

4.2. ИРРАЦИОНАЛЬНЫЙ МОРАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ЛЮБВИ

На протяжении всей истории этики можно наблюдать широкую амплитуду колебаний в определении статуса любви в этике: от неприятия любви в качестве принципа¹ (Кант, Ницше) до помещения её в основу всей этики (христианство, Шопенгауэр, Шелер). Эти колебания были связаны не только с кардинальными различиями общих мировоззренческих и методологических установок, но, несомненно, и с существованием объективных трудностей истолкования сложного – в силу своей очевидной синкретичности – феномена любви.

4.2.1. Идеальность принципа любви

Какое место занимает любовь во всей структуре морали? По-видимому, это зависит, во-первых, от того, как трактовать природу любви, а во-вторых, от того, как истолковывать саму мораль. Первое уже описывалось в предыдущем параграфе (4.1.). Второе (выяснение природы морали) имеет за собой достаточно долгую историко-философскую традицию, которая – при всём разнообразии полагаемых в основу морали принципов – *в самом общем смысле* практически едиனுшна во взгляде на саму природу морали. Как указывает Р.Г. Апресян, так или иначе в морали речь в конечном счёте идёт о *гармонии* человеческих отношений, об основанной на высших духовных принципах человеческой *общности*, межличностном *единении* (и, шире, единении человека с миром, Богом, Природой)² и т. п. В этой связи следует заметить, что любовь (как *intentio unionis*) непосредственно ориентирующая на духовное единение людей, наилучшим образом отвечает природе морали. Кроме того, мораль есть система ценностей и императивов, ориентирующих людей на духовно-возвышенный *идеал* человеческого единения, выражающегося в примирённости, солидарности и братской (милосердной) *любви*³. Следовательно, уже в основе идеала, являющегося, по словам Апресяна, “высшей и абсолютной моральной

¹ По крайней мере формально.

² См.: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 30.

³ Там же. С. 128.

ценностью”⁴ заложен принцип любви. Так, по мнению Апресяна, “идеал императивно определён в заповеди любви”⁵, которую он при этом не отождествляет с христианской и вообще не считает религиозной по её этическому содержанию⁶. В другом месте он также пишет, что любовь является высшим моральным требованием, непосредственным образом задаёт человеку идеал и в этом смысле универсальна⁷. Полностью солидаризируясь с этими высказываниями, мы делаем отсюда следующий вывод: *субстанциально любовь имманентна морали, следовательно, принцип любви уже в силу одного только этого факта должен обладать высшим этическим статусом.*

Помимо субстанциального подхода к анализу морали в этике существует также и функциональный подход (их точные дистинкции описаны в работах Апресяна⁸). Анализируя и сравнивая субстанциальный и функциональный подходы, Апресян справедливо указывает на недостаточность любого из них в отрыве от другого и подчёркивает необходимость их *конструктивного синтеза*⁹. Исходя из этой методологической установки, необходимо рассмотреть также вопрос функционирования принципа любви.

При функциональном подходе к анализу морали возникали наиболее серьёзные возражения против “полноценности” в том или ином отношении принципа любви. А поскольку субстанциально любовь совершенно неотъемлема от морали, то теоретики-функционалисты всё же “внедряли” принцип любви в свою этическую систему, хотя и в других формах и под другими названиями¹⁰. Поиск и обнаружение признаков принципа любви, скрытого в таких этических построениях не входит в нашу задачу, поскольку этот путь малоэффективен и громоздок. Более

⁴ Там же. С. 129.

⁵ Там же. С. 129.

⁶ Там же. С. 308.

⁷ Там же. С. 298.

⁸ См., напр.: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 15–27; Там же. Нормативные модели моральной рациональности. // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 94–98.

⁹ См.: Апресян Р.Г. Нормативные модели моральной рациональности. // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 98.

¹⁰ Так, например, категорический императив Канта, особенно его вторая формула её акцентированием самооценности личности Другого, нацелен на реализацию именно принципа любви.

продуктивным нам видится другой путь восстановления (в плане его функциональности) высокого (или наивысшего) статуса любви.

