

André Compt-Sponville

**PETIT TRAITÉ  
DES GRANDES VERTUS**



**Андре  
Конт-Спонвиль**

**Малый трактат  
о великих добродетелях,  
или  
Как пользоваться философией  
в повседневной жизни**

УДК 1/14  
ББК 87  
К64

*André Comte-Sponville. Petit traité des grandes vertus*

*Ouvrage publié avec l'aide du Ministère français chargé de la Culture –  
Centre national du livre*

*Издание осуществлено с помощью Министерства культуры Франции  
(Национального центра книги)*

*Дизайн — Александр Зарубин*

**Конт-Спонвиль, Андре**  
К64      **Малый трактат о великих добродетелях, или Как пользо-  
ваться философией в повседневной жизни / Пер. с фр. Е. В. Го-  
ловиной. — М.: Этерна, 2012. — 320 с.**

ISBN 978-5-480-00290-4

Книга известнейшего современного французского философа о мо-  
ральных абсолютах и основных добродетелях. Интеллектуальный бест-  
селлер, пользующийся огромным успехом во многих странах мира.

Для широкого круга читателей..

**УДК 1/14  
ББК 87**

ISBN 978-5-480- 00290-4  
(Россия)  
ISBN 978-2-13-046671-0  
(Франция)

© Presses universitaires de France,  
1995, 2001  
© Е. В. Головина, перевод, 2012  
© Палимпсест, 2012  
© ООО «Издательство «Этерна»,  
оформление, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i> .....	7
Вежливость .....	13
Верность .....	23
Благоразумие .....	38
Умеренность .....	47
Храбрость .....	53
Справедливость .....	70
Великодушие .....	97
Сострадание .....	115
Милосердие .....	130
Благодарность .....	145
Скромность .....	154
Простота .....	164
Терпимость .....	173
Чистота .....	191
Мягкость .....	203

Добросовестность .....	215
Юмор .....	231
Любовь .....	243
<i>Эрос</i> .....	248
<i>Philia</i> .....	265
<i>Агапе</i> .....	290
<i>Примечания</i> .....	316

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Если добродетель можно воспитать, — а я полагаю, что это так и есть, — то не книгами, а живым примером. Для чего же тогда сочинять трактат о добродетелях? Для того, возможно, чтобы попытаться понять: что нам следует делать, кем быть и как жить, и измерить, хотя бы мысленно, путь, который предстоит пройти для достижения этих целей. Задача эта скромная и не претендующая на всеохватность, но решать ее необходимо. Философы — те же ученики (только мудрец имеет право именоваться учителем), а ученикам потребны книги. Вот почему иногда они сами их пишут — если под руками нет нужных, а те, что есть, слишком давят авторитетом. Но в какой книге каждый нуждается больше всего, если не в трактате о нравственности? И какая тема в области морали более всего достойна интереса, если не добродетели? Вслед за Спинозой я не вижу особой пользы в бичевании пороков, зла и греха. Ну сколько можно обличать и обвинять? Это мораль людей унылых, это унылая нравственность. Добро же присутствует в огромном множестве добрых дел, которые стоят любых книг, а также в добрых намерениях, коих тоже немало, хотя, конечно, меньше. Вот их-то традиция и называет добродетелями, то есть совершенствами (и именно таково значение греческого слова *arête*, которое римляне переводили как *virtus*).

Так что же такое добродетель? Это действующая либо способная к действию сила. Можно говорить о «добродетели» растения или лекарства, заключающейся в том, чтобы исцелять; о «добродетели» ножа, предназначение которого — резать; наконец, о добродетели человека, стремящегося поступать по-человечески. Эти примеры, предложенные еще греками, в общем и целом выражают суть дела: добродетель — это

способность, но способность специфическая. Добродетель белены иная, нежели добродетель цикуты; добродетель ножа — нежели добродетель топора, а человеческая добродетель отличается от добродетели тигра или змеи. Добродетель существа есть то, что составляет его ценность, иначе говоря, свойственное ему совершенство: добрый нож должен хорошо резать, доброе лекарство — излечивать недуг, добрый яд — мгновенно убивать...

Нетрудно заметить, что в таком наиболее обобщенном смысле слова добродетели вещей не зависят от того, как мы употребляем эти вещи, независимо от цели, для достижения которой они предназначены. Нож несколько не утрачивает своих свойств, находится ли он в руке убийцы или повара; растение в равной мере эффективно, используется ли оно как лекарство или как яд. Это не означает, что понятие вовсе лишено нормативного содержания: не важно, в чьей руке находится нож, ибо в большинстве случаев лучшим из ножей будет тот, который лучше всего режет. Специфическая способность ножа задает параметры свойственного ему совершенства. Однако эта нормативность остается объективной, то есть свободной от нравственных оценок. Ножу достаточно хорошо справляться со своей функцией, не пытаюсь выносить собственных суждений, и как раз этим его «добродетель» отлична от нашей. Отличный нож, попав в руки злодея, не перестает быть отличным ножом. Итак, добродетель — это потенциальная способность, и добродетели, чтобы быть добродетелью, довольно обладания этой способностью.

Но не человеку! И разумеется, не морали. Если каждая вещь и каждое существо имеют свою специфическую способность, в которой они превосходят всех прочих (отличный нож, отличное лекарство и т. д.), то зададимся вопросом: а в чем же состоит самое совершенное свойство человека? Аристотель отвечал на этот вопрос так: в том, что отличает человека от животных, то есть в разуме («Никомахова этика», I, 6). Но одного разума мало; нужны еще желание, воспитание, привычка, память... Желания человека не совпадают с желаниями лошади, равно как и желания человека высокой культуры — с желаниями дикаря или невежды. Следовательно, всякая добродетель носит исторический характер, как и человечность вообще: в личности добродетельного человека первая и вторая составляют единое динамичное целое. Добродетель человека есть то, что делает его человеческим, вернее сказать, это его специфическая способность самоутверждаться в своем наиболее совершенном свойстве, иначе говоря, в своей человечности (в нормативном смысле слова). Человечности никогда не бывает слишком много. Добродетель, объясняет Аристотель, есть способ существования — благоприобретенный и длящийся во времени: мы — то, что мы есть (и то, на что мы способны), потому что мы такими стали. Но разве подобное возможно без участия других людей? Таким образом,



добродетель возникает на перекрестке очеловечивания (как биологического факта) и гуманизации (как культурного императива). Это наш способ существовать и действовать человечно, то есть (поскольку в этом смысле человечность является ценностью) наша способность действовать *по-доброму*. «Самой, на мой взгляд, прекрасной жизнью живут те люди, которые равняются по общечеловеческой мерке», — пишет Монтень («Опыты», III, 13). Это и есть добродетель.

Эти уроки греков и Монтеня мы находим также и у Спинозы: «Под добродетелью и способностью я разумею одно и то же; то есть добродетель, поскольку она относится к человеку, есть самая сущность или природа его, поскольку она имеет способность производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы» («Этика, доказанная в геометрическом порядке», IV, опр. 8) — или, добавил бы я, из его истории (хотя для Спинозы первое есть часть второго). В общем смысле добродетель — это способность, в частном — человеческая способность или способность к человечности. Это то, что мы называем нравственными добродетелями, благодаря которым обладающий ими человек предстает более человечным и, как говорит Монтень, более совершенным, чем другой, и без которых, как учит Спиноза, мы бы справедливо именовались бесчеловечными созданиями. Сказанное предполагает наличие желания быть человечным. Такое желание, разумеется, носит исторический характер (природных добродетелей не бывает), и без него была бы невозможна мораль вообще. Оно основано на стремлении не оказаться недостойным всего того, во что человечество превратило себя и каждого из нас.

Вслед за Аристотелем принято повторять, что добродетель есть благоприобретенное предрасположение к добру. Больше того, добродетель и есть добро, сознаваемое и реальное. Не абсолют Добра, не Добро как вещь в себе, которое можно выучить и применять. Добро не нужно созерцать — его следует творить. Это и есть добродетель — усилие, которое мы предпринимаем, чтобы вести себя правильно, и в самом этом усилии и содержится определение добра. Подобный подход вызывает ряд вопросов, рассмотрению которых я посвятил отдельную книгу (Comte-Sponville A. *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, chap. 4).

Эта книга целиком посвящена практической морали, то есть просто морали. Добродетель, вернее сказать, добродетели (поскольку их несколько и они не сводимы к какой-либо одной) суть, если угодно, наши моральные ценности, но воплощенные — в меру наших сил — в реальных поступках, в реальном опыте. Они всегда единичны, как и каждый из нас, и всегда множественны, как и слабости, для преодоления которых они служат. Именно такие добродетели и станут предметом рассмотрения в этой книге.

Оговорюсь сразу: я не ставил перед собой задачи обзреть все добродетели, как не претендовал досконально разобрать, препарировать

каждую из них. Все, к чему я стремился, это указать на те из них, которые представляются мне наиболее важными, попытаться понять, что же они такое и чем должны быть, почему они нам необходимы и почему так трудно быть добродетельным человеком. Этим и объясняется появление настоящего трактата, самое название которого выражает величие предмета и скромность авторских амбиций в его толковании.

С чего я начал? С того, что задался вопросом: какими душевными, интеллектуальными или волевыми качествами должен обладать человек, чтобы мое уважение к нему выросло; и, напротив, в отсутствие каких качеств мое уважение к нему будет падать? В результате у меня получился список из примерно трех десятков добродетелей. Я исключил из него те, что близко смыкаются с некоторыми другими (например, доброта и великодушие; честность и справедливость), а также те, что, на мой взгляд, не нуждаются в толковании. В списке осталось восемнадцать добродетелей, что существенно больше, чем я планировал вначале, однако, как я ни пытался, мне не удалось сократить этот перечень ни на один пункт. Следовательно, пришлось примириться с тем, что на рассмотрение каждой добродетели должно уйти меньше места, и в работе над книгой я руководствовался этим сознательным ограничением. Книга адресована широкой публике. Это не значит, что профессиональным философам читать ее не следует — только пусть не ищут в ней ни блеска эрудиции, ни стремления исчерпать до дна каждый аспект темы.

Первой у меня в списке идет вежливость, которая еще не дотягивает до того, чтобы считаться моральным качеством, а последней — любовь, которая уже выходит за границы морали. Это, разумеется, не случайно. В остальном порядок глав, хотя и не будучи совсем уж «взятым с потолка», подчинен скорее интуиции, некой внутренней потребности, продиктованной соображениями педагогики, этики или эстетики, нежели какому-то стремлению выстроить определенную иерархию, согласуясь с теми или иными принципами. Трактат о добродетелях, особенно такой небольшой, как этот, не является изложением системы нравственности: это скорее прикладная, нежели теоретическая, скорее живая — насколько это возможно, — нежели умозрительная мораль. Но разве есть в морали что-то более важное, чем ее прикладной аспект, имеющий непосредственное отношение к жизни?

Как всегда я обильно — порой чересчур обильно — цитирую. Объясняется это тем, что я писал книгу, руководствуясь ее пользой, а не красотой. Дело в том, что я не хотел делать вид, что сам придумал то, что уже существует в традиции, а я лишь использую и повторяю. Это не значит, что в книге нет ничего моего, напротив! Но все, чем мы владеем, есть то, что мы получили от других, по-своему видоизменив полученное и став тем, кем мы стали, благодаря и вопреки другим. Автор трактата, посвященного добродетелям, не может стремиться к ориги-

нальности или новизне, не рискуя впасть в нелепость. Впрочем, мне кажется, что попытка встретиться с мэтрами на их поле требует гораздо большей смелости и заслуживает большего уважения, чем бегство от любых сравнений, обусловленное желанием во что бы то ни стало сказать что-то свое. Над проблематикой добродетелей лучшие умы размышляют на протяжении вот уже двух с половиной тысячелетий, если не больше, и все, чего я хочу, это продолжить их дело — по-своему, собственными силами, но с опорой на их опыт.

