

Олег Хархордин

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ  
РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ  
МОСКВА • 2011

УДК 32  
ББК 66.0  
Х20

Редактор серии  
*И. Калинин*

**Хархордин О.**  
**Х 20 Основные понятия российской политики.** М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 328 с.

Данная книга родилась из диалога между англоязычной и русскоязычной политической мыслью. Преподавая политическую теорию в конце 1990-х и начале 2000-х годов — как в Европейском университете в Санкт-Петербурге, так и в ведущих американских университетах — автор постоянно сталкивался с проблемой кросскультурного перевода. Как, например, объяснить американскому или западноевропейскому студенту, в чем заключается специфика русского термина «государство» и российского феномена под тем же названием? Или как лучше объяснить российскому студенту скрытые религиозные корни западных концепций гражданского общества?

Книга опирается на два основных подхода. Во-первых, исследования по истории понятий позволяют прояснить неочевидные прагматические аспекты ситуаций, когда складывались некоторые базовые политические термины русского языка. Во-вторых, исследования в рамках классической республиканской традиции позволяют по-другому взглянуть на знакомые понятия господствующего сейчас либерального дискурса.

УДК 32  
ББК 66.0

ISBN 978-5-86793-886-4

© О. Хархордин, 2011  
© Новое литературное обозрение.  
Художественное оформление,  
2011

## Глава 6

### ДОБРОДЕТЕЛЬ

Западные исследователи считали спецификой советской морали то, что она нацелена прежде всего на выработку личностных черт, свойственных коммунисту. Для этого советская система пыталась обучить человека следовать некоторым образцам поведения, которое демонстрировало бы эти лучшие черты в действии, а не заставляла заучивать некие универсальные правила, которые можно было бы применять в любой ситуации повседневной жизни. Например, анализ Морального кодекса строителя коммунизма, принятого XXII съездом КПСС в 1961 году в составе новой программы партии, показывает: хотя этот кодекс и перечисляет определенные «принципы», на самом деле «ударение делается на морально одобряемые установки, чувства и склонности, что превращает его в описание образцового характера, а не описание правил поведения»<sup>380</sup>. Действительно, такой принцип, как «братская солидарность с трудящимися всех стран», выглядит переизданием христианской добродетели *caritas* — любви к ближним, независимо от их этнического происхождения, а «нетерпимость к врагам коммунизма, дела мира и свободы народов» напоминает христианское противостояние любым дьявольским козням, какую бы форму они ни принимали. Подобные черты характера стоило культивировать не из-за них самих, конечно, а потому, что они служили средством решения главной задачи —

<sup>380</sup> Kit R. Christensen, *The Politics of Character Development*. Westport, Conn.: Greenwood, 1994, p. 118.

построения коммунизма. Согласно советским авторам, главный критерий моральности поведения определялся тем, способствует ли оно приближению коммунизма или нет, т.е. было важно, насколько поведение человека помогает реализовать главную цель советского общества<sup>381</sup>. Моральный кодекс строителя коммунизма являлся поэтому «инструментом насаждения тех *черт*, которые партийное руководство считает наиболее важными для развития общества в выбранном им направлении»<sup>382</sup>.

Катерина Кларк известна своим описанием соцреализма как системы не эстетических, но прежде всего дидактических методов. Они были направлены на то, чтобы морально развивать читателя или зрителя, а не просто дать ему опыт эстетического переживания. В одной из своих работ она даже обобщила набор личностных качеств человека, которые были представлены в советских фильмах и книгах как желательные или искомые. Эти качества включали непреклонность или строгость убеждений, сдержанность и — для вождя — заботу о массах. Порывистость допускалась, но только среди молодых, кто еще только учится владеть собой. Со временем они должны были избавиться от этой черты и стать настоящими коммунистами<sup>383</sup>. Начиная с Павла Власова из повести Горького «Мать» и заканчивая «Молодой гвардией» Фадеева, подчеркивались две черты характера лидера: он должен быть строгим и любящим. Однако в советских назидательных романах встречались и другие рекомендуемые добродетели: например, мудрость, стойкость и справедливость.

<sup>381</sup> См., например: Эвальд Ильенков, *Об идеалах и идеалах*. М.: Политиздат, 1968.

<sup>382</sup> Richard T. De George, *Soviet Ethics and Morality*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969, p. 103.

<sup>383</sup> Katerina Clark, *Socialist Realism With Shores. The Conventions for the Positive Hero* // Thomas Lahusen and Evgeny Dobrenko, eds., *Socialist Realism without Shores*. Durham: Duke University Press, 1997.

Каким образом можно развить в себе эти качества? Как я пытался показать в своем исследовании советской цивилизации, основной способ воспитания характера состоял в том, чтобы выбрать достойного героя и последовательно подражать его или ее действиям. Скажем, принять решение в сложных с точки зрения морали ситуациях можно, на секунду перевоплотившись в эту образцовую фигуру и задав себе вопрос: а что бы он или она сделали в моей ситуации? Обучение через примеры образцового поведения, а не путем долгого заучивания правил служило главным инструментом в советском арсенале средств морального воспитания. Метод, уходящий корнями в средневековое *imitatio Christi*? Да, но теперь эта моральная техника подражания лучшему образцу оказалась приспособлена для коммунистических целей<sup>384</sup>.

### 1

Не свидетельствует ли такое внимание к чертам образцового характера о том, что советская мораль была прежде всего этикой добродетелей, а не этикой принципов? Книга Аласдера Макинтайра «После добродетели» и последовавшая за ней дискуссия о том, чем этика добродетелей отличается от этики принципов, закрепили это фундаментальное для современной мысли различие. С одной стороны, этическая система может опираться на мораль уместного действия, когда нет универсальных правил, но от человека ожидается очевидно удачное действие, подходящее в данное время, в данном месте и в данном контексте. С другой стороны, этическая си-

<sup>384</sup> Caroline Walker Bynum, *Docere verbo et exemplo: An Aspect of Twelfth Century Spirituality*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979; Олег Хархордин, *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*. СПб; М.: Издательство ЕУСПб, Летний сад, 2002, особенно глава 6, с. 333.