Для начала необходимо прояснить формальное содержание принципа любви. В новозаветной заповеди любви (в её полной формулировке, как например, Мф. 22: 37–40¹¹) выделяется *соотнесение* любви к ближнему с любовью к себе и с любовью к высшей ценности (Богу), или, говоря по-другому, сдвоенность “горизонтальной” и “вертикальной” (в данном случае религиозной) составляющих любви. Во второй формулировке категорического императива Канта, которая по своему содержанию наиболее близка к заповеди любви, выделяется отношение к личности Другого как ценности самой по себе. В принципе альтруизма выделяются благожелательность и благотворительность (“Живи для других” О.Конта) по отношению к другим людям. И т. д.

Можно ли дать *единую* формулировку принципа любви, в которой учитывались бы все существенные характеристики любви, ориентирующие на достижение собственно нравственных целей? Возможна ли вообще такая формулировка, которая, строго говоря, не упрощала бы, не профанировала бы смысл любви и не сводила бы её к функционально-пруденциальному толкованию? Опираясь на экзистенциальную традицию, мы должны ответить на эти вопросы “нет”. Ибо возникновение любви предполагает прорыв на качественно новый уровень бытия (мир отношений “Я–Ты”), и, следовательно, выход за пределы всех понятийных формулировок., относящихся к миру отношений “Я–Оно”.

Тем не менее, любовь как этический принцип – пусть даже и иррациональный – содержит в себе совершенно определённый *призыв*, который ориентирует сознание человека в определённом направлении (которое находится как бы “за горизонтом” непосредственного обозрения обыденного сознания) – к осуществлению идеала. С минимальным ущербом для смысла любви принцип любви можно было бы определить как призыв¹² *любить*¹³. Как только к этому абстрактному призыву в виде

¹¹“Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим... возлюби ближнего твоего, как самого себя”.

¹² У Гильдебранда характер обращения любви к сознанию людей описывается именно как “призыв”. См.: *Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви*. СПб., 1999. С. 159. Подобный смысл

одного-единственного слова добавляется ещё одно (либо дополняюще-расширяющее, либо уточняюще-сужающее) слово или тем более фраза, возникает проблематичность толкования, или, попросту говоря, принцип любви утрачивает свою *чистоту*. Так, например, заповедь “Возлюбите своего ближнего как самого себя” часто порождает различные сомнения, связанные с понятием “любви к себе”, которое может иметь множество разнообразных толкований. Даже просто добавление к слову “любить” слова “всех” вызывает “загрязняющие” данный принцип вопросы о релевантности любви к животным, “неживым” объектам природы, невидимым, несуществующим в обычном смысле объектам (скажем, компьютерным или грёзоподобным виртуальностям) и т. д.

Однако если принцип любви в исчерпывающем или точном смысле неформулируем или же его формулировка содержательно слишком бедна и абстрактна, то как можно им реально руководствоваться в моральном поведении? И возможно ли это вообще?

Принцип любви есть *высший* этический принцип. Он ориентирует на идеал. Поэтому естественно, что следовать ему труднее всего, поскольку он предъявляет к человеку самые высокие требования¹⁴ (вплоть до полного интроецирования принципа в виде внутренней установки, когда должное становится склонностью). Последнее, будучи доведённое до своего логического завершения, предполагает, что этот принцип не является *готовой, исчерпывающей все случаи жизни* (то есть содержательно богатой) инструкцией¹⁵ для *автоматического* применения и он ни в коем случае *не должен* быть таковым¹⁶. Это обесценило бы принцип любви, поскольку он предполагает существенный элемент *творческо-*

имеет также описание *рекомендательного* характера долженствования любви у Апресяна в отличие от *непреложного требования* справедливости. См.: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 298.

¹³ Мы исходим здесь из того, что в этико-психологическом смысле любовь имеет характер интегрирующей психику установки, действие которой распространяется на всё, с чем имеет дело субъект.

¹⁴ Разумеется, речь идёт о требованиях человека к самому себе, а не к другому. См. также примечание 11.

¹⁵ Это было бы уместнее для *военного устава* или в области *права*, где любые упущения, неопределённости и недоговорки порождают опасность подрыва самого смысла функционирования подразумеваемых социальных по природе структур.

¹⁶ Об опасностях *морального автоматизма*, искажающего смысл морали, писал, например, Н.А.Бердяев.