Кое-кто сочтет мою затею самонадеянной или наивной. Второй упрек я приму как комплимент. Что до первого, то, боюсь, он внутренне противоречив. Автор, решившийся писать о добродетелях, сильно рискует: он будет постоянно наносить весьма болезненные раны самолюбию, поскольку сама тема без конца будет служить ему напоминанием о его несовершенствах. Всякая добродетель — это вершина между двумя пороками, это линия хребта между двумя безднами. Храбрость — между трусостью и безрассудством; достоинство — между снисхождением и эгоизмом; мягкость — между гневом и равнодушием<sup>1</sup>. Но кто из нас способен всю жизнь прожить на вершине? Размышлять о добродетелях значит измерять расстояние, которое нас от них отделяет. Размышлять о совершенстве значит отдавать себе отчет в собственных недостатках и убожестве. Это первый и, может быть, единственный шаг, который можно сделать посредством книги. Все остальное — это уже сама жизнь, и никакая книга не способна заметить ее собою.

Из этого вовсе не следует, что в книгах нет пользы, в том числе и нравственной пользы. Размышление о добродетели не делает человека добродетельным, во всяком случае для того, чтобы стать добродетельным, одних размышлений мало. Хотя есть одна добродетель, для развития которой чтение может сыграть заметную роль. Я имею в виду смирение — интеллектуальное смирение перед богатством материала и традиции и собственно нравственное смирение перед нашим очевидным дефицитом добродетелей — почти всех и почти всегда.

Трактат о добродетелях способен принести пользу только тем, кто испытывает в них недостаток. Это предполагает довольно-таки обширную аудиторию и служит оправданием автору, осмелившемуся — не вопреки своим несовершенствам, а благодаря им — обратиться к указанной теме. Огромное удовольствие, с каким я работал над книгой,

---

<sup>1</sup> См. *Аристотель*. Никомахова этика, II, 4–9, и Эвдемова этика, II, 3. То, что порой называют золотой серединой, отнюдь не посредственность, а нечто ей противоположное: «Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства — обладание вершиной».

показалось мне достаточным основанием для ее публикации. Что касается удовольствия читателей, то если они его и получают, то это уже будет своего рода «бонус» — результат не труда, но благодати. Таким читателям — моя искренняя благодарность.

# 1

## Вежливость

Вежливость — это первая добродетель и, возможно, причина всех прочих. В то же время это самая бедная, самая поверхностная, самая спорная из добродетелей, так что невольно возникает вопрос: а является ли вежливость добродетелью? Во всяком случае, это немного легкомысленная добродетель (примерно в том же смысле говорят о дамах легкого поведения). Вежливость смеется над моралью, как и мораль над вежливостью. Если нацист вежлив, разве перестает он быть нацистом и сеять вокруг себя ужас? Разумеется, нет, и в этом «нет» содержится одна из основных характеристик вежливости. Формальная добродетель, добродетель этикета и внешних приличий — вот что такое вежливость. В сущности, это лишь видимость добродетели.

Если вежливость является ценностью, чего нельзя отрицать, то ценностью двойственной и несамодостаточной; за вежливостью может скрываться как хорошее, так и дурное — вот почему вежливость порой кажется немного подозрительной. Тщательная отделка формы должна что-то скрывать, но вот что? В вежливости есть нечто искусственное, а мы не доверяем искусственности. Она — украшательство, а мы не покупаемся на побрякушки. Дидро где-то говорил об «оскорбительной вежливости» великих мира сего, но сюда же относится и угодливая и

раболепная вежливость маленьких людей. Гораздо предпочтительнее выглядело бы презрение без красноречия и покорность без жеманства.

Хуже того. Вежливый мерзавец ничуть не менее мерзок, чем любой другой, а может быть, даже более мерзок. Что нас в нем раздражает? Лицемерие? Вряд ли, ведь вежливость не претендует на моральность. Вежливый негодяй вполне способен быть циником, что не мешает ему оставаться и вежливым, и дурным человеком. Почему же он нас шокирует? Из-за контраста? Вероятно. Только это контраст не между видимостью добродетели и ее отсутствием (это было бы лицемерие), поскольку наш мерзавец предположительно действительно вежлив — впрочем, тот, кто пытается выдать себя за вежливого человека, уже вежлив. Так вот, скорее это контраст между видимостью добродетели (которая в случае вежливости является ее реальностью: сущность вежливости исчерпывается внешней стороной) и отсутствием всех прочих добродетелей, между видимостью добродетели и реальным присутствием пороков, точнее говоря, одного действительного порока — злобы. Если рассматривать этот контраст сам по себе, то в нем больше от эстетики, чем от морали: с его помощью легче объяснить удивление, нежели ужас; изумление, нежели осуждение. Но сюда примешивается и кое-что еще, уже более близкое к этике: вежливость делает негодяя еще более ненавистным, потому что выдает в нем воспитание, без которого его «негодяйство» могло бы показаться простительным. Вежливый мерзавец противостоит хищнику, а на хищников не обижаются. Он противостоит дикарю, а на дикарей тоже не обижаются. Он противостоит наглomu, неотесанному, невоспитанному грубияну, в котором, разумеется, нет ничего привлекательного, но чье поведение можно хотя бы объяснить отсутствием культуры, врожденной склонностью к насилию и ограниченностью. Но вежливый негодяй — не хищник, не дикарь и не грубиян; напротив, он хорошо воспитан и образован, он пользуется всеми плодами цивилизации, и поэтому ему нет прощения.

Вот перед нами агрессивный хам. Откуда нам знать, почему он такой? По злобе или просто в силу невоспитанности? Зато в

случае палача с изысканными манерами никаких сомнений у нас нет и быть не может. Как кровь заметнее на белых перчатках, так и мерзость очевиднее на фоне высокой культуры. Если верить свидетельствам очевидцев, нацисты, во всяком случае многие из них, блистательно играли эту роль. Каждому понятно, что существенную часть этой подлой роли составляла смесь варварства и цивилизованности, насилия и соблюдения приличий; это была жестокость — иногда вежливая, иногда звериная, но всегда — жестокость. Возможно, налет вежливости делает ее еще более преступной, видимость человечности — еще более бесчеловечной, формальная цивилизованность — еще более варварской.

Грубого человека можно обругать, сравнив с животным, подчеркнув его невежество и бескультурье, но тем самым перекладывая часть его вины на неблагоприятное детство или не сумевшее воспитать его общество. Но с человеком вежливым этот номер не пройдет. В данном случае вежливость является отягчающим обстоятельством, прямо обвиняя человека, народ или отдельного индивидуума, обвиняя общество не за допущенные ошибки, способные послужить оправданием, а как раз за успехи. Выражение *быть хорошо воспитанным* говорит само за себя. Нацизм был достижением немецкого общества (В. Янкевич (1) добавил бы: и *немецкой культуры*, но позволить себе подобное дополнение мог бы только он или его современники), и именно это осуждает и нацизм, и Германию того периода, представители которой играли в лагерях Бетховена и убивали детей!

Кажется, меня увело немного в сторону, но это не небрежность, а бдительность. Имея дело с вежливостью, главное — не попасться на ее удочку. Вежливость — не добродетель и не способна заменить собой ни одну из добродетелей. Почему же тогда мы называем ее первой из добродетелей и, возможно, источником всех прочих? На самом деле противоречие здесь только кажущееся.

Но почему *первая*? Я подхожу к решению этого вопроса с временной точки зрения отдельного индивидуума. У новорожденного младенца нет и не может быть никакой нравственности.

Нет ее и у грудного ребенка, и у ребенка постарше. Зато дети до-вольно рано открывают для себя такую вещь, как запрет. «Нельзя! Это грязное, плохое, некрасивое, нехорошее!» Или, как вариант: «Это опасно!» Ребенок быстро учится видеть разницу между дурным (ошибочным) и источником дурного (опасным). Ошибка — чисто человеческое зло, это зло, не причиняющее зла (во всяком случае, тому, кто совершает ошибку), это зло, не влекущее за собой немедленной и неизбежной опасности. Тогда почему же *нельзя*? Потому что так не принято. Потому что грязно, плохо, некрасиво. В глазах ребенка деяние предшествует праву, вернее, право — не более чем одно из деяний. Есть то, что разрешено, и то, что запрещено. Есть то, что делать можно, и то, чего делать нельзя. Что такое добро? Что такое зло? Ребенок в этом пока не разбирается. Ему достаточно простого правила, которое предшествует суждению и служит ему обоснованием. Однако правило это условно и базируется лишь на обычае и уважении обычая; иначе говоря, это фактическое, чисто формальное правило — оно же правило вежливости! Не говорить плохих слов, не перебивать других людей, не толкаться, не брать чужого, не обманывать... Все эти запреты в глазах ребенка имеют примерно равную ценность («то, что делать нехорошо»). Умение различать этические и эстетические ценности придет к нему позже и будет развиваться постепенно. Таким образом, вежливость предшествует морали, вернее говоря, мораль поначалу выступает в форме простой вежливости. Это подчинение обычаю (в данном случае правы социологи, а не Кант; во всяком случае по отношению к детям, — возможно, и сам Кант согласился бы с этим), установленным правилам, набору норм приличного поведения; это подчинение миру и тому, как следует вести себя в мире.

Нельзя, указывал Кант, разделить то, что должно делать, от того, что делается на самом деле. Однако ребенок в первые годы жизни вынужден заниматься именно этим, и лишь благодаря этому он становится человеком. «Человек становится человеком только в результате воспитания, — признает и сам Кант, — он есть то, во что превращает его воспитание» («Размышления о воспитании», с. 73). Животное начало в начало человеческое



преобразует в первую очередь дисциплина. Лучше и не скажешь. Обычай предшествует ценности, послушание — уважению, имитация — долгу. Следовательно, вежливость («так делать нельзя») предшествует морали («так делать *не должно*»), которая складывается постепенно, как внутренне осознанная вежливость, освобожденная от всего внешнего и корыстного, целиком сосредоточенная на намерении действовать (к чему вежливость не имеет никакого отношения). Но откуда возьмется мораль, если вначале не было вежливости? Хорошие манеры предшествуют добрым поступкам и ведут к ним. Мораль — это своего рода вежливость души, умение уживаться с самим собой (хотя проявляется оно чаще всего в отношениях с другими людьми), этикет внутренней жизни, кодекс наших обязанностей, церемониал всего существенного. И наоборот, вежливость — это своего рода мораль тела, этика поведения, кодекс общественной жизни, церемониал несущественного. «Бумажные монеты», по выражению Канта. Но и они — лучше, чем ничего, и было бы равным безумием как отказываться от них, так и принимать их за чистое золото. «Мелочь» — называет Кант вежливость в другом месте, подчеркивая, что она — лишь видимость добродетели, однако придающая ей приятную наружность. И разве сможет ребенок вырасти добродетельным человеком, если не приучать его к соблюдению внешних приличий и не прививать привычки быть любезным?