стема может опираться и на мораль принципов, когда универсальные этические правила последовательно и логично применяются к любой повседневной ситуации жизни<sup>385</sup>. Если этические системы Аристотеля и Фомы Аквинского являются примерами морали первого типа, то Кант и Джон Ролз дали примеры этических систем, основанных на морали принципов. В рамках этого противопоставления этических систем кажется, что советская мораль ближе к аристотелевским, чем к кантовским системам. Ведь она не опиралась на такие универсальные принципы, как кантовский категорический императив, применимый всегда и везде, а вместо этого давала множество примеров того, какие качества надо бы иметь, чтобы быть достойным человеком. Иными словами, советская мораль опиралась на истории образцовых добродетелей, для нее были важнее детали отдельно взятого случая, нежели общее правило. Можно сказать и так: она подчеркивала не внутренние ценности личности, а желательные черты характера — не набор принципов, а набор личностных черт.

Например, законы, если они применялись строго и схематично, представлялись советскому человеку холодными, если не бесчеловечными. Моральные интуиции предполагали, что для истинной справедливости судья должен полностью «войти в положение» человека, тщательно рассмотрев все обстоятельства дела. Иначе конкретность живой детали будет принесена в жертву формальному применению общего правила, что казалось несправедливым. Эти интуиции иногда проникали в советское законодательство и фиксировались даже на уровне советского права. Так, Гарольд Берман, сравнивая уголовные кодексы англо-американского мира и СССР, подметил то, что он назвал крайней персонали-

<sup>385</sup> Аласдер Макинтайр, *После добродетели*. М.: Академический проект, 2000; см. также: John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

зацией советского правосудия. В США человек мог быть обвинен в неумышленном ущербе, если он или она не учли факторы, которые любой другой рациональный человек должен был бы принять во внимание в данной ситуации. В советском же случае в дополнение к этому еще рассматривалось и то, мог ли именно данный человек (а не просто рациональный агент действия) предусмотреть последствия своих действий или бездействия<sup>386</sup>. Судебное разбирательство должно было установить, что сделал бы любой рациональный человек в данной ситуации, но для по-настоящему справедливого вердикта требовалось также учесть историю жизни и образования обвиняемого, а также мировоззрение и психологическое состояние в момент совершения преступления.

Таким образом, даже от правосудия иногда ожидали чуть ли не абсолютной справедливости. Чувство справедливости советских людей невозможно было удовлетворить, просто указав на равенство применения ко всем заранее известных правил. Многие были уверены, что — учитывая существующие различия между людьми — это не гарантирует реального равенства. То же самое можно сказать и про моральные суждения в повседневных спорах: простое применение некоего общего критерия не могло гарантировать, что моральность или неморальность определенного поступка будет оценена действительно адекватно. К справедливой оценке можно прийти, только учитывая контекст действия, особенности совершившего его человека и конкретные последствия его действия. Короче говоря, уместность и правильность действия в определенном практическом контексте, а не соответствие его общему правилу, служили основным критерием моральной оценки. Получает

<sup>386</sup> Harold Berman, *Justice in the USSR*, 2nd ed.. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962, p. 252.

ся, что советская мораль прежде всего руководствовалась этикой добродетелей.

Наверное, это неудивительно. Ведь в советской политической системе — как и в советской морали — можно заметить не меньше элементов, которые можно назвать аристотелевскими, если противопоставлять аристотелевские представления о политике нововременным, т.е. тем, которые предложил, например, Гоббс, когда попытался очистить политику от неприемлемых для него остатков аристотелианства. Можно даже выделить три до- или антинововременных качества советской политической системы, которые отличали ее от современных либеральных демократий.

Во-первых, советская политическая система имела четко обозначенную цель, *telos* политического развития. Аристотель считал, что подобная цель должна быть в каждом полисе, и говорил, например, что люди собрались в городах не для того, чтобы просто жить вместе, а чтобы *eu zen*, «жить благой жизнью» (см. «Политика», 1252b29–31, 1280b29–35). Гоббс, как один из основоположников нововременного понимания политики, считал подобное представление корнем всего зла. По его мнению, из-за «пустой» или «несостоятельной» философии (он имеет в виду самого Аристотеля и философию схоластов после адаптации Аристотеля Фомой Аквинским) многие полагают, что в основании политики лежит стремление достичь определенной суммы благ, *summum bonum*. В результате мятежные священники времен Английской революции, имевшие свое видение блага страны, сначала подстрекали к расколу, а затем и к открытому восстанию против роялистов, у которых, в свою очередь, было собственное видение блага для страны<sup>387</sup>. Гоббс же утверждал, что нововременное государство отличается от прежних видов политических

<sup>387</sup> «Левиафан», главы 21 и 46, в: Гоббс, *Избранные сочинения*, т. 2. М.: Мысль, 1965, с. 237, 647–650. Английский оригинал содержит уничижительные термины *vain philosophy* и *Aristotelity*.



объединений тем, что оно не устанавливает целей политического развития.

По-латински можно было бы сказать, что политика Нового времени состоит в стремлении избежать *summum malum*, а не в достижении некой вершины благой жизни, *summum bonum*. Иными словами, современное государство должно обеспечить возможность получения благ каждому гражданину, но только в его частной жизни; в публичной же жизни государство не должно устанавливать никаких общих целей, кроме того, чтобы поддерживать закон и порядок для предотвращения «войны всех против всех»<sup>388</sup>. Постреформационная Европа во многом последовала этому видению и гарантировала каждому свободу совести и достижение религиозно понимаемого блага в его или ее частной жизни, но одновременно отказалась от представлений, что государство должно поддерживать некое общее представление о благой жизни, которую граждане должны вместе преследовать или строить. Это прямо противоположно советскому пониманию политики. У Советского Союза была четко обозначенная и возвышенная цель — строительство коммунистического общества. Именно поэтому СССР ощущал свое моральное превосходство над либеральным Западом, где политика покоилась на приземленных мотивах, например на мотивах самосохранения или реализации личных интересов в своей частной жизни<sup>389</sup>. Задачи СССР были поэтому гораздо амбициознее.