го¹⁷ осознанного отношения к жизни вообще и моральной жизни в частности. Иной порядок бытия, который он задаёт, требует того, чтобы моральный субъект (по-)достиг смысл этого принципа самостоятельно, индивидуально, что говорит, в частности, о существенном *перфекционистском* элементе принципа любви. То, что человек откроет для себя в этом постижении, будет его собственным невыразимым в *общезначимых* понятиях переживанием, следовательно, *глубоко личностным*. Это вовсе не означает, что принцип любви таким образом релятивизируется, что его можно понимать, как кому заблагорассудится. Объективно он един для всех, поскольку отражает реальность высшей и абсолютной моральной ценности. Однако представление о нём – в силу уникальности каждой отдельной человеческой жизни – неизбежно будет индивидуальным. По-видимому, такие отдельные представления (если они действительно появились на основе подлинного, “зрелого”¹⁸, переживания) не противоречат друг другу, а, скорее, служат друг другу в качестве дополнения, то есть они подчиняются принципу *комплементарности*.

Принцип любви есть *идеальный* принцип. Как уже говорилось, он полностью отражает в себе нравственный *идеал*. Идеал же касается и нравственного состояния сознания (или личностных качеств), и нравственных отношений, и нравственного поведения в целом – все они взаимосвязаны друг с другом. Только в свете принципа любви получают свои императивно-ценностные “полномочия” все остальные моральные принципы, которые, в свою очередь, могут в различной мере распределять своё влияние между личностными качествами, межличностными отношениями, поступками и поведением в целом. Без идеала любви все остальные принципы неизбежно потеряли бы свой глубокий нравственный смысл¹⁹.

4.2.2. Роль иррационального принципа любви в этике

¹⁷ Бергсон вообще склонен считать любовь не только “творческой эмоцией”, но и “самой сущностью творческого усилия”. См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С.44–46, 102, 273–276.

¹⁸ “Зрелость” здесь подразумевается в контексте завершённого перехода от “только жизни” к “больше-чем-жизни” (Зиммель).

¹⁹ Об этом же, по сути, говорил ещё Апостол Павел (1 Кор. 13: 1-3).

Как же соотносится принцип любви с остальными моральными принципами? Разумеется, различные этические системы основываются на совершенно разных принципах: утилитаризм – на принципе пользы, перфекционизм – на принципе совершенства, эвдемонизм – на принципе счастья и т. д. Однако каждая из них, с нашей точки зрения, недостаточно отражает моральный идеал (идеал единения в любви и т. п.), каждая отдельная система “работает” в какой-то ограниченной сфере духовно-морального опыта. В этой связи наибольший интерес представляют те этические концепции, которые строятся на основе синтеза существующих моральных принципов.

Наиболее удачной в этом отношении выглядит синтетическая концепция морали Р.Г.Апресяна²⁰. Одним из несомненных её достоинств является структурное объединение творчески переосмысленных основных нормативно-этических программ, с анализом их взаимовлияния (взаимной коррекции), осуществлённым на основе тезиса о *единстве субстанциального и функционального подходов к анализу морали*. На наш взгляд, такой холистический метод теоретизирования в этике может в наибольшей степени способствовать адекватному пониманию морали, и, вероятно, в какой-то мере гарантирует от упущения из поля внимания какого-либо важного *действующего* структурного элемента морали.

В системе координат, которыми служат основные моральные противоречия “*универсализм – партикуляризм*” и “*Я – другие*” Апресян строит “этический квадрат”, в котором на пересечении указанных координат конституируются основные моральные принципы – *наслаждения, пользы, личного совершенства и милосердной любви*. Сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием частного интереса характеризует *гедонизм*; сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием частного интереса характеризует *утилитаризм*; сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием общего интереса характеризует *перфекционизм*; сочетание приоритетного отношения

²⁰ См.: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995; Он же. Идея морали и основные нормативно-этические программы. Дис. докт. филос. наук. М. 1993; Он же. Нормативные модели моральной рациональности. // Мораль и рациональность. М., 1995. С.94-118.