Таким образом, мораль начинается с самого низу — с вежливости, — но ведь она должна с чего-то начинаться. Ни одна добродетель не является природной — мы лишь *становимся* добродетельными. Но как прийти к добродетели, если ее в тебе нет? «Вещи, которым нужно учиться, чтобы их делать, — объясняет Аристотель, — мы осваиваем, деля» («Никомахова этика», II, 1). Но разве можно что-то делать, не умея этого? Получается замкнутый круг. Выход из него лежит через допущение *a priori* или через вежливость. Однако *a priori* не в нашей власти — в отличие от вежливости. «Поступая по справедливости, мы становимся справедливыми, — продолжает Аристотель, — поступая сдержанно, мы становимся сдержанными, поступая храбро, мы становимся храбрыми» (там же). Можно ли посту-

пать по справедливости, не будучи справедливым? Сдержанно, не будучи сдержанным? Храбро, не будучи храбрым? И как обрести все эти качества? Аристотель вроде бы намекает на привычку, однако очевидно, что этот ответ не способен нас удовлетворить: привычка предполагает предшествующее наличие того, к чему должна появиться привычка, следовательно, данное объяснение не годится.

Кант проливает больше света на проблему, показывая, что в основе первых симулякров добродетели лежит дисциплина: ребенок, за неимением соответствующего инстинкта, не может действовать самостоятельно, поэтому «за него должны действовать другие», и таким путем «одно поколение воспитывает другое» («Размышления о воспитании», с. 70). Допустим. Но что такое дисциплина, воспитываемая в семье, как не уважение к обычаю и не соблюдение внешних приличий? Это скорее нормативная, чем принудительная дисциплина, имеющая целью не столько поддержание порядка, сколько создание приятного социального климата, — это не полицейская дисциплина, но дисциплина вежливости. Благодаря ей мы, имитируя внешние манеры добродетели, возможно, получаем шанс стать добродетельными. «Вежливость, — отмечает Лабрюйер (2), — не всегда выражает доброту, справедливость, сострадание, благодарность, но она по меньшей мере создает внешнее впечатление присутствия этих качеств и заставляет человека выглядеть таким, каким он должен быть в душе» («Характеры. Об обществе и беседе», с. 32). Вот почему взрослому человеку недостаточно быть просто вежливым; вот почему ребенку быть вежливым необходимо.

Вежливость — лишь начало, но без начала не бывает ничего. Когда мы говорим «пожалуйста» и «извините», мы изображаем уважение; говоря «спасибо», изображаем благодарность. И в этот миг зарождается уважение и благодарность. Как природа имитирует искусство, так мораль имитирует вежливость, которая в свою очередь имитирует мораль. Рассуждать с детьми о долге — напрасный труд, сокрушается Кант, и он совершенно прав. Но разве это значит, что надо отказаться от того, чтобы приучать детей быть вежливыми? И разве мы сами усвоили бы,

в чем заключаются наши обязанности, если бы нас не приучали быть вежливыми? Если мы можем стать нравственными людьми, а без этого бессмысленно говорить не только о морали, но и об аморальности, то не благодаря добродетели, а благодаря воспитанию, не ради добра, а для проформы, не путем приобщения к морали, а путем воспитания вежливости. Иными словами, не из уважения к ценностям, а из уважения к обычаю! Мораль поначалу выступает как искусственная уловка и лишь затем превращается в артефакт. Имитируя добродетель, человек становится добродетельным. Кант замечает, что благодаря тому, что люди играют эти роли, добродетели, которые они долгое время лишь изображают, понемногу пробуждаются и переходят в их поведение. Вежливость предшествует морали и делает ее возможной. Она носит показной характер, но направлена на воспитание морали. Прежде необходимо усвоить «манеры добра» — не для того, чтобы этим и удовлетвориться, но для того, чтобы с их помощью перейти к тому, что они имитируют, — к добродетели, достижимой только путем имитации. Видимость добра у других, пишет далее Кант, не лишена для нас ценности: из набора притворств, вызывающих, может быть, незаслуженное уважение, возможно появление чего-то серьезного — того, без чего нравственность не могла бы сложиться в каждом из нас и передаваться от одного к другому. «Моральные качества проистекают из поступков, внешне их напоминающих», — говорит Аристотель («Критика чистого разума. Дисциплина», 2, III, с. 489–490). Вежливость — это такая видимость добродетели, из которой происходят добродетели.

Таким образом, вежливость спасает мораль, выводя ее из замкнутого круга (не будь вежливости, пришлось бы изначально быть добродетельным, чтобы получить возможность стать таковым) и создавая условия для ее появления и даже отчасти для ее расцвета. Различия между безукоризненно вежливым и просто доброжелательным, уважительным, скромным человеком часто пренебрежительно малы: имитируя кого-либо, мы в конце концов начинаем походить на того, кого имитируем, и вежливость незаметно подводит — или может подвести — нас к морали. Это знают все родители, и именно это они и называют воспитанием детей.

Хотелось бы подчеркнуть, что вежливость — это еще не все и, конечно, это не главное. Тем не менее в общем понимании быть *хорошо воспитанным* означает прежде всего быть вежливым, и выражение говорит само за себя. Если бы речь шла о простой вежливости, ни один из нас — кроме маньяков или снобов — не стал бы тысячи (да что там тысячи! гораздо больше!) раз повторять ребенку, что надо говорить «пожалуйста», «спасибо», «извините». Но в процессе этой дрессировки мы воспитываем в детях уважение к другим. Прекрасно понимаю, что мало кому понравится слово «дрессировка», но это еще не причина, чтобы отказываться от ее использования на практике. Чтобы воспитать детей, одной любви мало, как мало ее и для того, чтобы научить их быть любезными с другими и полюбить других. Одной вежливости для этого тоже недостаточно — здесь нужно и то и другое. Мне представляется, что в этом и состоит суть семейного воспитания — во взаимодействии самой малой из добродетелей, которая еще не является нравственной, и самой великой из них, которая уже выходит за пределы морали. Остается обучение языку. Однако если вежливость, как полагает Ален (3), есть искусство знаков, то обучение языку смыкается с обучением вежливости («Определения. Искусства и боги»). Обычай, уважение обычая, знакомство с правилом, которое остается правильным лишь до тех пор, пока оно соблюдается. «Правила употребления» — чем не название для учебника жизни? Кстати, так же называется и знаменитая грамматика Гревисса (4). Делать то, что принято делать, говорить то, что принято говорить... Не случайно и в том и в другом случае речь идет о *коррекции*, то есть о навязанной минимальной вежливости. Добродетель и стиль появятся позже.

Итак, вежливость — не добродетель, но как бы симулякр, имитирующий добродетель (у взрослых) или служащий подготовкой для формирования добродетели (у детей). С возрастом меняется если и не природа, то значение вежливости. Первостепенное в детстве, оно становится малосущественным во взрослом возрасте. Что может быть хуже дурно воспитанного ребенка? Только взрослый негодяй. Но мы-то ведь больше не дети. Мы умеем любить, судить, желать... Следовательно, мы спо-

способны к добродетели, способны к любви, которую не заменит никакая вежливость. Щедрый мужлан всегда лучше вежливого эгоиста. Честный человек с низким уровнем культуры лучше утонченного прохиндея. Вежливость — не более чем гимнастика выражения, говорит Ален; иными словами, в ней больше телесного, тогда как нам важны сердце и душа.

Кроме того, встречаются люди настолько вежливые, что это настораживает. «Он слишком вежлив, чтобы быть честным человеком», — говорят в таких случаях, поскольку честность зачастую заставляет говорить другим неприятные, шокирующие, обидные вещи. Многие люди, будучи честными, всю жизнь вынуждены оставаться своего рода заложниками хороших манер, показываясь другим людям словно через не вполне прозрачное стекло вежливости, как будто раз и навсегда спутали истину с благопристойностью. В нарочитой, подчеркнутой, безукоризненной вежливости заметны следы этого стиля. Но вежливость, воспринимаемая слишком серьезно, выступает противоположностью подлинности. Люди такого поведения напоминают слишком послушных детей, вечно живущих в плену правил и свято верящих в условности. Глядя на них, можно подумать, что они никогда не были подростками (хотя только из подростков вырастают взрослые мужчины и женщины). Потому что именно юность открыто (и справедливо) насмехается над мелочностью вежливости, юность поплеывает на обычай, юность любит лишь любовь, истину и добродетель — прекрасная, чудесная, малокультурная юность! Повзрослев, вчерашние подростки станут снисходительнее и мудрее. Однако если встанет вопрос принципиального выбора между незрелостью того и другого рода, то с точки зрения нравственности предпочтение следует отдать тому, кто остался подростком в душе, перед вечным ребенком, который так и не научился нарушать правила и не сумел повзрослеть. Лучше быть слишком честным, чтобы выглядеть вежливым, чем выглядеть слишком вежливым, чтобы быть честным.

Умение жить — это еще не жизнь, а вежливость — это еще не мораль. Однако и отмахнуться от вежливости нельзя. Вежливость — мелочь, но эта мелочь готовит нас к чему-то большему. Это ритуал, но без Бога; церемониал, но без культа; этикет, но

без царского двора. Будучи пустой формой, вежливость ценна именно своей пустотой. Вежливость, наполненная самою собой, вежливость, принимающая себя всерьез, вежливость, верящая в себя, — такая вежливость попадает в собственную ловушку хороших манер и в результате сама же нарушает установленные ею правила. Одной вежливости человеку недостаточно, и быть самодовольным — невежливо.

Итак, вежливость — не добродетель, а качество, и качество формальное. Взятая сама по себе, вежливость вторична, ничтожна, несущественна. В сравнении с добродетелью или умом она — почти ничто, и настоящая вежливость должна в своей утонченности это отражать. Даже любовь не способна полностью обходиться без формы. Именно этому дети и должны учиться у родителей, которые так (чрезмерно и неправильно) их любят, но в то же время постоянно одергивают. Одергивают не по существу (разве кто-нибудь из нас осмелится спросить своего ребенка: «Ты что, меня не любишь?»), а по форме. Философы могут спорить, не является ли форма первичной, то есть равноценной самой истине, и не может ли отличие морали от вежливости быть всего лишь иллюзией. Вполне возможно, что все на свете — лишь обычай и следование обычаю. То есть все на свете — лишь вежливость. Но я в это не верю. Любовь сопротивляется этому утверждению. Как и мягкость, как и сострадание. Вежливость — это еще не все. Вежливость — это почти ничто. Но ведь и человек, если разобратся, тоже — почти животное.

# 2

## Верность

Прошлого больше нет; будущего еще нет: забвение и импровизация суть природные факты. Что может быть неожиданнее, чем наступающая каждый год весна? И что забывается быстрее? Само повторение, столь поразительное, не более чем обман: смена времен года возможна лишь потому, что она легко забывается, а тот факт, что природа предстает перед нами вечно обновленной, объясняется тем, что ничего нового в природе почти никогда не происходит. Любое подлинное изобретение, любой акт подлинного творчества предполагает наличие памяти. Об этом говорит Бергсон (5), вынужденный для иллюстрации своей мысли выдумать память мира (продолжительность); но, сущест­вуй такая память, она была бы Богом, и именно поэтому ее не существует. Природа забывает быть Богом — или Бог забывает себя в природе. Если существует история вселенной — а она, разумеется, существует, — то она представляет собой череду хаотических удачных импровизаций, без какого бы то ни было плана (даже плана импровизации) и без памяти. Это нечто, обратное творению, вернее то, что может творить лишь случайно. Невероятная *коллективная импровизация* без надежды на будущее. Ибо то, что длится во времени или повторяется, подвержено постоянным изменениям; не начинается ничего, что не имеет конца. Непостоянство — вот правило. Забвение — еще

одно правило. Реальность от мгновения к мгновению постоянно обновляется, и эта новизна всего и вся, эта вечно длящаяся новизна и есть наш мир.