Во-вторых, советская система во многом опиралась на центральный аспект этой телеологической политики

<sup>388</sup> См., например: Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

<sup>389</sup> Героическая мораль и стремление к благой жизни как общей цели общества или государства, конечно, были присущи не только СССР. Третий рейх — еще один яркий подобный пример, однако в этой главе нет возможности сравнить СССР и нацистскую Германию как разные версии попыток достичь *summum bonum* в XX веке. Также я не буду рассматривать то, как выглядела бы аристотелевская политика, если бы она определялась в терминах расовой чистоты.

(т.е. политики по достижению общего блага, понимаемого как *telos*). Этот аспект Аристотель называл *homonoiia*, его латинские последователи и интерпретаторы — *concordia*. В русском переводе он стал «единомыслием» (см.: Аристотель, *Никомахова этика*, 1167a23–25), а в коммунистической его версии — иногда и «единогласием». Элемент этот кажется неприемлемым для либерального сознания, но он логичен для большевиков, которые опасались любого рода фракционной работы внутри партии и яростно боролись с отклонениями от единого мнения — ведь все эти уклоны могли поставить телос, искомую цель развития, под вопрос.

В-третьих, принимая во внимание известное замечание Аристотеля о том, что дружба в полисе более важна, чем правосудие<sup>390</sup>, едва ли удивительно, что граждане Советского Союза должны были быть связаны *politike philia* (т.е. политической дружбой, см.: 1167b2, 1171a17) в общем деле строительства лучшего будущего. С точки зрения аристотелевской политической логики совсем не случайно после 1917 года в государствах коммунистической ориентации граждане назывались «товарищами»<sup>391</sup>.

Конечно, прямого заимствования аристотелевской модели не было и быть, наверное, не могло. Генеалогию заимствования некоторых подобиий аристотелевских элементов политики можно представить следующим образом. Большевики во многом скопировали словарь западноевропейского социализма 1830–1840-х годов, но очень часто опирались и на словарь Французской ре-

<sup>390</sup> Как, например, он говорит в начале восьмой главы «Никомаховой этики»: «Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности... И когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности» (1155a22–27).

<sup>391</sup> Другой пример — это, конечно, нацистское понятие *Parteigenosse*, но оно относилось только к членам партии и никогда не распространялось на всех граждан нацистской Германии.

волюции. Оба этих словаря с общим для них понятием *fraternité*, в свою очередь, были глубоко укоренены в представлениях Руссо о сообществе людей, объединенных общей волей. Это видение Руссо сформулировано в рамках традиции размышлений о республиканской доблести или добродетели (*virtu*), которая шла от Макиавелли до Монтескье и сама являлась удачным маневром по трансформации представлений о христианской добродетели принца или государя. А представления о христианских добродетелях правителя во многом являлись продуктом средневековой интерпретации текстов аристотелевской традиции. Конечно, у Аристотеля не найти требования по проведению периодической проверки добродетелей товарищей-сограждан (хотя некоторые интерпретаторы представляют заботу о добродетелях согражданина в качестве основной черты аристотелевского понимания полиса<sup>392</sup>), но когда большевики институционализировали регулярные чистки, они, возможно, просто довели эту логику до ее практического завершения.

Учитывая эти квазиаристотелевские характеристики советской системы, невозможно не задать два вопроса: откуда они взялись и продолжают ли играть какую-либо значимую роль и после падения коммунизма в России? Сначала я представлю несколько размышлений относительно истории вопроса и только затем перейду к оценке сегодняшнего значения этих аспектов нашей цивилизации.

## 2

Большевики никогда особенно не увлекались Аристотелем, поскольку для них он представлял собой всего

<sup>392</sup> См., например: John M. Cooper, *Political Animals and Civic Friendship* // Neera Kapur Badhwar, ed., *Friendship: A Philosophical Reader*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.

лишь одну из частей античного наследия, на которое могла бы опереться любая личность в процессе своего всестороннего развития — и, судя по всему, не более того. Как я уже сказал, русские революционеры были гораздо больше помешаны на Робеспьере, Жиронде, термидоре и использовали другие термины из словаря Французской революции, который, в свою очередь, отсылал к Руссо и традиции гражданской доблести, как это убедительно показал Талмон еще в середине XX века<sup>393</sup>. Однако можно предположить, что большевистская версия дискурса о гражданской добродетели, теоретические положения которой во многом были просто непостижимы для масс необразованных крестьян, тем не менее как-то легла на повседневные интуиции этих крестьян на уровне практической жизни. По крайней мере, большевистский дискурс о революционных доблестях не мог не встретиться с народными представлениями о христианских добродетелях, которые на протяжении долгих лет формировались во время церковных богослужений, заучивания строчек катехизисов, чтения жизнеописаний святых и другой популярной церковной литературы.

Действительно, русская церковная литература вплоть до 1917 года была пропитана дискурсом о добродетелях, в то время как светские книги на эту тему, не говоря уже о подобных книгах со словом «добродетель» в названии, становятся редкостью с конца XVIII века. В электронных каталогах серьезных библиотек тексты (переводные или русских авторов) с названиями наподобие «Добродетельная французенка» или «Награда добродетели»<sup>394</sup>, а также такие книги, как «Добродетель-

<sup>393</sup> J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*. L.: Secker & Warburg, 1952. См. также: Tamara Kondratieva, *Bolcheviks et Jacobins: itinéraire des analogies*. P.: Payot, 1989.

<sup>394</sup> Анн де Ларош-Гийем, *Добродетельная французенка, или История о Агнесе Соро, жившей во время Карла VII*. СПб., 1791; Любовь Кричевская, *Слепая мать, или Награда испытанной добродетели: драма*. Харьков, 1818. См. также: *Добродетельной волшебник: драматическая опера в пяти действиях*. М., 1787.

ная душа, или Нравоучительныя правила»<sup>395</sup>, нечасто встречаются после начала XIX века и практически полностью исчезают к его середине. Возможно, этому способствовали переводы Канта и Гегеля и сильное влияние немецкого идеализма с его этикой принципов. Возможно, русские революционеры и образованное общество XIX века хотели подчеркнуть свое неприятие архаичного дискурса о добродетелях, свойственного официальной церкви, или дистанцироваться от масонских толкований добродетели, характерных для русского просвещения XVIII века. Возможно, новое романтическое внимание к внутреннему миру индивида стало вытеснять привычное дидактическое перечисление видимых черт поведения, называемых добродетелями. Любую из этих причин можно представить как решающую. Однако нам не так важно, какая из них была таковой, как то, что результатом их совокупного воздействия стало следующее: если добродетель и оставалась где-то предметом моральной озабоченности, то это практически не выходило за рамки церковного дискурса.