к другим с доминированием общего интереса характеризует *альтруизм*²¹. По мнению Апресяна, ни один их моральных принципов сам по себе не гарантирует того, что избрав его, человек исполнит нравственный закон и обеспечит себе путь к подлинному совершенству. А нравственное совершенство заключалось бы в том, что человек в своих поступках, в своём образе мыслей воплощал бы все моральные принципы²². Таким образом, предполагается, что, так сказать, сферы действия четырёх основных принципов *совместно* охватывают всю императивно-ценностную область морали.

Обращает на себя внимание, что альтруизм (основанный на принципе милосердной любви) в вышеописанной схеме занимает место, *равное* по значению остальным императивно-ценностным системам. То есть подразумевается, что принцип любви *равнозначен* остальным принципам и *на одном уровне* с ними подвергается взаимной этической коррекции. Однако упомянутая в начале параграфа включённость в идеал именно любви, казалось бы, *ipso facto* ставит любовь *над* всеми остальными принципами морали. Какое же место в этике занимает любовь на самом деле?

Анализируя рассмотрение принципа милосердной любви (в восьмой главе “Идеи морали...”), Апресян с разных сторон подчёркивает *приоритетное отношение к другому*. Кроме всего прочего, это выражается в том, что за принцип берётся именно *милосердная* любовь, подчёркивается её жертвенность, сострадательность, проявление деятельной заботы о другом, недопустимость (“ущербность”) разумно-эгоистических трактовок и т.д.

Но самым показательным в этом отношении является сам выбор названия соответствующей данному принципу императивно-ценностной системы – *альтруизм*. Само слово “альтруизм”, корнем которого является слово “другой” (фр. “altruisme” от лат. “alter” – “другой”), переносит весь центр тяжести на личность другого. Исходя из рациональных сооб-

²¹ Апресян Р.Г. *Идея морали и базовые нормативно-этические программы*. М., 1995. С. 152–154.

²² Там же. С. 154–155.

ражений предполагается, что такой акцентированный антиэгоизм должен блокировать (или компенсировать²³) природную эгоистичность человека. Благо любящего милосердной любовью *полностью опосредуется* благом другого и т. д.

Разумеется, такой опыт (опыт милосердной любви) имеет чрезвычайно важное значение в нравственной жизни людей. Практическим достоинством принципа милосердной любви является то, что соответствующее требование (любить другого как самого себя на определённых трансцендентных основаниях²⁴) теоретически достаточно легко универсализуемо и вменяемо. Поэтому принцип милосердной любви лежит в основе альтруизма одной из нормативных моделей моральной *рациональности*²⁵. Однако, говоря о любви (см. первый параграф и начало второго), мы имели в виду *другую* любовь (точнее – другой подход к исследованию феномена любви) и рассуждали о ней с точки зрения иных теоретических позиций (с позиций философского иррационализма). Следовательно, надо иметь в виду, что в основу одной из четырёх основных систем “этического квадрата” положен такой принцип милосердной любви, который, как и все остальные одноуровневые (в данном отношении) с ним принципы, является *рациональным*²⁶ принципом *рационалистической* императивно-ценностной программы (альтруизма).

Мы полагаем, что от рационального принципа милосердной любви необходимо отличать обсуждаемый нами в контексте иррационалистической экзистенциально-философской парадигмы другой по своему исходному смыслу – соответственно *иррациональный* – принцип любви, содержание которого постигается *интуитивно, индивидуально*. Следовательно, это содержание *не универсализуемо* на понятийном уровне. Иррациональный принцип любви задаёт содержание *индивидуального*

²³ Возможно, здесь подразумевается тот же “воспитательный” механизм, что и в предлагаемом Аристотелем в своей этике принципе, по которому одна крайность характера (порок) “выправляется” (в сторону меры – добродетели) культивированием другой крайности, например, “исправление” жадности практикой расточительства.

²⁴ Там же. С. 311.

²⁵ См.: Апресян Р.Г. Нормативные модели моральной рациональности. // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 99–100, 113–118.

²⁶ Разумеется, речь идёт уже не об ограниченной рациональности Нового времени, а о достаточно гибком и расширительном понимании рациональности. См.: Мораль и рациональность. М., 1995. Предисловие Р.Г. Апресяна. С. 3–8.