Природа обладает великим талантом к забвению, и в этом проявляется ее материальность. Материя — это и есть само забвение; память — дело духа. Вот почему последнее слово будет принадлежать забвению, как ему же принадлежало первое, как ему же принадлежит и любое другое. Первое слово бытия, его вечно первое слово — это реальность. Но с какой стати ему захотелось бы что-то говорить? А ведь это царственное дитя (время) вовсе не какой-нибудь заика: оно не говорит и не молчит, ничего не изобретает и ничего не повторяет. Непостоянство, забвение, невинность — вот оно, царство дитяти! Будущее неверно, и даже времена года непостоянны.

Но у нас есть ум и есть память. Весят они немного и длятся недолго, но эта хрупкость и есть дух. Мертвый в гуще мертвых — но живой, как ум, благодаря сохраненным воспоминаниям. Ум — это прежде всего память, а может быть, и ничего, кроме памяти. Думать — значит вспоминать свои мысли; желать — значит вспоминать о своих желаниях. Разумеется, думать можно о чем угодно, а желать много больше того, что мы уже желали в прошлом. Но не будь памяти, разве могли бы мы задумать нечто новое? Принять решение? Как тело есть настоящее настоящего, так ум — настоящее прошлого, в обоих смыслах слова «настоящее»: то, что завещано нам прошлым, и то, что остается в нас поныне. Именно об этом говорит бл. Августин, рассуждая о «настоящем прошлого» («Исповедь», XI). Это и есть память. С памяти начинается ум. Заботливый ум, верный ум.

Заботы, которые являются памятью о будущем, постоянно напоминают нам о себе. Такова их природа, вернее, такова наша природа. Разве кто-нибудь, исключая мудрецов и безумцев, способен забыть, что у него есть будущее? И кто, исключая негодяев, заботится исключительно о своем собственном будущем? Конечно, все люди эгоисты, но не абсолютные эгоисты, как нам частенько представляется; ведь есть среди нас такие, кто, даже не имея своих детей, заботится о будущих поколениях. И их заботы прекрасны. Или взять курящего человека, который ни-



сколько не волнуется из-за того, что курением наносит себе вред, но переживает из-за озоновой дыры в атмосфере. По отношению к себе он беззаботен, по отношению к другим проявляет заботу. И разве у нас повернется язык его осудить? Мы не склонны забывать о будущем (скорее уж забываем о настоящем!), и нас нисколько не смущает тот факт, что мы ничего о нем не знаем.

Прошлому повезло меньше. Будущее нас тревожит и пугает: его сила заключается в его небытии. Напротив, нам кажется, что прошлого бояться уже не нужно, не нужно ничего от него ждать, и в общем и целом это не такое уж заблуждение. Эпикур, рассуждая о мудрости, говорил, что в бурных волнах времени лишь память служит нам надежным портом. Хотя, если разобраться, еще более надежным было бы забвение! Невротики, если верить Фрейдю, мучаются воспоминаниями, но тогда психическое здоровье должно в какой-то степени питаться забвением. «Храни нас Бог забыть, что нужно забывать!» — восклицает поэт. С ним согласен Ницше, имевший свое мнение о том, что такое жизнь и что такое счастье. «Можно жить почти без воспоминаний и жить счастливо, как показывает опыт животных, но жить, не забывая, нельзя» («Несвоевременные мысли»). Что ж, запомним. Но является ли жизнь целью? Является ли целью счастье? Во всяком случае, моя жизнь и мое счастье? Следует ли завидовать животному, растению, камню? Но даже если подобная зависть в нас и возникает, следует ли ей поддаваться? Что тогда останется от нашего ума? Что в нас останется от человека? Разве мы живем только для того, чтобы заботиться о здоровье и гигиене? Это *санитарное* мышление, могучее и ограниченное. Пусть ум — болезнь, а человечность — несчастье, но это наша болезнь и наше несчастье, и мы не можем быть никем иным. Мы не делаем из прошлого *tabula rasa* (чистую доску — *лат.*). Достоинство человека в том, что он мыслит; достоинство мысли — в памяти. «Забывчивая» мысль остается мыслью, но мыслью неумной. «Забывчивое» желание остается желанием, но желанием безвольным, бездушным. Примерами тому могут служить наука и животные — хотя некоторые животные, как говорят, способны к верности, а некоторые науки преодолевают эту ограничен-

ность. Но человек остается существом мыслящим лишь постольку, поскольку обладает памятью, и существом человеческим лишь постольку, поскольку способен к верности. Берегись, человек, забыть вспоминать!

Верный ум — это и есть подлинный ум.

Я начал издавека, но лишь потому, что предмет необъятен. Верность — это не просто одна из ценностей, одна из добродетелей. Верность — это нечто такое, благодаря чему и посредством чего возможно существование ценностей и добродетелей вообще. Во что превратилась бы справедливость, если бы не верность ей справедливых людей? Что стало бы с миром, если бы не верность пацифистов? Со свободой, если бы не верность свободолюбивых личностей? И чего стоила бы истина, если бы не верность ей правдолюбцев? Она не перестала бы быть истиной, это верно, но это была бы истина без ценности, не способная стать источником ни одной добродетели. Если не может быть здоровья без забвения, то не может быть и добродетели без верности. Гигиена или мораль. Гигиена *и* мораль. Ибо речь идет не о том, чтобы вообще ничего не забывать или быть верным чему угодно. Одного здоровья мало, как и одной святости. «Не надо быть идеальным, достаточно быть верным и серьезным» (Янкелевич В. Без срока давности, 1986). Ну вот и добрались. Верность — это добродетель памяти, и сама память есть своего рода добродетель.

Но какая именно память? Память о чем? И на каких условиях? И в каких пределах? Ведь, повторимся, речь идет не о том, чтобы хранить верность чему угодно: это уже будет не верность, а пассаизм, ограниченное упрямство, тупость, рутина, фанатизм. Всякая добродетель противостоит двум крайним проявлениям, напомнил бы нам последователь Аристотеля: одним из них будет непостоянство, вторым — твердолобость. Верность отвергает оба. Если угодно, это золотая середина, но не в смысле половинчатости, этаким тепловатости (быть немножко непостоянным или упертым!). Представление об этой середине скорее дает центр мишени, чем наше парламентское «болото». Или, как я уже говорил, хребет между двумя безднами. Верность не имеет

ничего общего ни с непостоянством, ни с упрямством, и в этом она верна себе.

Имеет ли верность ценность сама по себе? Как таковая? Нет, не имеет. Ценность имеет прежде всего объект верности. Мы не можем менять друзей как сорочки, указывает Аристотель («Эвдемова этика»), и было бы так же глупо хранить верность своей одежде, как преступно нарушать верность своим друзьям, за исключением, как оговаривается философ, «чрезмерной извращения с их стороны» («Никомахова этика»). Верность не может служить оправданием чему угодно: хранить верность другому хуже, чем отречься от него. Эсэсовцы клялись в верности Гитлеру, и их верность преступному фюреру сама по себе была преступной. Верность злу — плохая верность. А «верность глупости, — отмечает Янкелевич, — это глупость вдвойне» («Трактат о добродетелях», II; «Добродетели и любовь», 1986). Думаю, здесь уместно — верность ученика, хоть и строптивого — странно процитировать Мэтра:

«Похвальна верность или нет? Когда как. Иначе говоря, это зависит от тех ценностей, которым мы остаемся верны. Верность чему? Никто не скажет, что злость — добродетель, хотя злость остается верна ненависти или гневу; память о перенесенной обиде — тоже плохая верность. Может быть, когда мы говорим о верности, главное в том, каким эпитетом мы ее сопровождаем? А ведь есть еще верность мелочам, превращающаяся в крохоборство, и верность пустякам, оборачивающаяся пустомельством и тупым упрямством. Следовательно, добродетелью, к которой мы стремимся, может быть не всякая верность, а лишь великая верность» (там же, с. 140–142).

Итак: любящая, добродетельная, сознательная верность<sup>1</sup>. Недостаточно лишь вспоминать. Впрочем, можно забывать, не будучи неверным, и быть неверным, ни о чем не забывая. Мало того, неверность предполагает память: нельзя быть верным или неверным тому, о чем не помнишь (страдающий амнезией не может ни держать данного слова, ни нарушить его). Вот почему

---

<sup>1</sup> Янкелевич В. Без срока давности, 1986, с. 142–143. В верности, отмечает Янкелевич, «стойки признали бы постоянство мудреца».

верность и неверность обе противоположны воспоминанию, только первая добродетельна, а вторая нет. Верность есть «добродетель постоянства», но в вечно меняющемся мире, указывает Янкелевич, и в этом мире постоянны только память и воля. Нельзя дважды войти в одну и ту же реку; нельзя дважды влюбиться в одну и ту же женщину. А вот что говорит Паскаль: «Он уже не любит эту женщину, которую любил десять лет назад. Еще бы! И она уже не та, что прежде, и он не тот. Он был молод, она тоже; теперь она совсем другая. Ту, прежнюю, он еще, может быть, любил бы» («Мысли», с. 123). Верность — добродетель повторения, благодаря чему повторение и возможно.

Почему я должен выполнять обещание, данное вчера, если сегодня я уже не тот, что накануне? Ради чего? Ради верности. В этом состоит, по Монтеню, истинная основа человеческой личности: «Основа моего существа и моей личности чисто нравственная: она лежит в верности вере, в которой я поклялся сам себе. Я и в самом деле не тот, что был вчера; но я тот же, пока я признаю себя таковым, пока принимаю на свой счет определенное прошлое, называя его *своим* прошлым, и полагаю в будущем признавать мое сегодняшнее обязательство как данное мною» (Конш М. Монтень и философия, 1987).

Без верности себе нет и не может быть субъекта морали, вот почему верность необходима — без нее не было бы обязанностей! По той же самой причине возможна неверность: поскольку верность есть добродетель памяти, то неверность есть измена памяти (а отнюдь не беспамятство). Одной «историей болезни» всего не объяснишь: хорошая память не всегда служит добру, точные воспоминания не всегда окрашены любовью или уважением. Добродетель памяти больше, чем просто память; верность — больше, чем точность. Верность есть качество, противоположное не забвению, а легкомысленному или корыстному непостоянству, отречению, коварству, измене. Впрочем, верность иногда может выступать и как противоположность забвению (как любая добродетель, противостоящая всему, что не вершина, к которой она стремится, тогда как неверность «катится» от вершины вниз): вначале человек предает то, о чем помнит, а потом забывает о собственном предательстве. Таким

образом неверность, торжествуя, самоуничтожается, тогда как верность торжествует — всегда временно, — поскольку отвергает самоуничтожение (вот что я имею в виду: верность не ведает иного торжества, нежели вечная и неустанная битва против забвения и измены). *Самозабвенная верность*<sup>1</sup> — это выражение принадлежит Янкелевичу, и я не намерен его оспаривать. Дело в том, что «нет и не может быть равной борьбы между вязким болотом забвения, в конце концов засасывающего в себя все без исключения, и отчаянными, но вновь и вновь повторяющимися попытками памяти ему противостоять. Советуя нам поскорее забыть о нанесенных обидах, проповедники всепрощения обращают свой совет в пустоту: тот, кто спешит забыть, забудет и так, без посторонней помощи. Но есть прошлое, которое ждет нашей жалости и благодарности, потому что прошлое, в отличие от настоящего и будущего, не умеет само защищаться» («Без срока давности», с. 60). В том-то и состоит долг памяти: испытывать жалость и благодарность к прошлому. Это тяжкий, суровый, но непреложный долг — хранить верность.