Если крестьянские моральные интуиции во многом были облечены в церковную терминологию и опирались на практику церковной жизни, то тогда неизбежен вопрос о том, как исторически развивался дискурс русской церкви о добродетелях. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно распутать детективную историю наподобие той, что содержится в романе «Имя розы» Умберто Эко. Наш детектив тоже должен бы в конце концов обнаружить загадочного монаха, однако в нашем случае это будет человек (или группа лиц), который заложил в основание господствующей культуры русской церкви систему этики аристотелевского, а не кантовского типа. В случае католического христианства все более или

<sup>395</sup> Алексей Артемьев, *Добродетельная душа, или Нравоучительныя правила в пользу и научение юношества*. СПб., 1777.

менее ясно: Фома Аквинский написал комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля, добавив три христианские теологические добродетели (вера, надежда, любовь) к старому списку из четырех так называемых кардинальных добродетелей, свойственных античному правителю-воину (благоразумие, справедливость, мужество, сдержанность). Сделав это, он не только санкционировал подчинение языческих добродетелей христианским, но и попытался включить эти языческие добродетели в христианское представление о жизни как о пути к спасению.

Учитывая очевидное преобладание дискурса о добродетелях во многих христианских текстах, переведенных на Руси в XI–XIV веках, встает вопрос о том, как и в какой форме добродетель вошла в древнерусский моральный дискурс и закрепилась там. Иными словами, кто из святых отцов адаптировал для восточного христианства аристотелевский дискурс о добродетелях и в какой форме этот дискурс стал наиболее распространен на Руси? Кто же был древнерусским аналогом Фомы Аквинского?

### 3

Для начала кратко рассмотрим возможность прямого влияния Аристотеля на древнерусские и церковнославянские тексты. Аристотеля в России постигла довольно несчастливая судьба. После распада Киевской Руси очень немногие могли читать по-гречески, так что в начале XVI века великий князь Василий III был вынужден позвать в Москву афонского монаха Максима Грека (Триволиса) для перевода и сверки русских аналогов некоторых греческих текстов. Первые полные версии трактатов Аристотеля стали доступны в Москве только с ростом западнорусского (теперь мы сказали бы — укра-

инского и белорусского) влияния в середине XVII века, и то лишь в латинском переводе. Так он и преподавался до середины XVIII века в российских духовных семинариях и академиях — на латинском<sup>396</sup>. Однако современники воспринимали эти трактаты с понятным подозрением, ведь они были связаны с католицизмом и иезуитскими семинариями в Польше, школу которых прошли многие западнорусские православные теологи.

Неудивительно, что протопоп Аввакум — одна из ключевых фигур раскола — вообще отвергал философию и силлогизмы как «внешнюю блядь»<sup>397</sup> и заявлял, что проверка богословского постулата на то, насколько он соответствует критериям внутренней логики и правильности построения силлогизма, является кознями дьявола. В 1664 году он писал Федору Ртищеву: «Христос убо ни учил диалектики... ни красноречию, потому что ритор и философ не может быти христианин... Премудрость бо еллинская мати всем лукавым догматом»<sup>398</sup>. Эти настойчивые аргументы, чтобы эллинская философия не считалась источником христианской мудрости, напоминают о ситуации, в которой писали и первые отцы церкви. Они ведь тоже были свидетелями непростого сосуществования языческой философии, которая преподавалась в светских школах Византии, и христианской веры, публично исповедуемой в церкви. И они считали, что многие еретики приходили к ошибочным выводам, так как пытались следовать силлогистическим процедурам при анализе библейских текстов. Но, по мнению многих верующих, этого-то и не надо было делать. Поэтому некоторые исследователи даже

<sup>396</sup> Max J. Okenfuss, *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia: Pagan Authors, Ukrainians and the Resiliency of Muscovy*. Leiden: Brill, 1995.

<sup>397</sup> Виктор Живов, *Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века* // Из истории русской культуры, т. 3. М.: Языки русской культуры, 2000, с. 477.

<sup>398</sup> Н.С. Демкова, *Из истории ранней старообрядческой литературы* // Труды отделения древнерусской литературы, вып. 28. Л.: Наука, 1974, с. 388.

приписывают отцам церкви негласный консенсус: они не упоминали Аристотеля по имени, даже когда критиковали его философию. Однако по причине своего — часто блестящего — светского образования они не могли не знать основные положения этого учения<sup>399</sup>.

Все же что-то из Аристотеля могло быть доступно и для древнерусского читателя. Например, отдельные аристотелевские цитаты приводились в «Пчеле» — средневековом русском переводе сборника «Melissa», приписываемого Максиму Исповеднику. Греческий оригинал составлен в традиции так называемых флорилегиев (цветников знания), т.е. это был византийский сборник образцовых высказываний и максим философов и отцов церкви, который использовался сначала для обучения в светских школах как сборник *loci communes*, «общих мест» риторики. Русский перевод, однако, не мог использоваться в школах — их попросту не существовало, и поэтому «Пчела» стала источником дидактических поучений о спасении души и именно в этом качестве много переписывалась в XV–XVI века.<sup>400</sup> Однако дистиллировать чистого Аристотеля из подобного сборника-изборника или ему подобных — задача не для слабых умов. Во-первых, дело осложняла сама форма сборника: по отдельным кратким образцовым и поучительным высказываниям крайне сложно догадаться о содержании, скажем, всей «Никомаховой этики». Во-вторых, некоторые из приводимых высказываний принадлежали не Аристотелю: они отражали христианские взгляды, которые составители приписали ему для придания текстам большего авторитета. В-третьих, русские переписчики часто пропускали имена авторов при переписывании манускриптов как несущественную деталь, и со

<sup>399</sup> David T. Runia, *Festugiere Revisited: Aristotle in the Greek Patres* // *Vigiliae Christianae*, 43:1, 1989.

<sup>400</sup> Дмитрий Буланин, *Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.* Мюнхен: Otto Sagner, 1991, с. 62–66.