закона (Зиммель). Императивно-ценностное содержание принципа *индивидуально* с точки зрения его приложения к уникальной ситуации каждой человеческой жизни, но оно *общезначимо* как проекция идеала. Таким образом, общезначимость иррационального принципа любви фиксируется только на самом высоком уровне функционирования морали – на уровне совпадения сущего и должного, на уровне идеала, то есть на уровне абсолютно-сущей (хотя и смутно осознаваемо в повседневной жизни в мире “Оно”) ценности²⁷.

Иррациональный принцип любви представляет собой своего рода *призыв*²⁸ к любви как возможности отношения “Я–Ты” (см.: 4.1., третий тезис). Обращаясь ко всему существу человека как единому целому, этот принцип (возможно, одним только оповещением о существовании благодатной возможности *любить*) призывает к выходу за пределы мира отношений “Я–Оно”. Другими словами, иррациональный принцип любви призывает (в конечном счёте) к выходу за пределы всех этико-интеллектуалистических “*know how*” и “*know what*”²⁹, являющихся содержанием рациональных моральных принципов. Этот выход нужен во-

²⁷ Образно выражаясь, каждый человек исключительно *по-своему* (со своими смысловыми ассоциациями, применительно к своей индивидуальной жизни) видит живое отражение луны в воде, и луна *общезначима* и *объективна* для всех, хотя при этом никто и не может адекватно описать (*сформулировать*) свой образ в словах, чтобы передать его тому, кто ещё не смотрит на водную гладь. Гораздо проще будет *оповестить* его о существовании луны и её отражения, чтобы тот *сам* мог увидеть свой собственный уникальный живой образ.

²⁸ Можно было бы, вслед за многими авторами, сказать, что высший принцип носит *рекомендательный* характер (а не характер обязательного требования). Но в случае с иррациональным принципом любви из соображений “апофатического” подхода мы бы предпочли воздержаться даже от такой “мягкой” формы долженствования. Возможно здесь уместнее было бы говорить об *оповестительном* характере данного принципа. Для человека достаточно просто *знать о существовании* идеала любви. Оповестительность подчёркивает уже не столько “требуемость” *должного*, сколько “возможность” иного порядка *сущего*. Этот смысловой оттенок (опо-*вест*-ить со-*весть*), с одной стороны, максимально снижает давление “морализаторского” тона (признак социально-правового детерминизма) со стороны высшего морального императива, а, с другой стороны, предоставляет личности (её совести) *действительно* полную свободу выбора.

²⁹ Этими фразами мы хотели бы подчеркнуть, с одной стороны, *инструментализм* рациональных моральных принципов, а, с другой стороны, их ограниченность только тем императивно-ценностным содержанием, которое формализуемо в рамках *субъект-объектных* отношений, или, иначе говоря, в пределах мира “Оно” – который символизируется здесь словом “*what*”. Исходя из рациональных принципов, человек уже как бы *заранее* “знает” “что и как” он должен делать в будущих ситуациях. В этом и заключается пафос кантовского морального априори, которое должно быть реализовано *вопреки* любым эмпирическим обстоятельствам. Следуя иррациональному принципу любви, человек только из *тотальности жизни как долженствования* (Зиммель) получает знание того, что он должен делать в мире “Я–Оно”-отношений, чтобы при этом не изменить духу “Я–Ты”-отношения (Бубер), благодаря которому он как раз и открылся тотальности жизни как долженствования и получил это интуитивное знание.

все не для того, чтобы постоянно пребывать в мире “Ты”, к тому же, это, как писал Бубер, было бы и невозможно. А для того, чтобы почерпнутое в мире “Ты” интуитивное знание могло озарить своим светом повседневную жизнь в мире “Оно” и, следовательно, привести к эволюционно более глубокому (становление статической морали под воздействием динамической – по Бергсону) пониманию *совершенно необходимых* в моральном поведении рациональных моральных принципов. Жизнь человека неизбежно протекает при доминировании в ней руководства разумом (даже интуиции и чувства чаще всего подвергаются рационализации). Это ещё раз подчёркивает необходимость дополнения (иррационального) принципа любви рациональными моральными принципами, которые на уровне интеллекта (и по частям) ассимилировали в себе интуитивное по происхождению знание, соответствующее принципу любви.

