из своей способности к сочувствию создавал ты предмет своего тщеславия. Твое благоговение превращалось в гордость. Ты снова принимал эту иллюзию. Неудивительно, что во тьме этой ты находишь себялюбие единственным правилом, сколько-нибудь значимым для твоего поведения. Ты забыл, что без представления твоего грядущего и пока еще нереального Я даже себялюбие ничего не значит. Ты забыл, что даже если бы ты так отдал свою теперешнюю мысль задаче представления жизни твоего ближнего, себялюбие показалось бы тебе не более понятным, чем любовь к твоему ближнему.

Покончи же с иллюзией, будто твое Я — это всё. Интуиция говорит тебе о твоем будущем Я не больше, чем о твоих ближних. Желание, вскормленное в тебе поколениями борьбы за существование, акцентирует ожидание твоего телесного будущего, любовь к твоему телесному благополучию и заставляет жизнь твоего тела казаться единственно реальной. Но просто попытайся постичь истину. А истина в том, что весь этот мир жизни вокруг тебя так же реален, как и ты. Вся сознательная жизнь сознательна в присущей ей мере. Боль есть боль, а радость есть радость повсюду так же, как и в тебе. Итог твоего прозрения будет неизбежен. Иллюзия испаряется, и взору твоему открывается блестящая перспектива.

Видя повсюду единство этой жизни, равную реальность всех её моментов, ты будешь готов отнестись ко всему этому с тем же почтением, какое благоразумие побудило бы тебя выказать в отношении твоего собственного маленького кусочка будущей жизни. То, что подсказывало благоразумие в его узкой почтительности, ты будешь готов применить универсально. Как благоразумный человек, видя реальность своего будущего Я, неизбежно работает на нее, так и просвещенный человек, видя реальность всей сознательной жизни, сознавая, что она не тень, а факт, сразу и неизбежно желает, хотя бы вот в этот самый момент озарения, войти в служение ее целому.

Так иллюзия эгоистичности исчезает для твоего текущего мышления (увы, не для твоего будущего поведения, о дитя страсти!), когда ты смотришь на то, что эта эгоистичность до сих пор от тебя скрывала. Ты видишь теперь всеобщую жизнь в целом, такую же реальную, как и ты, одну и ту же в радости и в печали. Конфликт себялюбия и самоотверженности исчезает. Себялюбие — всего лишь половинная реализация истины, выраженной в самоотверженности. Себялюбие говорит: *Я буду существовать*. В ответ самоотверженность произносит: *Другая Жизнь — такая же, как и Моя Жизнь*. Представить боль другого как боль значит перестать желать ее как такую. Ненависть — это иллюзия. Трусливая симпатия, прячущая свою голову от страха осознать боль ближнего, — это иллюзия. А самоотверженность — это реализация жизни. Самоотверженность выводит тебя из туманов слепого самообожания и показывает тебе во всей окружающей тебя жизни природы единую вездесущую сознательную борьбу за обретение желаемого.

Во всех песнях лесных птиц, во всех криках раненых и умирающих, отбивающихся от вцепившегося хищника, в бескрайнем море, где борются и живут мириады водных созданий, среди всех несметных орд дикарей, в сердцах всех добрых и любящих, в унылых, дрожащих сердцах всех узников и невольников, во всякой болезни и печали, во всякой экзальтации и надежде, во всякой нашей самоотдаче, во всяком нашем знании, — всюду, от самых низших до самых благороднейших тварей и опытов на нашей земле, являет себя одна и та же сознательная, пылкая, упрямая жизнь, столь же бесконечно многообразная, как формы живых существ, столь же неугасимая, как огонь солнца, столь же реальная, как те импульсы, которые даже сейчас пульсируют в твоём маленьком самолюбивом сердце. Открой глаза, взгляни на эту жизнь, а потом отвернись и забудь, насколько сможешь; но если ты узнал это, то ты начал узнавать свой долг.

VI.

Но это единство, которое моральное прозрение открыло нам в жизни, нельзя толковать превратно. Правильно истолкованное, моральное прозрение разрешит для нас много сложнейших проблем; однако не нужно воображать, будто оно покажет нам всю эту индивидуальную жизнь как в каком-то мистическом смысле уже актуально пребывающую в той гармонии, которой мы ищем. Не потому что эти цели уже сами по себе едины, но потому что мы как моральные провидцы сводим в одном мгновении озарения мысленную реализацию всех этих целей — только поэтому эта жизнь едина для нас. В этом и только этом смысле моральное прозрение дает нам решение проблемы эгоизма и альтруизма, а также основу для общего учения о Высшем Благе.