временем проблема авторства Аристотеля и реконструкции его истинной философии (например, делал ли он приписываемые ему благочестивые высказывания или нет) вовсе сошла на нет.

До распространения в Москве западнорусского ученого влияния в XVII веке одним из главных источников знания о систематической аристотелевской философии могли быть и труды св. Иоанна Дамаскина<sup>401</sup>. Его «Диалектика» содержит подробное изложение категорий Аристотеля, но надо сразу отметить следующее. Во-первых, в книге ни разу не упоминается имя философа. Во-вторых, книга эта полагается больше на логику Аристотеля, чем на его этику, и, скажем, добродетели обсуждаются лишь походя в небольшом отрывке из главы о свободе воли<sup>402</sup>. Можно предположить, что, когда в XVI веке князь Андрей Курбский заново перевел «Диалектику» Дамаскина на русский язык, его интересовали именно категории логики, а не этики, хотя возможно, «Никомахову этику» он и читал<sup>403</sup>. Как мы увидим позднее, аристотелевское учение о добродетелях если и транслировалось на Русь, то по другим каналам. Здесь прежде всего были важны дидактические сборники, состоящие из кратких поучительных изречений. С другой стороны, отдельные речи святых отцов, возможно, были более доступны и понятны, чем трактаты. Так, в своем предисловии к переводу Дамаскина Курбский использовал переведенные Максимом Греком отрывки из

<sup>401</sup> См.: В.П. Зубов, *Аристотель*. М.: АН СССР, 1963, с. 332; W.F. Ryan, *Aristotle in Old Russian Literature* // *Modern Language Review*, 63: 3, 1968; Буланин, *Античные традиции*, с. 81;

<sup>402</sup> Иоанн Дамаскин, *Полное собрание творений*. СПб., 1913, с. 237.

<sup>403</sup> Георгий Флоровский (*Пути русского богословия*, 3-е изд. Париж: ИМКА-Пресс, 1983, с. 32) упоминает штудии Курбским аристотелевской «ифики» (этики). Василий Калутин (*Андрей Курбский и Иван Грозный*. М.: Языки русской культуры, 1998, с. 100) повторяет слова Курбского о том, что тот читал аристотелевскую этику, но практических доказательств того, что эти слова соответствовали действительности, нет.

надгробной речи св. Григория Назианзина о св. Василии Великом<sup>404</sup>, и это могло послужить более действенным средством трансляции отдельных элементов аристотелевской этики в русскую жизнь.

Федор Карпов (боярин XVI века, знаменитый среди современных обществоведов своей перепиской с Максимом Греком по поводу астрологии и дебатом о правде и терпении — с московским митрополитом Даниилом, где он отсылал к высказываниям Аристотеля о политике) представляет собой, наверное, единственный среди московитов пример действительно прямого знания Аристотеля. Он явно цитирует десятую книгу «Никомаховой этики» и, возможно, использовал девятую и пятую книги аристотелевской «Политики»<sup>405</sup>. Но такое знание Аристотеля было для Московской Руси скорее исключением, подтверждающим правило. Карпов состоял, как мы бы теперь сказали, на дипломатической службе и мог столкнуться с текстами Аристотеля в латинских переводах, попавших к нему во время этой службы. Большинство же из его современников не имели такой возможности.

Зато они могли ознакомиться с более распространенным в то время псевдоаристотелевским трактатом «Тайная тайных» — славянским переводом книги из жанра зеркала принцев, которая представляла собой собрание приписываемых Аристотелю наставлений своему ученику Александру Македонскому. Некоторые исследователи даже приходят к выводу, что это был «господствующий текст, приписываемый Аристотелю в Московской Руси»<sup>406</sup>. Любопытно, что славянский перевод этого тек-

<sup>404</sup> Дмитрий Буланин, *Переводы и послания Максима Грека*. Л.: Наука, 1984, с. 39, сноска 39.

<sup>405</sup> Александр Клибанов, *Духовная культура средневековой Руси*. М.: Аспект Пресс, 1994, с. 210, 214.

<sup>406</sup> W.F. Ryan, *Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Muscovite Russia* // Jill Krayer et al., eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. L.: Warburg Institute, 1986, p. 106.

ста — который первоначально был написан по-арабски (VIII—IX века) и позже стал широко известен в своей латинской версии как «Secretum Secretorum» — был, по всей видимости, сделан в Киеве с иврита в конце XV века и использовался первыми официально преследуемыми русскими еретиками — жидовствующими<sup>407</sup>. Благодаря этому своему происхождению славянская версия «Secretum Secretorum» содержит вставки из Маймонида — средневекового философа, который адаптировал Аристотеля для иудаизма. Конечно, сложно оценить влияние «Тайная тайных» на нравы в Московии. Около двадцати сохранившихся копий славянского текста «Secretum Secretorum» содержат в себе как советы по семейной медицине и гаданию, так и наставления по политическим и моральным вопросам<sup>408</sup>.

На этом месте русская история перестает походить на «Имя розы» и начинает напоминать другое выдающееся произведение — «Хазарский словарь» Милорада Павича. Действительно, немногие способны оценить разные версии того, что и как передалось русской культуре во время этого средневекового межкультурного перевода, так как здесь нужны специалисты, которые могут одновременно исследовать источники на иврите, арабском, латинском и древнерусском языках. Например, так называемая «литература жидовствующих»

<sup>407</sup> Moshe Taube, *The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection?* // Vyacheslav V. Ivanov & Julia Verkhovantsev, eds., *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*. М.: Новое издательство, 2005.

<sup>408</sup> Райан утверждает, что авторитарный стиль правления Ивана Грозного можно объяснить тем, что он следовал советам, содержащимся в этой книге. W.F. Ryan, *The Secretum Secretorum and the Muscovite Autocracy // Pseudo-Aristotle: The Secret of Secrets*, ed. W.F. Ryan and Charles B. Schmitt. L.: Warburg Institute, 1982. У царя Алексея Михайловича тоже была копия этого трактата, и он одобрительно цитировал его в послании к князю Одоевскому (Д.М. Буланин, статья о «Тайная Тайных» в: Д.С. Лихачев, отв. ред., *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.), часть 2: Л-Я. Л.: Наука, 1989).