Очевидно, этот долг может иметь разные степени интенсивности. В тексте, из которого взята приведенная выше цитата, Янкелевич рассуждает о нацистских концлагерях и страданиях еврейского народа. Абсолютное страдание — абсолютный долг. Разумеется, мы не обязаны хранить верность того же накала своей первой любви или победителям велосипедных гонок, которыми восхищались в детстве. Верность следует проявлять только по отношению к тому, что стоит того, и проявлять ее, если можно так выразиться, пропорционально ценности того или иного объекта (хотя речь идет о величинах, по сути не поддающихся количественному измерению). Верность страданию, верность бескорыстной отваге, верность любви...

Но позвольте, одерну я сам себя: разве страдание — ценность? Нет, разумеется, нет; взятое само по себе, оно не является ценностью, а если и является, то отрицательной: страдание есть зло, и было бы заблуждением видеть в нем искупление. Но если

---

<sup>1</sup> Добродетели и любовь. Т. 1, с. 154 (по Янкелевичу, это «совершенная верность»).

страдание не является ценностью, то жизнь, исполненная страданий, таковой является, ибо требует или заслуживает любви. Любить того, кто страдает (христианское милосердие, буддистское сострадание, *commiseratio* последователей Спинозы и т. д.), важнее, чем любить того, кто прекрасен и велик, а ценность есть не что иное, как то, что заслуживает любви. В этом отношении любая верность — и верность той или иной ценности, и верность тому или иному человеку — есть верность любви, возможная лишь благодаря любви. Верность — это верная любовь, которую общепринятое мнение неправильно сводит к любви мужчины и женщины. Всякая верность основана на любви (верность в ненависти — это не верность, а гнев или озлобление), потому-то она и хороша, потому-то она так нам любезна. Итак, верность верности — и разным степеням верности!

Что касается отдельных областей, то их перечислять можно очень долго. Позволю себе коротко остановиться лишь на трех: мышление, мораль, супружество.

В том, что существует верность мысли, сомнений, кажется, нет. Мы не думаем абы что, потому что невозможно мыслить неизвестно о чем. Сама диалектика, столь удобная для софистов, является мыслью лишь до тех пор, пока хранит верность собственным законам, требованиям и даже противоречию, которое она признает и преодолевает. Не следует смешивать, отмечает Сартр, диалектику и мигание мысли. Различить то и другое и помогает верность, что показано в великой «Логике» Гегеля, неизменно верной своему началу и своей невероятной строгости. Более обобщенно можно сказать, что мысль способна вырваться за пределы небытия или пустой болтовни, лишь благодаря усилию, которое и есть мысль, противостоящая забвению, непостоянству моды или корысти, искушениям конъюнктуры или власти. Всякая мысль, замечает Марсель Конш (6), «постоянно рискует потеряться, если мы не будем предпринимать усилий, чтобы ее удержать. Нет мысли без памяти, без борьбы против забвения и опасности забвения» («Философская ориентация», 1990, с. 106). Это означает, что нет мысли без верности: чтобы мыслить, нужно не только вспоминать (это будет сознание, а со-

знание — еще не мысль), нужно *хотеть* вспомнить. Верность и есть это желание, точнее сказать, она есть его воплощение в действительности и его добродетель.

Не значит ли это, что желание мыслить всегда будет сводиться к воспоминанию о том, что уже было помыслено? А воля к мысли обернется не просто воспоминанием, но и желанием ничего не менять? И да и нет. Да, потому что желание вспомнить ту или иную мысль будет напрасным, если сама мысль не имеет никакой ценности и является чем-то вроде умственной и концептуальной безделушки. Быть верным своим идеям значит не только вспоминать, что у тебя были эти идеи, но и желать сохранить их (хотеть помнить, что ты не только исповедовал эти идеи, но и продолжаешь их исповедовать). Нет, потому что желание сохранить их любой ценой означало бы отказ подвергнуть их, если придется, испытанию спором, опытом или размышлением: быть верным своим мыслям в ущерб правде значит проявлять неверность мысли как таковой, обрекая себя, пусть даже из лучших побуждений, к софистике. Прежде всего верность правде! Тем самым верность отличается от веры, особенно — от фанатичной веры. Хранить верность мыслям не значит отказываться от пересмотра своих идей (это догматизм), подчинять их чему-то другому (вера) или принимать за абсолют (фанатизм). Это значит отказываться от их пересмотра без серьезных причин и, поскольку мы не можем ежесекундно пересматривать свои идеи, считать истиной (вплоть до нового пересмотра) то, что было ясно и основательно принято нами за таковую. Следовательно, здесь нет места ни догматизму, ни непостоянству. Мы имеем право менять свои взгляды, но лишь тогда, как нас призывает к этому долг. Первым делом — верность правде, затем — верность воспоминанию о правде (хранимой *истине*). Такова верная мысль, она же — просто мысль.

Когда я утверждаю, что науке нет дела до верности, я хочу быть правильно понятым: речь не идет об отдельных ученых или о современной науке в своем становлении. Естественная наука, если судить по достигнутым ею результатам, живет настоящим и постоянно забывает о своих первых шагах. Философия, напротив, только и делает, что вновь и вновь возвращается к началу

пути. Кто из современных физиков перечитывает Ньютона? И разве найдется философ, который не перечитывает Аристотеля? Наука движется вперед и успешно забывает; философия размышляет и помнит. Впрочем, что есть философия как не верность мысли в своем крайнем проявлении?

Теперь поговорим о морали. То, что объединяет ее с верностью, является ее неотъемлемой составной частью. Кант, впрочем, с этим не согласился бы. Верность — это долг, сказал бы он (например, долг верности между друзьями или супругами), но долг не сводится к верности. Перед нами по-прежнему стоит нравственный закон, имеющий вневременной характер, и речь идет не о том, чтобы быть ему верным, но о том, чтобы ему подчиняться. В чем же тут верность? Если в том, чтобы делать то, что предписывает закон, то верность излишня (долг обязателен к исполнению, с верностью или без верности); если в чем-то другом, то верность факультативна (только долг абсолютен). Что касается верности, диктуемой долгом (верность данному слову, супружеская верность и т. д.), то для Канта она — лишь частный случай долга, сводимый к нему. Верность подчиняется нравственному закону, а не нравственный закон — верности.

Согласен, это так, но лишь в том случае, если существует нравственный закон в понимании Канта — универсальный, абсолютный, вневременной, безусловный. Иначе говоря, если существует практический разум, диктующий свою абсолютную волю в любой точке времени и пространства. Но что нам известно о подобном разуме? Какой практический опыт общения с ним мы имеем? И кто способен верить в него сегодня? Кант был бы прав, если бы существовал универсальный и абсолютный нравственный закон как объективная основа морали. Но я такого не знаю. Это доля, навязанная нам нашей эпохой: быть нравственными людьми, не веря в (абсолютную) истину морали. Но тогда во имя чего нам быть добродетельными? Во имя верности! Ради верности верности! Это, если угодно, еврейский дух против немецкого разума, и он один способен спасти нас от варварства.

Какая наивность, возражает Канту Бергсон («Два источника морали и религии»): пытаться построить мораль на культе ра-



зума, иначе говоря, на уважении на практике принципа непротиворечия! Великий логик Кавальес («Нравственное и светское воспитание») сказал бы то же самое. Мораль должна быть разумной, с этим никто не спорит, потому что она должна быть универсальной (или хотя бы пригодной к универсальному употреблению). Но для этого не хватит никакого разума: «Сталкиваясь с более или менее сильной тенденцией, принцип непротиворечивости беспомощен, а самые яркие примеры тускнеют. Геометрия еще никого не спасла». И правда, не существует добродетели геометрического порядка. Разве варварство менее логично, чем цивилизованность? Скупость менее последовательна, чем щедрость? Но даже если б это было так, разве это аргумент против варварства или скупости?

Разумеется, никто не призывает отказаться от разума: наш дух этого не пережил бы. Речь идет лишь о том, чтобы не смешивать разум с его верностью правде с моралью, которая верна закону и любви. Разумеется, и тот и другая могут выступать единым фронтом, и именно это я именую духом. Но это не отменяет того факта, что разум и мораль — два разных понятия, несводимые один к другому. Иными словами, мораль относится не к истине, но к ценности: она есть объект не познания (во всяком случае, все, что мы можем узнать о морали, никак не показывает ее ценность), но воли. Она носит не вневременной, но исторический характер. Она не перед нами, но за нами.

Таким образом, если у морали нет и не может быть основания, его роль играет верность. Благодаря верности мы подчиняемся не вневременному характеру универсального нравственного закона, но историчности ценности, присутствию в себе — всегда частному — прошлого, идет ли речь о прошлом человечества вообще (культура, цивилизация, то есть все то, что отделяет нас от варварства) или о нашем частном прошлом или прошлом наших близких («сверх-Я» Фрейда, воспитание, то есть все то, что отделяет нашу мораль от морали других людей). Верность закону, но не божественному, а человеческому, не универсальному, но частному (даже если он применяется и должен применяться универсально), не вневременному, но историческому: верность истории, верность цивилизации и духу Просве-

щения, верность человеческому в человеке! Мы не должны предавать то, что человечество сделало с собой, то, что оно сделало с каждым из нас.

Выше я упоминал, что мораль начинается с вежливости; она продолжается — меняя свою природу — в верности. Вначале мы делаем то, что принято делать, затем принуждаем себя делать то, что *должно* делать. Мы начинаем с соблюдения приличий и переходим к добрым поступкам. Сначала — хорошие манеры, затем — добро как таковое. Верность полученной любви, вызывающему восхищение примеру, проявленному доверию, требовательности, терпению, нетерпению, закону и т. д. Любовь матери, закон отца... Я ничего не придумываю и сильно схематизирую, но каждый и сам прекрасно понимает, о чем идет речь. Долг, запрет, угрызения совести, удовлетворение от хорошего поступка, желание поступать правильно, уважение к другому... Все это главным образом зависит от воспитания, как говорит Спиноза («Этика», «Объяснение определения аффектов» 27)», но разве это значит, что следует отказываться от воспитания? Конечно, это всего лишь мораль, а мораль — это еще не все, мораль даже не самое главное (любовь и истина важнее). Но кто, не считая мудреца или святого, способен обойтись без морали?

Верность лежит в основе любой морали, она противоположна «опрокидыванию всяких ценностей», которое низвергло бы и верность. «Мы желаем быть наследниками всякой предшествующей морали, — говорит Ницше, — мы не намерены начинать на пустом месте. Всякое нашей действие есть лишь возмущение морали против ее предыдущей формы» («Воля к власти», III, 498). И это возмущение, и это наследие — тоже суть верность. Но нужно ли восставать? И против кого? Против Сократа? Против Эпиктета? Против Христа и Нового Завета? Против Монтеня? Против Спинозы? Кто на это способен? Кто этого пожелает? Ведь нельзя же не видеть, что все перечисленные фигуры в общем и целом хранят верность одним и тем же ценностям, отказ от которых означал бы отказ от человечности.

«Не разрушать я пришел, но созидать...» Вот слова того, кто верен, и они звучат еще прекрасней, если за ними не стоит вера, и еще настоятельней, если они идут против веры. Верность, но

не Богу, а человеку, человеческому духу (то есть человечеству не как биологическому виду, а как культурной ценности). Все варварские государства XX века клялись именем будущего (тысячелетний рейх, светлое коммунистическое будущее сталинского образца и т. п.). И никто не убедит меня в том, что моральный отпор им мог быть возможен лишь на пути хранения верности определенному прошлому. Варвар не ведает верности. Даже светлое завтра становится желанным лишь тогда, когда основывается на старинных ценностях, — это поняли Маркс и его последователи. Не существует морали будущего. Любая мораль и любая культура происходят из прошлого. Мораль всегда основана на верности, по-другому не бывает.