Моральное прозрение не позволяет нам сказать: эти существа уже актуально, но слепо искали, что есть Высшее Благо само по себе. Мы можем сказать лишь, что каждое из них искало в слепоте своей то, что было ему желанно. И никак иначе, кроме как через мысленную реализацию конфликта желания, истинное высшее благо постичь нельзя. Моральное прозрение открывает гармонию не как уже заключенную в природе этих слепых, конфликтующих волю, но как идеал, которого нужно достичь тяжёлым трудом.

Мы отмечаем это, чтобы показать, что мы не впадаем в банальную ошибку тех моралистов, которые утверждают, будто просто рассказывают людям, что представляет собой то единственное, чего все они слепо искали. Такие моралисты зачастую говорят: «Наша система — всего лишь выражение той тенденции, которая всегда неявно присутствовала в людях. Она ясными словами говорит им, чего они всегда хотели, а затем говорит, как им достичь этой цели». Эту мнимую претензию многочисленных моральных систем мы уже косвенно осудили в предыдущей части нашего рассуждения. Во многих случаях она конституирует ту апелляцию к физическим фактам, которую мы отбросили как всегда бесполезную и часто необоснованную. Если честно взглянуть в лицо этой претензии, то насколько же она выглядит плоской и блеклой!

Взгляните, сколь велико у людей богатство конфликтующих целей, низменных и возвышенных, дьявольских и божественных, — какой моралист смог бы свести их все в иную единую формулу, нежели та совершенно абстрактная формула, о которой мы выше уже сказали, а именно что все эти существа стремятся к тому, что видится

им желанным! Как самонадеянно с их стороны говорить: «Фактически все вы желаете того, что я сформулировал в своем учебнике нравственности!» На самом деле они этого не делают. И нелепо наблюдать те языковые ухищрения и увертки, с помощью которых моралист пытается показать, что они это делают. Пусть моралистом будет, скажем, Дж.С. Милль. Допустим, он заявляет — а он и впрямь заявляет, — что единственной целью всех людей является счастье.

Если счастье включает достижение любым человеком любого возможного объекта его желания, то такая теория — поистине трюизм. Но с этим трюизмом, конечно, в этике не совершить никакого прогресса. Милль должен сказать нам что-нибудь о том, какие есть виды счастья, и о том, к каким из них больше всего надлежит стремиться. Он, как нам известно, говорит, что есть «высшие» и «низшие» удовольствия и что прежде всего надо стремиться к высшим удовольствиям, а не к низшим, т.е. к удовольствиям интеллекта, великодушия и т.д., а не к чувственным удовольствиям. Что может служить доказательством этого? То, что счастье было целью, которую нам надо было узнать, поскольку все люди действительно к нему стремятся. Но что целью является «высшее» счастье, а не низшая форма, — как это мы узнаём? Потому что люди всегда выбирают его? В действительности они этого не делают.

Поэтому Миллю приходится несколько сместить точки опоры. Действительно, не все они его ищут, но они искали бы его, если бы его знали. Большинство из них не ведают о том, что ценили бы больше всего, а именно об этих «высших» удовольствиях. Но здесь Милль снова сталкивается с обескураживающим фактом. Большинство людей, если и любили когда-либо вообще «высшие» удовольствия, любят их, как выясняется, больше в пору идеального энтузиазма юности, чем позже, в пору прозаической притупленности зрелых лет. Люди, знававшие «высшее» счастье, осознанно отворачиваются потом от него. Это регулярный факт жизни, хорошо известный, по поводу него часто сокрушаются. Насколько это согласуется с учением Милля? Увы! Не согласуется, и только никчемными средствами он может скрывать от себя этот факт. Люди, наслаждающиеся высшим, знают низшее и отвергают его. Люди, наслаждающиеся низшим, не знают о высшем или, когда-либо зная, забыли его или, если не вполне его забыли, «утратили способность к нему». Словно всего этого нельзя так же правдоподобно сказать со стороны «низших» удовольствий. Словно это не говорилось постоянно с этой стороны во всякой доброй застольной песне с результатом, прямо противоположным тому, что у Милля.

Фактически в этом споре с воображаемыми оппонентами Милля влечет к худшей уловке, какая только возможна для столь искусного мыслителя, когда он наконец говорит, что удовольствие, кажущееся высшим из двух удовольствий «большинству тех, у кого есть опыт того и другого», действительно является высшим. Ведь тем самым, чтобы поддержать видимость простого истолкования людям их действительной воли, Миллю приходится обратиться к мнению большинства, приходится воспользоваться чисто практической привычкой совещательных собраний для решения теоретического вопроса, а затем приходится самым абсурдным образом заявить, что опыт человека в отношении собственного удовольствия ничего не стоит в качестве критерия его ценности, если с ним в его суждении не согласится большинство его собратьев.