включала также русскую версию трактата аль-Газали «Намерения философов» — еще один труд с аристотелевской тематикой. Но после сожжения этих новгородско-московских еретиков в начале XVI века трудно оценить степень влияния их не очень распространенных книг.

## 4

Если Аристотеля на Древней Руси не знали напрямую, может быть, рецепция аристотелевской этики пришла через другие философские или теологические работы? Отвечая на этот вопрос, надо понимать, какие тексты могли стать средствами этого аристотелианского импорта. Учитывая знаменитый тезис Георгия Флоровского о смущающем русских националистов слишком долгом и затяжном — с XI до XVII века! — интеллектуальном молчании русской теологии<sup>409</sup>, ясно, что этот перенос не происходил через комментарии к философским или теологическим трактатам.

Да и переводов таких трактатов почти не существовало. Во-первых, как подчеркивают Дмитрий Буланин и Виктор Живов в России и Френсис Томсон за рубежом, у нас вообще нет документальных свидетельств какого либо значимого импорта переведенных известных текстов эллинистической философии в средневековую Русь. Согласно разделяемому ими тезису, который впервые выдвинул Георгий Федотов, весь корпус церковнославянских переводов, доступный читателям в Киевской и затем в Московской Руси вплоть до западнорусского интеллектуального прорыва XVII века, сопоставим с собранием типичного провинциального греческого монастыря. Примером такой коллекции

<sup>409</sup> Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 3.

книг может служить монастырь Св. Иоанна на острове Патмос, для которого сохранилась библиотечная перепись книг по состоянию на XIII век<sup>410</sup>.

Во-вторых, труды по истории, философии или теологии составляли небольшую часть переводной литературы на славянском языке. Скажем, в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря в конце XV века из 212 книг 110 представляли собой служебники и служебные чтения из Библии; было 11 книг Священного Писания для частного пользования, 14 книг переводов трудов отдельных отцов церкви и примерно по 25 книг в следующих категориях: аскетические трактаты, жития святых, учительные сборники<sup>411</sup>. Таким образом, литература того времени имела прежде всего дидактический (учительный) и литургический характер — это были книги жанра «како подобает христианину жити» и книги, которые использовались во время богослужений. Не претендуя на анализ литургической литературы — и как с ее помощью мог происходить перелив практик, ведущих к укоренению в практикующих богослужение какой-либо версии этики аристотелевского типа (это задача особо искусного ума, сведущего в особенностях русской литургики), — я остановлюсь только на анализе обширного корпуса дидактических текстов. Ведь до XVI века наиболее распространенным жанром того, что мы теперь признаем за литературу, на Руси выступали именно дидактические сборники, в которых были собраны цитаты из разных старых книг.

В принципе монахи, склеивавшие новые сборники путем подбора серий цитат из подходящих для их целей церковных книг — либо переписывавшие такие сборни-

<sup>410</sup> Georgii Fedotov, *Russian Religious Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946–1966, vol. 1, p. 49; vol. 2, p. 29–32; Буланin, *Античные традиции*; Живов, *Религиозная реформа*; Francis J. Thomson, *The Distorted Russian Perception of Classical Antiquity: the Causes and Consequences* // Francis J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*. Ashgate: Variorum, 1999.

<sup>411</sup> Fedotov, *Russian Religious Mind*, vol. 2, p. 32.

ки, либо переставлявшие статьи в них, — практически создавали энциклопедию христианского знания в одном томе. Поэтому она была удобным кладезем премудрости для тех, кто, например, шел основывать обители или наставлять неразумных. Уильям Ведер называет структурный принцип подобных книг калейдоскопом<sup>412</sup>, но их можно назвать, используя известный термин Вальтера Беньямина, и констелляциями. Констелляция, по Беньямину, — это логическая категория, которая представляет всеобщее по модели мозаики: всеобщее никоим образом не влияет на форму составляющих мозаику кусочков, а лишь собирает их в одно эстетическое единство<sup>413</sup>.

Действительно, средневековые книги жанра *miscellanea* — по-русски «изборники» — были всего лишь сборниками авторитетных цитат, которые переписчики не пытались изменить или интерпретировать. Конечно, их грешной рукой могла быть случайно сделана описка или ошибка, но глоссы на полях или комментарии не предполагались. Авторский замысел был возможен только на уровне упорядочивания и организации последовательности цитат. В результате текстового производства преимущественно такого характера в XI–XV веках невозможно найти ни одного трактата русских авторов, дающего комментарий, скажем, к теологическим работам отцов церкви или к «Никомаховой этике» Аристотеля. Однако существует большое число манускриптов с изначальным набором исправно переписанных цитат из церковнославянских переводов XI века и добавленными к ним цитатами из переводов, выполненных уже позже, скажем в XIII–XIV веках. Постмодернисты, если

<sup>412</sup> William R. Veder, *Old Russia's «Intellectual Silence» Reconsidered* // Michael S. Flier and Daniel Rowland, eds., *Medieval Russian Culture*, vol. II, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.

<sup>413</sup> Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. N.Y.: Free Press, 1977, ch. 6.

бы они читали древнерусскую литературу, возрадовались бы такой прямой и простой иллюстрацией феномена «смерти автора», о существовании которого когда-то изощренно и изысканно говорили Барт, Фуко и Деррида.

Показательно, что даже первые подобные дидактические энциклопедии содержали перечисление, а иногда и экспликацию античных, а потом и христианских добродетелей. Посмотрим на первый «Изборник» 1073 года, книгу христианской премудрости, которая, как казалось ранее, была переведена для киевского князя Святослава, но, как установлено теперь, является копией славянского перевода греческого манускрипта, сделанного в конце X века для болгарского царя Симеона. Эта книга уже содержит перечисление кардинальных добродетелей античного воина-правителя. Срезневский даже приводит его в своем словаре как характерную цитату, собравшую в одной фразе древнее знание: «Мудростьнии же видове соуть четыре: мудрость, прауда, целомудрие, доблеть»<sup>414</sup>. В другом месте этого «Изборника» похожее перечисление встречается в цитате из теолога VI века Феодора Раифского: «имение... се о душе целомудръство, доблеть, мудрость, правда»<sup>415</sup>, который, однако, не анализирует этот античный список сам по себе и не ставит вопрос о его связи с христианскими теологическими добродетелями.