А вот супружеская верность — это уже совсем другая история. Существуют верные пары и неверные пары — это факт, но он не затрагивает главного, если под супружеской верностью узко понимать верность телу супруга. Почему надо любить кого-то одного? Почему надо желать кого-то одного? Когда мы говорим о верности своим идеям, мы же не ограничиваем их число одной-единственной (к счастью!); точно так же верность в дружбе вовсе не предполагает, что у нас должен быть только один друг. Верность в указанных областях не обладает исключительностью. Почему же с любовью должно быть по-другому? Ради чего мы должны ограничивать стремление другого человека к наслаждению? Вполне возможно, что такая жизнь удобнее, надежнее, может быть, даже счастливее, во всяком случае пока жива любовь — охотно верю.

Но мне представляется, что ни мораль, ни любовь здесь не главное. Каждый выбирает по себе, к чему прислушиваться — к своей силе или к своим слабостям. Каждый человек, точнее сказать — каждая пара, решает этот вопрос для себя. Истина выше исключительности, и, мне кажется, мы совершаем меньшее предательство по отношению к любви, когда изменяем ради другой любви, чем когда храним верность, основанную на лжи. Другие люди могут думать иначе, да и сам я в иные моменты жизни — тоже. Мне кажется, что суть не в этом. Есть свободные, ничем не связанные пары, которые по-своему хранят друг другу верность (верность своей любви, верность своему слову, вер-

ность их общей свободе и т. д.). Есть и другие, верные друг другу суровой и унылой верностью, и каждый из двоих мечтает об измене. Проблема здесь не столько в верности, сколько в ревности, не столько в любви, сколько в страдании. Но эта проблема лежит уже вне рамок нашей темы. Верность — это не сострадание, хотя и то и другое добродетели. Конечно, но разные. Не заставлять другого человека страдать — это одно, не предавать его — совсем другое. Вот последнее мы и зовем верностью.

Главное, разобраться, что превращает двух человек в пару. Разумеется, только сексуальная связь, пусть даже регулярная, для этого недостаточна. Как не достаточно и совместного проживания, даже продолжительного. Супружеская пара, в том смысле, какой я вкладываю в это понятие, объединена любовью, и любовью продолжительной. Следовательно, она хранит верность, потому что любовь может длиться только при том условии, что является продолжением страсти (слишком кратковременной, чтобы успеть образовать пару, но достаточно продолжительной, чтобы ее разрушить) при помощи памяти и воли. Очевидно, таков брак, прекращаемый разводом. Но. Одна моя знакомая, пережившая развод и повторный брак, говорила мне, что в каком-то смысле хранит верность своему первому мужу. «Я хочу сказать, — объясняла она, — тому, что мы вместе пережили, нашей истории, нашей любви... Я бы не хотела вычеркивать все это из жизни». Вот без подобной верности не продержалась бы ни одна пара — без общей истории, без той смеси доверия и благодарности, из-за которой счастливые пары к старости становятся такими трогательными, гораздо более трогательными, чем молодые влюбленные, для которых в большинстве случаев любовь пока еще — мечта. Мне кажется, что подобная верность бесценна и для супружеской пары имеет первостепенное значение. Пусть любовь угаснет или утратит пылкость, что чаще всего и происходит, и жалеть о ней бессмысленно, но, расставаясь или продолжая жить вместе, пара остается парой лишь до тех пор, пока хранит верность любви, полученной и подаренной, разделенной любви, как и памяти — сознательной и благодарной — об этой любви. Верность — это верная любовь, говорил я выше, и то же самое можно сказать о супружеской паре, даже «современной», даже «свободной». Вер-

ность — это любовь к тому, что было пережито вдвоем, любовь к любви, иногда — к сегодняшней (и охотно поддерживаемой), иногда — ко вчерашней. Верность — это верная любовь, прежде всего верная любви.

Как я могу поклясться, что буду любить тебя всегда и никогда не полюблю никого другого? Кто может поручиться за свои чувства? И зачем, если любви больше нет, поддерживать ее фикцию, нести на себе ее тяготы, выполнять ее требования? Однако и это — не повод, чтобы отвергать то, что было в прошлом. Разве для того, чтобы любить в настоящем, нам обязательно предавать прошлое? Клянусь тебе — нет, не в том, что буду любить тебя всегда, а в том, что навсегда останусь верен любви, которую мы сейчас переживаем.

Неверная любовь это отнюдь не *свободная* любовь: это забывчивая любовь, любовь-предательница, любовь, забывшая или возненавидевшая предмет своей любви, а потому погрузившаяся в пучину самозабвения и ненависти к себе самой. Но, полноте, разве это любовь?

Люби меня, пока желаешь, любовь моя, но не забывай *о нас*.

# 3

## Благоразумие

Вежливость — основа добродетелей; верность — их принцип; благоразумие — их неперемнное условие. Является ли благоразумие добродетелью само по себе? Традиция утверждает, что да, является. Но это утверждение нуждается в объяснении.

Благоразумие — одна из четырех основных античных и средневековых добродетелей<sup>1</sup> и, не исключено, наиболее прочно забытая. Для современности благоразумие больше относится к психологии, чем к морали, выражая не столько долг, сколько расчет. Уже Кант не считал благоразумие добродетелью: это не более чем просвещенное или ловкое самолюбие, поясняет он, разумеется, ни в коей мере не предосудительное, но не имеющее никакой нравственной ценности и задающее весьма сомнительные правила. Благоразумно заботиться о своем здоровье, но в чем тут заслуга? Благоразумие слишком выгодно, чтобы быть нравственным; долг слишком абсолютен, чтобы быть благора-

---

<sup>1</sup> Наряду с храбростью (или силой духа), умеренностью и справедливостью. Судя по всему, эта классификация (во французском языке благоразумие иногда именуется мудростью) восходит к VI в. до н. э. Упоминание о ней мы находим, например, у Платона (см. «Государство», IV, и «Законы», I); свой классический вид она приобретает у стоиков (см. Диоген Лаэртский, VII), а впоследствии у христианских мыслителей, в особенности у св. Амвросия, бл. Августина и Фомы Аквинского.

зумным. Впрочем, не факт, что в данном случае Кант выражает наиболее современную точку зрения, тем более — самую справедливую. Ибо именно он делает из сказанного следующий вывод: правдивость является абсолютным долгом, независимо от обстоятельств (даже если к вам в дом врываются убийцы, преследующие вашего друга, и требуют от вас сказать, не у вас ли он прячется, — это пример, приводимый самим Кантом) и независимо от последствий: лучше поступить неблагоразумно, нежели нарушить долг, даже если от этого зависит спасение жизни невинного человека или вашей собственной жизни.

Мне представляется, что сегодня мы уже не можем согласиться с этим выводом; мы не настолько верим в абсолют, чтобы жертвовать ради него своей жизнью и жизнью наших близких. Этика убеждения, как позже выскажется Макс Вебер (7), скорее пугает нас: чего стоит абсолют принципиальности, если ему в угоду приходится приносить простую человечность, здравый смысл, мягкость и сострадание? Кроме того, мы научились с недоверием относиться к морали, особенно если она претендует на статус абсолютной. Этике убеждения мы предпочитаем то, что Макс Вебер называет этикой ответственности, каковая, не отрекаясь от принципов (что для нее было бы невозможно), все же обращает внимание и на предвидимые последствия тех или иных действий. Добрые намерения могут приводить к катастрофам, а чистота помыслов, даже не подлежащая сомнению, еще ни разу не послужила гарантией против ухудшения ситуации.

Следовательно, довольствоваться ими предосудительно: этика ответственности требует от нас не только чистоты помыслов и верности принципам, но и способности предвидеть в меру возможного последствия наших поступков. Это этика благоразумия — единственная действительно стоящая этика. Лучше солгать гестаповцам, чем выдать еврея или участника Сопротивления. Во имя чего? Во имя благоразумия, которым и определяется это «лучше» (для человека и силами человека). Это прикладная мораль — а во что превратится мораль, если ее не к чему приложить? Без благоразумия все прочие добродетели способны на одно — вымостить своими добрыми намерениями дорогу в ад.

Выше я упоминал об античности. Само это слово — благоразумие — настолько обременено многочисленными историческими наслоениями, что не может не вызывать двусмысленных толкований. Кстати, оно практически совсем исчезло из современного этического словаря. Это, однако, не означает, что мы более не нуждаемся в благоразумии. Что же содержит в себе это понятие?

Попробуем приглядеться к благоразумию поближе. Известно, что древние римляне переводили словом *prèdentia* греческое *phronusis*, используемое в числе прочих Аристотелем и стоиками. Что они имели в виду? Добродетель *ума*, поясняет Аристотель, в том смысле, в каком она имеет дело с истиной, знанием и разумом. Благоразумие есть предрасположенность, позволяющая выносить верное суждение о том, что хорошо или дурно для человека (верное не само по себе, но в условиях того мира, в котором мы живем; не вообще, но в той или иной конкретной ситуации), и, как следствие, действовать подобающим образом. Эту предрасположенность можно назвать здравым смыслом, поставленным на службу доброй воли. Или просто умом — но умом добродетельным. Вот почему благоразумие обуславливает все прочие добродетели — ни одна из них без благоразумия не будет знать, что нужно делать и как достичь поставленной цели (добра). Св. Фома показал, что из четырех основных добродетелей именно благоразумию принадлежит руководящая роль. Не будь благоразумия, ни умеренность, ни храбрость, ни справедливость не узнают, что и как следует делать; они останутся слепыми или неопределенными добродетелями (справедливый человек будет любить справедливость, но не будет знать, что делать, чтобы поступать по справедливости; храбрец не будет знать, на что применить свою храбрость, и так далее). Равно и благоразумие, без прочих добродетелей, останется пустым звуком либо обернется обыкновенной ловкостью. Для благоразумия характерна своего рода скромность, объяснимая ее инструментализмом: оно служит не своим, а чужим целям, занимаясь исключительно выбором средств<sup>1</sup>. Но именно поэтому благоразумие незаменимо: без него не способны обойтись ни один поступок и

---

<sup>1</sup> Речь идет именно о средствах, а не о целях: см. «Никомахова этика», III, 5. См. также Фома Аквинский. «Сумма теологии», Ia; IIa–e.



ни одна добродетель, во всяком случае ни одна *действенная* добродетель. Благоразумие не царствует (справедливость и любовь гораздо лучше), но оно правит. Задумаемся: во что превратится царство без правительства? Недостаточно любить справедливость, чтобы быть справедливым; мало любить мир, чтобы быть пацифистом, — требуется еще здоровое размышление, верное решение и правильный поступок. Благоразумие принимает решение — храбрость дает силы его осуществить.