Все это, по сути, благодушная ерунда. В одно время люди объявляют «высшим», т.е. наиболее желанным, одно удовольствие, потом объявляют единственно желан-

ным другое. Разные люди упорствуют в разных целях. Определять их долг, рассказывая им, что у всех у них одна цель, неверно. В перспективе морального прозрения вся эта борющаяся жизнь становится единой, но не потому что она вмиг перестает бороться, а потому что человек, захваченный моральным прозрением, начинает сознавать всю ее сразу. Она едина для него, поскольку он идентифицирует себя с борющимися целями. Он ищет их гармонию и должен ее искать, раз у него прозрение. Но пока они вообще не находятся в гармонии; иначе ему нечего было бы делать. Пусть же он не обманывает себя. Конфликт реален, а не иллюзорен. Иллюзия кроется в том, что ни один из борющихся не реализует внутреннюю жизнь других. И преодоление этой иллюзии в той или иной душе состоит не в показе того, что борющиеся желали одного и того же.

Дж. С. Милль для нас далеко не единственный случай, когда людей пытаются убедить в том, что у них всегда был один объект устремлений, который моралисту надобно лишь назвать, чтобы принести на землю мир. Бентам взялся за ту же задачу и по-своему незамысловато выказал столько же мастерства в уловках, сколько он всегда с упреком приписывал своим оппонентам, когда попытался донести до всеобщего сведения, что все люди всегда были бентамистами, единственным благом для которых является удовольствие. М-р Спенсер в свою очередь пытается определить Благо так, чтобы это вошло в согласие не только с расхожим употреблением слова «благо», но и со спенсеровским представлением о том, что составляет Благо. Если где-нибудь появляется употребление этого слова, не согласующееся со спенсеровским, м-р Спенсер настаивает иногда, что если человека, так его использующего, расспросить, то он неизбежно перейдет к спенсеровскому его употреблению, а иногда — что рассматриваемое словоупотребление есть сохраняющийся в культуре пережиток дикарских представлений или что оно в каком-то ином отношении незначительно.

Таким образом, доказательство взгляда м-ра Спенсера на природу идеала становится настолько простым и необременительным, что когда чуть позже возникла необходимость признать существование пессимистов, м-р Спенсер не находит никаких затруднений с тем, чтобы счесть совершенно ясным, что человек может стать пессимистом, только если он думает, что спенсеровский идеал Блага недостижим. Так изготавливаются аксиомы там, где мы в них нуждаемся.

Все это просто пренебрежение к любым идеалам, не вписывающимся сразу в собственный идеал. Такое пренебрежение недостойно исследователя этики. И все же в последнее время его часто допускали, и оно допускается всякий раз, когда человек пытается или претендует — как очень искусно пытался и претендовал профессор Клиффорд — обосновать этическую науку всецело на базе естественной науки и с помощью ее методов. Такие попытки сродни усилиям человека, пытающегося построить пароход, который первым делом опускал бы в воду паровой двигатель, а затем стремился построить вокруг двигателя судно, которое сплавляло бы его и приводилось в движение им. Ибо естественная наука действительно будет давать нам двигатель для нашей прикладной этики, столь же незаменимый, как и паровой двигатель для судна. Но сначала мы должны заложить киль, нам нужно обрести судно, готовое для двигателя: идеал, готовый для того, чтобы к нему можно было применить науку.

Любые попытки, закладывающие первым делом «научное основание», неумело пытаются скрыть свою беспомощность за видимостью обращения к «фактам человеческой природы и социальной структуры, как их открывает наука». А эти факты об-

наруживают у людей запутанную войну целей, ни одна из которых не выбирается в действительности всеми людьми. И тогда «научный моралист» пытается всевозможными средствами показать, что у всех людей реально одна и та же цель. Но он не может этого показать, поскольку это неверно. Какая цель обща всей жизни любого из нас? И еще меньше любая цель обща всем людям.

Эта ошибка между тем не является специфически современной. В ней повинны не только современные научные моралисты; еще со времен Сократа многие моральные проповедники всех школ нет-нет да и настаивали в целях убеждения на том, что всякое дурное поведение проистекает так или иначе из простого незнания человеком того, чего он хочет. Взгляд этот ошибочен. Хотеть можно чего угодно, и можно очень хорошо это знать. Нет никакого известного предела своеволию и непостоянству человеческой воли. Если вы находите, что кто-то чего-то желает, то единственным сносно надежным и справедливо универсальным комментарием будет тот, что он мало-помалу перестанет этого желать. Редко можно добиться сколько-нибудь конечного анализа мотива такого желания.

Но мы и не строим нашу моральную систему на каком-либо подобном анализе. Мы не говорим даже, что кому-либо из нас физически возможно обрести и удерживать моральное прозрение сколько-нибудь долго. То, что мы утверждаем, можно еще раз коротко суммировать следующим образом.