Важно, конечно, не перечисление или упоминание добродетелей, а применение читателем полученного знания на практике. Здесь, пожалуй, важнее будет учительная литература о желаемых личностных качествах христианина, что в «Изборнике» 1073 года представле-

<sup>414</sup> Измаил Срезневский, *Материалы для словаря древне-русского языка*, т. 1, с. 672, статья «Доблеть».

<sup>415</sup> Перевод полного высказывания: «Свойство — это соответствующие природе каждого действие и целостность, например, для души это — целомудрие, мужество, мудрость, справедливость» в: *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 2, с. 154–155.

но прежде всего в длинном переводе «Ответов» Анастасия Синаита (VII–VIII века). «Изборник» 1076 года содержит не менее популярное собрание высказываний св. Василия Великого под названием «Како подобает человеку быти?». В современной комментарии к тексту говорится, что в оригинале эта подборка цитат под названием «Слово о подвижничестве, как подобает украшать себя монаху» представляла собой детальное описание добродетелей монаха, но киевская копия болгарского перевода была либо по ошибке, либо со специальным умыслом адресована светскому читателю<sup>416</sup>.

Центральным звеном передачи этического знания явились различные учительные сборники XII–XVII веков, самые распространенные из которых – «Измарагд», «Пчела», «Златоструй», «Златая Чепь» и «Мargarit» в разных редакциях. Георгий Федотов, пытавшийся утверждать центральную роль этих сборников для этики христианства на Руси, проанализировал прежде всего «Измарагд». Конечно, писал Федотов, можно было бы анализировать «Златую Чепь», так как название этого сборника совпадает с названием жанра – *catenae Patrum*. По-латински это значит «цепи цитат из отцов церкви»; подразумевается, что они, подобно тому как золотые цепи украшают шею христианина, украсят его душу. Но сборников под названием «Чепь» было мало, а «Измарагдов» – штук двести<sup>417</sup>.

Общие характеристики разных редакций этого сборника таковы. Во-первых, в сборнике нет систематизации этического знания, как, например, у Абеяра, а есть свободный поток ассоциаций, и сцепки между кусками текста регулируются переписчиком на этом основании. Во-вторых, многие сборники начинаются фрагментом о почитании книгочтения как средства спасения души.

<sup>416</sup> Библиотека литературы Древней Руси, т. 2, с. 551.

<sup>417</sup> Fedotov, *Russian Religious Mind*, vol. 2, p. 37. Надо заметить, что метафора украшения остается: древнерусское слово «измарагд» означает «изумруд».



В-третьих, поучительные цитаты не предполагают, что есть разница между мирянами и монахами; прочитав текст, спастись могут все. В-четвертых, главная антитеза «Измарагда» — это противопоставление страха и любви; в напряжении между ними возникает основная, по мнению Федотова, русская добродетель — умиление, — понимаемая то ли как грозная милость (т.е. угроза, способная на помилование), то ли как кенозис, добровольная жертва, которая начинается через простое умаление себя и идет вплоть до подвига Бориса и Глеба<sup>418</sup>.

Отвлекаясь от этой синтетической характеристики древних учительных сборников, хочется спросить: каков все же в них механизм рецепции и передачи знания о добродетелях? Отвечая на этот вопрос, остановимся, однако, не на «Измарагде», как это сделал Федотов. Дело в том, что современные исследователи считают, что все основные списки этого сборника приходятся на XVI–XVII века, а датировка его концом XIV века опирается всего лишь на один дефектный список того времени<sup>419</sup>. Пойдем к более распространенным в XIV веке сборникам и рассмотрим подробнее, например, древнюю редакцию «Пчелы» в сопоставлении со второй, более поздней ее редакцией<sup>420</sup>.

Как я уже отмечал, книга эта была переводом греческого флорилегия в редакции Максима Исповедника; он использовался как сборник поучительных суждений и образцов красноречия для светских византийских школ. Любопытно, что первые разделы в древней рус-

<sup>418</sup> Fedotov, *Russian Religious Mind*, vol. 2, p. 40, 41, 49, 80.

<sup>419</sup> См.: Д.С. Лихачев, отв. ред., *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.), часть 1: А–К. Л.: Наука, 1988, статья «Измарагд».

<sup>420</sup> Переведена в XII–XIII веках; самое раннее издание, 20 копий которого сохранились до наших дней, относится к XIV веку. См.: Д.С. Лихачев, отв. ред., *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987, с. 382–384. Полный текст одной из редакций приведен в: В. Семенов, ред., *Древнерусская «Пчела» по пергамменному списку*. СПб., 1893.

ской редакции этого сборника организованы согласно логике античных добродетелей. Влияние доктрины кардинальных добродетелей чувствуется еще очень сильно. В первой главе, которая является общим введением в тему добродетелей, приведены цитаты из Соломона, св. Григория Нисского, Сократа, Диогена и Аристотеля. Во второй главе, «О мудрости», приведены поучающие суждения апостола, затем — Иисуса сына Сирахова, Сократа, Диодора, Аристотеля и Фаворина. В главе о добродетели мужества или крепости — цитаты из Иова, Плутарха, Александра Македонского, царя Спарты Леонида, Аристотеля; в главе о добродетели правды/справедливости — из Филиппа Македонского, Менандра, Гиперида и Пифагора. Шестая глава посвящена добродетели дружбы (еще одна аристотелевская тема), и лишь после этого следует глава о милостыни или милосердии, главной добродетели христианства.

Показателен и тот факт, что в более поздней редакции «Пчелы» порядок глав изменился и эта подборка цитат была преобразована в более подходящую для христианских целей книгу. Большинство утверждений об античных кардинальных добродетелях перенесены в конец манускрипта. Например, среди 68 глав второй редакции, правда/справедливость рассматривается теперь только в двенадцатой главе, а не в пятой, как было в древнем варианте. Другие эллинистические добродетели, как и общее введение, оказались также почти в конце. Открывается же более поздняя редакция сборника главами, которые со вторичных по значению мест древней редакции были перенесены в начало текста. Это прежде всего глава о власти и княжении (была девятой, стала первой). Затем идут главы о милостыни, благодати и молитве. Пятая глава — о промысле божьем — в древней редакции вообще занимала 41-е место. Шестая–восьмая главы второй редакции — это о хвалении (была 36-я), о мире и о рати (66-я), о памяти (45-я)

и т.п. Можно предположить, что такая реорганизация объяснялась целями средневекового русского переписчика, который адаптировал сборник античных и христианских премудростей, собранных вместе византийскими учителями философии и риторики, для русского христианского правителя, озабоченного вопросом, «како подобает христианину жити». Монаху было важно поставить христианские добродетели на приоритетные места.