Стоики видели в благоразумии науку о том, что следует и чего не следует делать, с чем решительно не соглашался Аристотель, и был прав, потому что наука основана на обязательности, а благоразумие — на случайности<sup>1</sup>. Благоразумие предполагает неуверенность, риск, случайность, неизвестность. Богу благоразумие не нужно, но может ли человек обойтись без него? Благоразумие — не наука; оно — то, что служит заменителем науки там, где науки нет и быть не может. Раздумывать можно лишь над тем, что подразумевает выбор, иначе говоря, над тем, что не поддается или не достаточно поддается доказательствам: вот когда требуется стремление, и не только к благой цели, но и к ее достижению благими средствами. Недостаточно любить своих детей, чтобы быть хорошим отцом; недостаточно желать своим детям добра, чтобы действовать им во благо. Любовь, сказал бы Колюш (8), не освобождает от необходимости быть умным. Греки хорошо это понимали — может быть, намного лучше нас. *Phronèsis* — это нечто вроде практической мудрости: мудрости, направленной на действие, мудрости, проявляющейся в действии. Она не заменяет мудрости как таковой (подлинной мудрости, то есть *sophia*), потому что для того, чтобы хорошо жить, недостаточно правильно поступать, а для того, чтобы быть счастливым, — недостаточно быть добродетельным. Вот в чем прав Аристотель, не соглашавшийся почти со всеми мыслителями античности: добродетели так же не достаточно для счастья,

---

<sup>1</sup> «Никомахова этика», VI, 5. Современные науки, обращаясь к случайности, например при расчете вероятностей, пытаются и в ней обнаружить закономерность. Однако это (подтверждая правоту Аристотеля) имеет смысл лишь на уровне больших чисел, тогда как выбор и поступок — всегда единичны.

как и счастья для добродетели. Вместе с тем благоразумие необходимо и для первой, и для второго, и даже мудрость не может обходиться без благоразумия. Мудрость без благоразумия была бы мудростью безумца, а это уже вообще никакая не мудрость.

Возможно, главное сказал Эпикур: благоразумие, которое из всех желаний выбирает путем сравнения и изучения преимуществ и недостатков те, что следует удовлетворить, и определяет, какими средствами это следует делать, более ценно, чем сама философия, ибо из него проистекают все прочие добродетели. Чего стоит истина, если человек не умеет жить? Зачем нужна справедливость, если ты не способен поступать по справедливости? И для чего к ней стремиться, если она ничего не приносит? Благоразумие — своего рода практический навык (а не только видимость, в отличие от вежливости), одновременно являющийся искусством наслаждаться жизнью. Нам случается отказываться от многих удовольствий, учит Эпикур, если они влекут за собой более крупные, нежели само удовольствие, неприятности, либо стремиться к боли, если она позволяет избежать чего-то худшего или достичь более сильного или продолжительного удовольствия. Так, мы идем к зубному врачу или ходим на работу не ради удовольствия, но чаще всего ради отсроченного или непрямого удовольствия, и предвидеть или просчитать это удовольствие позволяет нам благоразумие. Эта добродетель всегда временна, а иногда она становится и добродетелью выжидания. Благоразумие умеет заглядывать в будущее, во всяком случае в той мере, в какой от нас зависит, встречать ли его вызовы лицом к лицу (поэтому оно связано не с надеждой, а с волей). Следовательно, это добродетель, присутствующая в настоящем, но вместе с тем наделенная даром предвидения.

Благоразумный человек внимателен не только к тому, что происходит сегодня, но и к тому, что может произойти завтра: он осмотрителен и осторожен. Слово *prudencia*, отмечает Цицерон, происходит от глагола *providere*, который имеет два значения: предвидеть и способствовать. Это добродетель продолжительности, неясного будущего, благоприятного момента (*kairos* у греков), добродетель терпения и предвидения. Невозможно жить сиюминутным моментом. Реальность диктует нам свои законы, ставит

перед нами препоны и заставляет идти к цели кружным путем. Благоразумие — искусство помнить обо всем этом, это разумное и здравомыслящее желание. Романтики, допуская, скорчат недовольную мину — они предпочитают сладость мечты. Но люди действия отлично понимают, что другого пути попросту не существует, даже если стремишься к чему-то маловероятному или исключительному. Благоразумие — это то, что отделяет действие от импульса, а героя — от сорвиголовы. В сущности, именно это Фрейд называл принципом реальности, во всяком случае именно эта добродетель наиболее полно ему соответствует. Мы хотим наслаждаться как можно больше и страдать как можно меньше, но мы обязаны учитывать диктат реальности с ее неопределенностью, иначе говоря (и здесь мы встречаемся с добродетелью ума, о которой говорит Аристотель), мы должны хотеть, но *с умом*. У человека благоразумие играет ту же роль, что инстинкт у животных и, если повторить Цицерона, что провидение у богов.

Таким образом, у античных мыслителей благоразумие (*phronesis, prudentia*) выходит далеко за рамки обыкновенного стремления избежать опасностей — к чему постепенно скатывается наше понимание благоразумия. Тем не менее между первым и вторым существует несомненная связь, и второе, по мнению Аристотеля или Эпикура, вытекает из первого. Именно благоразумие определяет, чему следует отдавать предпочтение при выборе и чего следует избегать. Между тем понятие опасности чаще всего связано с этой последней категорией: отсюда современное толкование термина (благоразумие как предосторожность). В то же время существуют ситуации, когда приходится идти на риск, и бывают опасности, которые необходимо встречать лицом к лицу: отсюда его античное толкование (благоразумие как добродетель риска и решительности). Первое не только не упраздняет второе, но и зависит от него. Благоразумие — это не страх и не трусость. Благоразумие без храбрости оборачивается малодушием, равно как и храбрость без благоразумия превращается в безрассудство или безумие.

Отметим, впрочем, что даже в современном, ограниченном толковании благоразумие продолжает служить неременным условием добродетели. Только живой человек может быть добродетельным (про мертвых, в лучшем случае, можно сказать, что

они были добродетельными); только тот, кто благоразумен, остается в живых. Полное отсутствие благоразумия равнозначно скорой гибели. И что тогда останется от добродетели? И каким образом она сможет проявиться? В главе, посвященной вежливости, я уже писал о том, что в раннем детстве мы не делаем разницы между тем, что дурно (виной), и тем, что причиняет зло (болью и опасностью). Поэтому мы не отличаем морали от благоразумия, каковые, впрочем, на протяжении достаточно длительного времени зависят от слова и власти родителей. Но вот мы вырастаем (благодаря благоразумию родителей, а затем и своему собственному), и перед нами встает задача отделить одно от другого; на основе отличий друг от друга формируются мораль и благоразумие. Смешивать их было бы ошибкой; противопоставлять одно другому — еще одной ошибкой. Благоразумие советует, отмечает Кант, мораль диктует. Поэтому мы нуждаемся и в том и в другой. Благоразумие может быть добродетелью только в том случае, если оно служит достойной цели (иначе оно будет просто ловкостью), равно как и цель эта не будет полностью добродетельной без гарантии благих средств для ее достижения. Вот почему, подчеркивает Аристотель, нельзя быть хорошим человеком без благоразумия, как нельзя быть и благоразумным без моральной добродетели. Для добродетели одного благоразумия мало (оно относится только к средствам, тогда как добродетель учитывает также и цели), но ни одна добродетель не способна обходиться без благоразумия. Лишенный благоразумия водитель не просто опасен, он достоин и морального осуждения, поскольку наплевательски относится к чужим жизням. И наоборот, разве не очевидно, что безопасный секс, то есть осмотрительность в половом поведении, может представлять собой пример морального отношения (поскольку доказывает, что человек, даже если сам он уже болен, заботится о сохранении здоровья партнера)? Самый свободный секс между взрослыми людьми при условии взаимного согласия не может подвергаться осуждению. Но неосторожность в наше время, когда повсюду свирепствует СПИД, — может и должна. Без предосторожности — это не добродетельный секс или, во всяком случае, такой секс, добродетель которого заметно хромает. Аналогичным образом дело обстоит и во всех других областях жизни.

Отец, который ведет себя по отношению к детям неосторожно, может любить их и желать им добра. Однако его отцовской добродетели и, скорее всего, его отцовской любви явно чего-то не хватает. Случись несчастье, которого можно было бы избежать, он будет знать, что, даже если вина лежит не только на нем, полностью невиновным он считаться не имеет права. Первая заповедь родителей — не навреди. Оберегай своего ребенка. Это и есть благоразумие, без которого любая добродетель бессильна или вредоносна.

Я уже упоминал, что благоразумие не означает отказ от риска или стремление во что бы то ни стало избежать опасностей. Возьмем, к примеру, альпинистов или моряков — благоразумие входит составной частью в их профессии. Какова степень риска? Какие опасности ждут на пути? Насколько они велики? Ради чего стоит рисковать? Всеми этими людьми движет принцип удовольствия — он же желание или любовь. Но каким образом этот принцип может быть удовлетворен? Какими средствами? С какими предосторожностями? Здесь уже в дело вступает принцип реальности, и если он действует *во благо*, мы называем его благоразумием.

«Благоразумие, — говорит бл. Августин, — это любовь, которая выбирает с прозорливостью». Но что именно она выбирает? Явно не объект, ибо за это отвечает желание. А что же тогда? Средства, необходимые для его достижения и защиты. Такова материнская прозорливость (и прозорливость любовницы), которая есть не что иное, как мудрость безумной любви. Матери (и влюбленные женщины) делают то, что нужно делать, и так, как это нужно делать, во всяком случае в меру своего разумения (любая добродетель ума подразумевает риск ошибки), результатом чего стало появление человечества. Любовь ведет, благоразумие просвещает.

Вот хорошо было бы, если бы благоразумие могло просветить все человечество! Мы уже показали, что благоразумие умеет заглядывать в будущее — забывать о нем опасно и аморально. Благоразумие — своего рода парадоксальная *память о будущем* или, лучше (поскольку память сама по себе не является добродетелью), парадоксальная и необходимая *верность будущему*. Это хорошо известно родителям, пекущимся о будущем своих детей не для того, чтобы «прописать» им это будущее, но для того, чтобы обеспечить им право и в силу возможностей предоставить средства, которые

позволят им «написать» это будущее самостоятельно. Это верно и для человечества в целом, если мы хотим сохранить права будущих поколений и их шансы на жизнь. Чем больше власти, тем выше ответственность. И наша ответственность высока как никогда, поскольку от нас зависит не только существование нас и наших детей, но, в силу бурного развития науки и техники, и их растущего влияния на нашу жизнь и существование всего человечества на протяжении последующих веков. Например, экология напрямую связана с благоразумием, и в этом она смыкается с моралью. Было бы заблуждением считать благоразумие устаревшим — это самая современная из добродетелей, вернее, та из добродетелей, которая больше всего необходима современности.

Говоря о прикладной морали, я имел в виду два значения этого термина. Во-первых, прикладная мораль есть понятие, обратное абстрактной, теоретической морали; во-вторых, обратное морали попустительства. Последнее понятие внутренне противоречиво, что лишний раз доказывает, насколько важно благоразумие, в том числе для того, чтобы защитить мораль от фанатизма (всегда слишком пылкого, а потому неблагоприятного), а также от самой морали. Разве мало ужасов творилось во имя Добра? Разве мало преступлений было совершено во имя добродетели? Все эти ужасы и преступления почти всегда грешили против терпимости, но чаще всего также и против благоразумия. Не стоит верить всяким савонаролам, ослепленным идеей Добра с большой буквы. Они слишком привержены принципам, чтобы обращать внимание на отдельных людей; они слишком уверены в чистоте своих помыслов, чтобы думать об их последствиях...

Мораль без благоразумия — это пустая или опасная мораль. *Caute* — призывал Спиноза, что означает: «Не верь». Такова максима благоразумия; не следует слишком доверять и самой морали, когда она перестает уважать свои рамки или перестает сомневаться в чем бы то ни было. Добрая воля не может служить гарантией, а добросовестность — извинением. Одним словом, для добродетели одной морали мало: нужны еще ум и прозорливость. Об этом нам напоминает юмор, и это нам предписывает благоразумие.