1. Моральное прозрение, когда бы, каким бы образом и к кому бы оно ни приходило, состоит в мысленной реализации подлинной внутренней природы некоторых конфликтующих воль, актуально существующих в мире.

2. Абсолютное моральное прозрение, которое мы можем помыслить, но которого мы сами никогда полностью не достигаем, реализовало бы в мысли подлинную внутреннюю природу всех конфликтующих воль, существующих в мире.

3. Моральное прозрение подразумевает, по самой своей природе, у тех, у кого оно есть, волю гармонизировать, насколько это только возможно, те конфликтующие воли, которые есть в мире и которые реализуются в момент озарения.

4. Если моральное прозрение касается напрямую двух конфликтующих воль, моего ближнего и моей собственной, то это прозрение заключает в себе волю действовать так, как если бы мой ближний и я сам были одним бытием, овладевшим одновременно целями обоих из нас.

5. Если моральное прозрение касается конфликтующих общих целей, способных выразить себя в системах поведения, то это моральное прозрение заключает в себе волю действовать, насколько возможно, так, как если бы кто-то включил в собственное бытие жизнь всех тех, чьи борющиеся цели он реализует.

6. Абсолютное моральное прозрение заключало бы в себе волю действовать отныне и впредь со строгим вниманием к сумме последствий собственного акта для всех моментов и целей, которые будут затронуты этим актом.

7. Моральное прозрение во всех его формах противостоит этическому догматизму, принимающему только свою отдельную цель. Такое прозрение возникает из осознания того, что эта единичная цель — не единственная цель, которая действительна. Несовершенно и слепо этический догматизм тоже сознает эту истину, а потому он ненавидит противостоящие цели или даже предает их анафеме. Но подобная ненависть — несовершенная реализация. Поэтому моральное прозрение говорит тем, кто одержим догматическим духом: «Поскольку ты ищешь причину для веры внутри себя,

то не сможешь найти ничего, кроме допущения, лежащего в основе моей позиции». Себе же моральное прозрение говорит: «Я не должно возвращаться к догматической точке зрения». Таким образом, моральное прозрение настаивает на верности правила: «Догматизм неправ».

8. Единственными альтернативами моральному прозрению являются: (а) этический догматизм, раз и навсегда отказывающийся от попытки прийти к какому-либо иному основанию этики, нежели собственное иррациональное своеволие; и (б) этический скептицизм, который, как мы видели, оказывается лишь предварительной формой морального прозрения и, по размышлении, переходит в последнее.

9. Нет никакого иного различия между правильным и неправильным, кроме разницы между тем, что предлагают с одной стороны догматические системы своими капризными детерминациями, и тем, что представлено с другой стороны моральным прозрением как выражение того, что оно в себе заключает.

Наш вывод на данный момент, стало быть, такой: Оставайся слепым, ежели хочешь, у нас нет средств помешать тебе в этом. Но если ты хочешь познать всю этическую истину, то сможешь найти ее только в моральном прозрении. Все остальное — каприз. Чтобы достичь морального прозрения, ты должен по-настоящему желать достижения истины между конфликтующими притязаниями двух или более доктрин. И если такая воля есть, то моральное прозрение — необходимый результат даже самого скептицизма.

И вот теперь, после всех наших доводов и всего нашего энтузиазма, читатель должен узнать, что то, что до сих пор нами изображалось, есть лишь самый элементарный аспект морального прозрения. Единство, на котором мы настаивали, — это все еще пустое единство, негативная свобода от конфликта. Чтобы показать реальную ценность всего этого воззрения, нам необходимо перейти от нищенских элементов долга к более продвинутым концепциям. Моральное прозрение должно быть развито настолько, чтобы говорить нам об Организации Жизни. Пустое единство должно наполниться содержанием. Нам надлежит обсудить более *in concreto*, что люди, обладающие моральным прозрением, будут делать.

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Примечания

1. Приводится в пер. В. Микушевича по изд.: Шелли П.Б. Избранные произведения. Стихотворения. Поэмы. Драмы. Философские этюды. — М.: «Рипол Классик», 1998. — С. 404. — *Прим. пер.*

2. «I'd give all my income from dreamland

For a touch of her hand on my cheek».

[«Всю роскошь царства грёз я отдал бы за то,

Чтобы она рукой щеки моей коснулась».]

(Строки из стихотворения «После похорон» американского поэта Джеймса Рассела Лоуэлла [1819–1891]. — *Прим. пер.*)

Поступила в редакцию 30.01.2020 г. (№ 2349)

Николаев Владимир Геннадьевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии департамента социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Наш постоянный автор и переводчик. E-mail: vnik1968@yandex.ru.