Мы полагаем, что *единый* процесс функционирования морали включает в себя как иррациональный, так и рациональный моменты. Содержание принципа любви, интуитивно постигаемое в отношении “Я–Ты”, *отражается* в содержании рациональных принципов, каждый из которых несёт в себе знание какой-то определённой *части* всего идеального содержания принципа любви. Во всяком случае иррациональное содержание любви как интуитивного приобщения к миру ценностей на уровне интеллекта неизбежно подвергается процессу *рационализации*, что приводит к определённым потерям: первоначальное *живое* знание преобразуется в те формы знания, которые “укладываются” в рамках понятий³⁰.

Так, например, о том, что принципу любви присущ элемент *перфекционизма*, уже упоминалось в этом параграфе. К этому можно добавить также высочайшую требовательность, предъявляемую к человеку инди-

³⁰ Этот процесс во многом подобен процессу “нисхождения” Божественной Силы (и соответствующего ей “высшего знания”), подробно описанному в работах известного индийского мыслителя Шри Ауробиндо Гхош. См. напр.: Шри Ауробиндо. Синтез Йоги. СПб., 1992; *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или путешествие сознания. Л., 1989; *Aurobindo S. The Life Divine*. Pondicherry., 1989.

видуальным законом, который, в свою очередь, определяется любовью (см. шестой тезис в первом параграфе).

Что касается *гедонистического* элемента, то на его присутствие указывает отмечаемый многими исследователями факт, что любовь доставляет человеку наибольшую радость, счастье, глубокое удовлетворение. Часто говорят и об интенсивном эмоциональном проявлении любви. Так, например, по Гильдебранду, любовь является самым эмоциональным ценностным ответом³¹, но в то же время она не является ответом на приятное как таковое³², что указывает, конечно, на кардинальное отличие любви от чисто гедонистической установки. А с другой стороны, само переживание в любви интенсивной эмоции говорит о том, что она своим воздействием на человека затрагивает, выражаясь психофизиологическим языком, самый что ни на есть “центр удовольствия” в нём. Однако на самом деле при этом получают удовлетворение не чисто физиологические, или витальные, потребности, а высшие, или духовные, ещё точнее – экзистенциальные. Переживание наслаждения (а, возможно, и острого страдания, как в случае жизни Иисуса из Назарета) в любви само по себе является, скорее, *эпифеноменом* любви, но никак не самоцелью. Поэтому некоторые экзистенциальные мыслители отмечают, что попытка заменить любовь каким-либо суррогатом не достигает главной жизненной цели – устранение “экзистенциального вакуума”, или “экзистенциальной фрустрации” (В.Франкл) (см.: 3.7.3.).

По мнению Апресяна, коррекция принципа совершенства со стороны принципа наслаждения заключается в том, чтобы при совершенствовании своих сил и способностей человек стремился к преодолению внутренней разорванности и обретению внутренней цельности Я³³. Если принять эту небезосновательную точку зрения, то с позиции иррационального принципа любви к этому можно добавить следующее. Истинная (идеальная) любовь удивительным образом гармонично *соединяет* в себе и сопровождающийся самым глубоким (экзистенциальным) удовле-

³¹ См.: Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. СПб., 1999. С. 81.

³² Там же. С. 32.

³³ Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С.279.

творением (В.Франкл, А.Маслоу, Д.фон Гильдебранд) психосинтез, порождающий цельное “я” (в 4.1.: тезис 3; следствия 5,6), и стремление к самосовершенствованию, не приводящие к “парадоксам самосовершенствования”³⁴, поскольку в любви самосовершенствование – не самоцель. Следовательно, иррациональный принцип любовь снимает в себе императивно-ценностное содержание как принципа наслаждения, так и принципа совершенства, не нуждаясь при этом в дополнительных этических коррекциях.

Субстанция любви так или иначе пронизывает социальную практику *утилитаризма*, поскольку только любовь к другим людям может наделять пафосом благожелательности принцип взаимного уважения интересов другого³⁵. Как справедливо замечает Р.Г. Апресян: “Сами по себе понятия и максимы пользоориентированного сознания морально нейтральны”³⁶. Однако эмпирически оно несёт в себе *адаптированные* к “обыденной” социальной практике возвышенные нравственные мотивы более полной этики, подсистемой которой является этика пользы³⁷.