Неблагоразумно слушать лишь голос морали. Аморально быть неблагоприятным.

# 4

## Умеренность

Речь вовсе не идет о том, чтобы отказаться от удовольствий или свести их к минимуму. Это была бы уже не добродетель, а уныние, не умеренность, а аскетизм, не сдержанность, а бессилие. В подтверждение этого тезиса можно привести знаменитую схолию Спинозы, возможно в наибольшей степени пронизанную духом Эпикура, которая, нисколько не потускнев от многочисленных цитирований, сжато и емко выражает суть дела. Умеренность противоположна отвращению или тому, что доводит до отвращения: главное не в том, чтобы наслаждаться меньше, а в том, чтобы наслаждаться лучше. Умеренность, как сдержанность в удовлетворении чувственных удовольствий, является также залогом более чистого и более полного наслаждения. Это просвещенный, контролируемый, окультуренный вкус. В той же схолии Спиноза далее указывает: умеренность — это сдержанность, позволяющая нам оставаться хозяевами своих удовольствий, вместо того чтобы превращаться в их рабов.

Это свободное наслаждение, еще более интенсивное в силу того, что оно наслаждается и собственной свободой. Какое удовольствие закурить, зная, что ты совершенно спокойно можешь обойтись без сигареты! Выпить, если ты равнодушен к алкоголю! Заниматься любовью, не чувствуя себя в плену у собственного влечения! Эти удовольствия особенно чисты, потому что они

свободны. Они приносят больше радости, потому что мы можем ими управлять. Они более безмятежны, потому что не подразумевают зависимости. Легко ли быть умеренным? Конечно же нет. Возможно ли это? Не всегда — поверьте, я знаю, о чем говорю, — и по отношению далеко не к каждой вещи. Вот почему умеренность — добродетель, то есть совершенство, она та горная гряда, как говорил Аристотель, которая разделяет две бездны — неумеренность и бесчувствие, печаль разнузданности и уныние от неумения радоваться жизни, отвращение обжоры и отвращение анорексика. Какое горе нести свое тело как тяжкое бремя! И какое счастье с наслаждением пользоваться им!

Неумеренный человек — это раб, и его рабство тем безысходней, что он вынужден повсюду волочить за собой своего хозяина. Пленник своего тела, пленник своих желаний или привычек, пленник их силы или слабости. Прав был Эпикур, который вместо аристотелевского и платоновского *sophrosunè* (умеренность или сдержанность) предпочитал термин «независимость» (*autarkeia*). Однако одного нет без другого: «Мы рассматриваем независимость как величайшее благо не для того, чтобы жить абсолютно малым, но для того, чтобы, не имея многого, мы довольствовались малым, убежденные, что с наибольшим удовольствием наслаждается изобилием тот, кто менее всего нуждается в нем, ибо все, что естественно, достигается легко, а все, что тщета, достигается с трудом». В обществе, если только оно не прозябает в крайней нищете, редко случается, чтобы кому-то не хватало хлеба или воды. Но в самом богатом обществе всегда будет ощущаться нехватка золота и предметов роскоши. Можем ли мы быть счастливыми, постоянно ощущая неудовлетворенность? И возможно ли достичь состояния полной удовлетворенности, если наши желания безграничны? Эпикур, напротив, закатывал себе пир, располагая небольшим количеством сыра и сушеной рыбы. Какое счастье есть, когда ты голоден! И какое счастье чувствовать себя сытым после того, как поел! Сколько свободы в том, чтобы подчиняться исключительно природе! Умеренность является средством для обретения независимости, как независимость есть средство достижения счастья. Быть умеренным значит уметь довольствоваться малым, но главное здесь не *малое*, а умение и довольство.



Таким образом, умеренность — как и благоразумие, как, возможно, вообще все добродетели — является искусством наслаждения; это работа желания над самим собой, работа живого человека над собой. Умеренность призывает не к преодолению границ, а к их соблюдению. Фуко (9) называл умеренность в числе других качеств, образующих комплекс самопопечения: это добродетель скорее этической, чем моральной природы, меньше определяемая долгом, чем здравым смыслом. Это благоразумие в его приложении к удовольствиям: наслаждаться как можно больше и наилучшим образом, но не путем бесконечного увеличения объектов наслаждения, а увеличением интенсивности ощущений или более острым осознанием того, что ты наслаждаешься. Бедный Дон Жуан, которому нужны были все новые и новые женщины! Бедный алкоголик, которому нужно так много спиртного! Бедный обжора, которому нужно так много еды!

Эпикур призывает принимать удовольствия, которые сами идут нам в руки, потому что естественные потребности удовлетворять легко и не нужно ломать себя. Что может быть легче, чем напиться воды, когда испытываешь жажду? Что может быть легче, чем удовлетворить — если только не впал в крайнюю нужду — позывы брюха или плоти? Разве может быть что-либо более ограниченное — к счастью, ограниченное, — чем естественные природные желания? Наше тело не может быть ненасытным. Безграничность желаний, обрекающая нас на тоску, неудовлетворенность или несчастье, это всего лишь болезнь возбуждения. Наши мечты значительно больше нашей же утробы, и разве не глупо упрекать собственный живот в том, что он слишком мал? Напротив, мудрец ставит границы как желанию, так и страху: это телесные границы, они же — границы умеренности. Однако люди неумеренные не желают их видеть либо спешат их нарушить. Есть больше не хочется? Они вызывают у себя рвоту. Пить больше не хочется? Они бросают в рот горсть соленых орешков, а то и опрокидывают рюмку-другую чего-нибудь этакого, от чего снова просыпается жажда. Больше не тянет заниматься любовью? Они торопливо листают порнографические журналы... И дело в шляпе! Но зададимся вопросом, а для

чего все это? И какой ценой? Вместо того чтобы освободиться от удовольствия (путем получения удовольствия), они становятся его пленниками. Пленниками вечной нехватки чего-то, так что в конце концов, достигнув крайней степени пресыщения, начинают испытывать нехватку самой этой нехватки! Как жаль, вздыхают они, что больше совсем не хочется ни есть, ни пить... Дело в том, что они хотят иметь все больше и больше и не умеют довольствоваться не только малым, но даже и чрезмерным! Вот почему все извращенцы так унылы, вот почему алкоголики глубоко несчастны. А есть ли картина более печальная, чем объевшийся обжора? «Я переел», — грустно вздыхает он, отяжелевший, обрюзгший, обессилевший.

«Неумеренность — чума сладострастия, — говорит Монтень, — а умеренность — не бич ее, а приправа к ней». Приправа, позволяющая наслаждаться удовольствием в самой сладостной изысканности. Так поступает истинный гурман — в отличие от обжоры, он предпочитает качество количеству. Это уже шаг вперед. Но мудрец идет еще дальше. Мудрец метит выше: качество получаемого удовольствия значит для него неизмеримо больше, чем качество вызывающих удовольствие блюд. Он тоже гурман, но как бы гурман в квадрате, гурман по отношению к себе, вернее, по отношению к жизни и к безличным и безадресным удовольствиям, которые она способна дарить: есть, пить, чувствовать, любить. Он вовсе не эстет — он знаток. Он знает, что нет удовольствия помимо вкуса, а вкуса — помимо желания. «Простые блюда, — говорит он, — доставляют удовольствие не меньшее, чем самые изысканные яства, если помогают излечиться от боли, вызываемой нуждой; просяной хлеб и вода доставляют острейшее удовольствие, когда подносишь их ко рту в крайней нужде. Вот почему привычка к простой пище способствует улучшению здоровья, делает человека способным к необходимым жизненным занятиям, приводит нас в нужное расположение духа, когда время от времени мы приближаемся к роскошным яствам, и делает нас бесстрашными перед богатством».

В развитом обществе — таком, каким было общество Эпикура и каким является наше, нетрудно добыть необходимое; а получить и сохранить то, что не относится к необходимому, го-

раздо труднее. Но кто из нас способен довольствоваться необходимым? Кто может не полюбить излишества, если они сами идут в руки? Только мудрец, быть может. Умеренность делает его удовольствие более острым, если он его испытывает, и заменяет ему удовольствие в отсутствие последнего. Следовательно, он всегда — или почти всегда — пребывает в состоянии удовлетворения. Действительно, какое редкостное удовольствие — жить! Какое удовольствие иметь все необходимое! Какое удовольствие быть хозяином своих удовольствий! Мудрец эпикуреец культивирует интенсивный, а не экстенсивный способ удовлетворения желаний. Лучшего не обязательно должно быть много; лучшее — это то, что привлекает его и доставляет ему счастье. Он живет, по выражению Лукреция, «сердцем довольствуясь малым», и он уверен в своем благополучии, потому что знает, что «малый голод легко утолить», а даже если голод останется неутоленным, он быстро исцелит его и от голода, и от всего остального. Тот, кому довольно жизни самой по себе, не станет страдать от отсутствия чего бы то ни было. Этот секрет счастливой бедности вновь открыл, возможно, только св. Франциск Ассизский. Но этот урок гораздо нужнее нам, нашему обществу изобилия, в котором чаще всего страдают и умирают не от голода и не от аскезы, а от неумеренности. Умеренность — добродетель на все времена, но во времена благополучные ее значение особенно возрастает. Это добродетель, носящая не исключительный, в отличие от храбрости (особенно необходимой в тяжелые времена), а обыденный и скромный характер: не исключение, а правило, не героизм, а мера. Это добродетель, являющая собой противоположность полной разнузданности всех чувств, столь дорогой Рембо (10). Вот почему наша эпоха, предпочитающая поэтов философам и детей мудрецам, стремится забыть о том, что умеренность — это добродетель, низводя ее до состояния гигиенического средства («я веду себя осторожно»). Несчастливая эпоха, способная поставить выше поэтов только врачей!

Фома Аквинский тонко подметил, что эта основная добродетель, может быть и не дотягивающая до остальных (благоразумие явно нужнее, а храбрость и справедливость заслуживают

большого восхищения), зато самая труднодостижимая. Дело в том, что умеренность касается самых насущных желаний любого индивидуума (есть и пить) и всего вида в целом (заниматься любовью), которые к тому же являются самыми сильными желаниями. И они же труднее всего поддаются самоконтролю. Об отказе от этих желаний не может идти и речи — ведь бесчувственность тоже порок! Речь о том, чтобы хоть в какой-то мере постараться их контролировать, ввести в какие-то рамки, поддерживать в некоем равновесии и гармонии. Умеренность — это добровольное стремление упорядочить свои собственные побуждения, использовать душевную силу для обуздания своих безрассудных appetitов. Умеренность — не чувство, это способность, а следовательно, добродетель. Ален называл умеренность добродетелью, преодолевающей все виды опьянений. Включая, добавим, опьянение умеренностью, — и здесь она смыкается со скромностью.

*Научно-популярное издание*

**АНДРЕ КОНТ-СПОНВИЛЬ**

**Малый трактат  
о великих добродетелях,  
или Как пользоваться философией  
в повседневной жизни**

*Перевод с французского Е. В. Головиной*

Редактор *И. В. Кулюкина*  
Дизайн: *А. П. Зарубин*  
Корректор *О. В. Круподер*

Подписано в печать 26.01.2012 г.  
Формат 60×90/16. Гарнитура «NewtonС».  
Печ. л. 20,0. Тираж 2000 экз.  
Заказ

**ООО «Издательство «Этерна»**  
115477, г. Москва, Кантемировская ул., д. 59а  
Тел./факс 755-81-23

e-mail: [info@eterna-izdat.ru](mailto:info@eterna-izdat.ru)  
[www.eterna-izdat.ru](http://www.eterna-izdat.ru)