Что касается *альтруистического принципа*, то, ввиду очевидных параллелей³⁸ с (иррациональным) принципом любви, в контексте обсуждаемой здесь структуры морали гораздо больший интерес представляет, скорее, то, чем *различаются* между собой эти два принципа, вследствие чего получают в нашей концепции различный этический статус. Тем более до сих пор эти дистинкции пока ещё, кажется, не получили достаточного освещения в отечественной этике.

Рассмотрим один из примеров такой дистинкции. Многие авторы пишут, что милосердной любви, или любви к ближнему присуще *самопожертвование*³⁹, а соответствующим нравственным качеством является

³⁴ См.: там же. С.269–278.

³⁵ То, что Р.Хэар сближает позицию утилитаристской этики с безусловно *гуманистической* позицией кантианской этики не случайно не только в формальном отношении, как это описывает сам Хэар. Это, возможно, также является *симптомом* того, что этический утилитаризм стремится *наполнить* свой социальный прагматизм пафосом человеколюбия.

³⁶ Апресян Р.Г. Нормативные модели моральной рациональности // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 107.

³⁷ Там же. С. 107.

³⁸ Например, проявление благожелательности, стремления к единению, солидарности, участливости, заботы, бескорыстия, прощения обид и т. д.

³⁹ Так, например, Р.Нибур представлял самопожертвование как квинтэссенцию агапэ. См.: Outka G. Agape: An Ethical Analysis. New Haven; London. 1972. P.24.

жертвенность. В самом термине “альтруизм” содержится приоритетное отношение к другому. Подразумевается, что в акте самопожертвования человек “жертвует” своими эгоистическими интересами во имя интересов другого (если только они ему во благо). Безусловно, так и происходит в том случае, когда индивид, руководствуясь самыми высокими (осмысленными разумом) побуждениями, преодолевая в себе упорно сопротивляющуюся “низшую” природу, “делает дела любви”, что и соответствует одной из существенных сторон воплощения в жизнь принципа милосердной любви. Однако в том случае, когда индивид *интуитивно* руководствуется иррациональным принципом любви, он вообще “не заметит” никакой “жертвы” со своей стороны. Причём это будет не просто какое-то “любовное наваждение”, иллюзия и чисто субъективное восприятие. Этой “жертвы” не будет и в действительности – то есть *объективно*.

Кроме того, никакое “жертво-приношение” *ipso facto* не снимает ответственности, она вовсе *не сакрализирует* подобное поведение, то есть не делает его *автоматически* нравственным, как это часто имплицитно подразумевается в моральной рефлексии. Человек в *равной* степени ответствен и перед Собой⁴⁰, и перед Другим – он в *равной* степени “должен” *любить* и Себя, и Другого (что отражено и в заповеди любви к ближнему). К тому же, как свидетельствуют многочисленные данные “гуманистической психологии” (К.Р.Роджерс⁴¹, А.Маслоу⁴², В.Франкл⁴³ и др.), любить Себя так же не просто – но *так же важно*, – как и Другого. Часто философы пишут о том, что в любящем отношении Другой не должен превращаться в “объект” (что происходит в неаутентичных видах любви), что он должен восприниматься как “субъект”⁴⁴, но при этом час-

⁴⁰ Здесь подразумевается эмпирически первичное недифференцированное самовосприятие, когда субъект ещё не знает, что в нём “эго”, а что – “истинное Я”.

⁴¹ См. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1994; Роджерс К. Р. Эмпатия // Психология эмоций. Тексты. / Под ред. Вилюнаса В. К., Гиппенрейтер Ю. Б. М., 1984.

⁴² См. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М., 1999; Maslow A. H. Religions, Values, and Peak-Experiences. N. Y. 1973; Maslow A. H. Toward a Psychology of Being. N. Y. 1968.

⁴³ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

⁴⁴ См., например, Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. СПб., 1999. С. 128.

то упускают из виду то, что любящий, принося себя в жертву, может превратиться в “объект” (овеществиться).

Наше возражение ни в коей мере не направлено против самопожертвования как такового (в формальном смысле), но только против неоправданного *автоматизма* зачисления его на счёт нравственности. В этом случае, как и во многих других случаях “очевидно-добродетельных” интенций нужна предельная осторожность, когда мы приближаемся к теоретизированию о высшем принципе нравственности. Возможно, этим обусловлена желательность (а, может, и необходимость) максимально “апофатического” подхода к определению иррационального принципа любви.

Иррациональный принцип любви предполагает *цельность* всей человеческой природы (см. 6-е следствие 3-го тезиса в первом параграфе) в её ценностном ответе, когда полностью отсутствует внутренний раскол “Я”, при котором только и возможен внутренний конфликт между отдельными мотивами и, следовательно, неизбежна “жертва” и связанная с нею жертвенность. Наличие такой жертвенности говорит лишь о недостаточно полном переходе испытываемой любви из стадии витальной “только жизни” на стадию зрелой трансвитальной “больше-чем-жизни” (Зиммель).

Тем не менее реальным живым людям чаще всего доступна какая-то промежуточная по степени своей “зрелости” (в вышеуказанном смысле) любовь. Этим можно объяснить тот факт, что в описание рационального принципа любви нередко попадают и такие черты, которые по сути принадлежат (разумеется, с точки зрения иррационалистической парадигмы) иррациональному принципу любви. Отчего это описание приобретает смешанный характер.

Так например, когда Апресян анализирует заповедь любви к врагам (Мф. 5:43-44), то признаки рационального и иррационального принципа любви он соединяет вместе: “Заповедь любви к врагам может быть конкретизирована в двух требованиях: *“Люби даже того, кого ты считаешь врагом”* и *“Никого не считай своим врагом”*”⁴⁵. По нашему мнению,

⁴⁵ Апресян Р.Г. *Идея морали и базовые нормативно-этические программы*. М., 1995. С. 339.

первое требование соответствует рациональному принципу любви, второе – иррациональному. Разумеется, даже соблюдение первого требования свидетельствует об очень высоком уровне нравственности человека. Апресян описывает последовательность стадий нравственного совершенствования на этом пути: “В практике нравственной жизни человек, конечно, начинает с доброго отношения к своим близким, с любви к ближним. И только сильные духом люди достигают той нравственной высоты, когда примирение с врагом и любовь к врагу как к человеку становится одним из путей нравственного совершенствования”⁴⁶. Однако идеалу может в полной мере отвечать *только* исполнение второго требования, когда дух примирённости достигает своей вершины, и человек *искренне* (причём, без усилий над собой) больше никого не считает своим врагом.

Следование иррациональному принципу любви остаётся *идеальным* требованием. Как уже говорилось, принимая во внимание доминирование в людской жизни (как индивидуальной, так и социальной) силы разума, *реально* человек руководствуется рациональными моральными принципами. Для преодоления односторонности каждого принципа в отдельности необходимо их объединение и, как указывает Апресян, взаимная этическая коррекция. Образно выражаясь, замкнутый круг из рациональных принципов может обеспечить максимальную полноту *отражения* (на уровне интеллекта и воли) нравственного идеала, который иррациональный принцип любви *воплощает* в себе живым, непосредственным образом, абсолютно – как некий Логос⁴⁷ морали.

Итак, иррациональный моральный принцип любви имеет наивысший этический статус. Он является высшим критерием нравственности и *основополагающим* принципом этики. *Необходимым* дополнением к нему (по преимуществу – функциональным) служат рациональные принципы, служащие гарантом реализации нравственных требований (в виде императивов, норм, максим) на любом уровне эволюционного развития человеческих существ. Если воспользоваться терминологией Бергсона, и

⁴⁶ Там же. С. 339.

⁴⁷ В гностическом понимании этого слова.

провести параллель с его рассуждениями о морали в книге “Два источника морали и религии”, то можно сказать, что описываемый здесь иррациональный принцип любви лежит в основе *динамической* морали, а рациональные принципы, в той или иной степени запечатлевая в себе (рационализируя) “эманации” идеала, образуют различные императивно-ценностные модели относительно *статических* этических систем. В терминах Бубера: иррациональный моральный принцип любви лежит в основе отношений “Я–Ты”, любой рациональный моральный принцип – в основе отношений “Я–Оно”, со всеми вытекающими отсюда (по Буберу) следствиями.