Повторим: средневековый русский монах — чаще всего не автор, а лишь переписчик, компилятор и аранжировщик авторитетных цитат. Но конечный результат этого многопоколенческого цитирования поражает: безымянные переписчики сделали для русского христианства то же, что Фома Аквинский сделал для западного. Так же как и он, они смогли адаптировать аристотелевскую этику для русской культуры и глубоко укоренить ее, но им не потребовалось для этого писать новый трактат или теологический комментарий. Они просто копировали проповеди и наставления, изначально переведенные с греческого, разбивали обширные куски текста на небольшие собрания цитат или выделяли наиболее яркие афоризмы, затем реорганизовывали получившийся текстуальный материал и складывали из него новые констелляции. Идеал не только для постмодернистов, но и для Вальтера Беньямина, как его представляла Ханна Арендт: «создать работу, полностью состоящую из цитат, — которая была бы собрана так мастерски, что могла бы полностью обойтись без сопровождающего их комментария»<sup>421</sup>.

Однако несколько веков русского цитирования не только дали некий эстетический эффект, не только явили истину (в данном случае она является через кроткое

<sup>421</sup> Hanna Arendt, *Walter Benjamin, 1898–1940* // Walter Benjamin, *Illuminations*. N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, p. 47.

цитирование, без добавочных комментариев); они дали также то, что можно назвать «эффектом Фомы Аквинского». Как утверждает Макинтайр, одна из причин, по которой в XIII веке Фома был вынужден обратиться к анализу кардинальных добродетелей и обсуждать Аристотеля, состояла в том, что церковь хотела цивилизовать и христианизировать варварские народы Северной Европы. Эти воинственные народы во многом все еще руководствовались героическими добродетелями, так хорошо описанными Гомером и более или менее удачно адаптированными для афинского общества Аристотелем. Подчиняя такие воинские добродетели, как сдержанность и мужество, таким теологическим добродетелям, как любовь, надежда и вера, Аквинский открывал путь для успешной интеграции германских или скандинавских воинов в новый христианский порядок<sup>422</sup>. Редакторы второй, поздней, версии «Пчелы» — да и других учительных сборников — делали примерно то же самое: они подчиняли заботы воина и правителя требованиям христианской морали прежде всего.

Конечно, движение к синтезу кардинальных и теологических добродетелей могло идти и с другой стороны. Тогда брали из греческих текстов списки чисто теологических или христианских добродетелей монашеско-аскетического плана и добавляли к ним добродетели античные, присущие воину-правителю. Федотов попытался, например, оценить, как миряне воспринимали тексты самых ранних дидактических сборников о добродетели, и проанализировал для этого поучение Владимира Мономаха (XII век). Оно — редкий для русского мирского читателя того времени пример заботы о христианских доблестях. Ясно, что тогда об этом могла думать лишь самая верхушка элиты. Мономах воспроизводит то, что он смог понять из учительных текстов Ва-

<sup>422</sup> Макинтайр, *После добродетели*, с. 165–167.

силия Великого, коего он упоминает по имени. Князь цитирует тексты, похожие на те, что включены в «Изборник» 1076 года. Комментируя, Федотов замечает: кроме кротости, как главной добродетели из текста св. Василия в «Изборнике» 1076 года, Мономах концентрируется почему-то на качествах, желательных в то время только для монахов: важны не только чистые души и помыслы, но и мытое тело, надо есть без шума, держать глаза долу. «Перепутал!» — заключает Федотов: Василий Великий рекомендовал все это для монахов, а Мономах решил, что это пристало и князю<sup>423</sup>.

Нынешние российские комментарии к тексту, однако, подчеркивают, что в своих советах детям и в письме к двоюродному брату Олегу, входящих в «Поучение», Мономах особо выделяет добродетель справедливости как одно из главных качеств правителя. Его брат Олег, замечают летописи, «надеяся на правду свою» в спорном вопросе о Муромском княжестве, и Мономах эту правду признает<sup>424</sup>. Если брать не межкняжеские отношения, а правление внутри отдельного княжества, то мы видим, что Мономахом «справедливость рассматривается как законность... Он предполагает ответственность и рядовой личности, и государственных мужей, что можно оценивать как намерение установить справедливый общественный порядок»<sup>425</sup>. Текст поучения, таким образом, подразумевая справедливость как одну из центральных княжеских добродетелей, являющихся на практике, добавляет антично-светское измерение к этому, казалось бы, в других отношениях чисто монашеско-христианскому изложению. К тому же долгое перечисление Мономахом в поучении своих походов и побед может рассматриваться как нарратив, который

<sup>423</sup> Fedotov, *Russian Religious Mind*, vol. 1, p. 245–257, 254–255.

<sup>424</sup> Библиотека литературы Древней Руси, т. 1, с. 542.

<sup>425</sup> В.В. Мильков, *Владимир Мономах и его Поучение* // С.М. Полянский, ред., *Творения митрополита Никифора*. М.: Наука, 2006, с. 360.

демонстрирует примеры мужества, т.е. того, как должен вести себя истинный муж.

Получается, что если безымянные составители русских дидактических изборников брали византийские тексты с их остаточным вниманием к кардинальным античным добродетелям и подчеркивали (путем перестановок и реаранжировок текста) центральное значение новых теологических добродетелей, то грамотный читатель-князь шел к тому же суммарному набору добродетелей, добавляя к списку попавших к нему монашеских качеств несколько доблестей, присущих ему как аналогу античного воителя и правителя.

Мономах, конечно, — единичный пример авторского поучения о добродетелях в древности. Массовое авторское производство дискурса о добродетелях в России появляется только с развитием жанра проповедей для высших чинов московского двора в середине XVII века. Вместе с приходом авторской проповеди старая проблема — как сочетать кардинальные добродетели античности и теологические добродетели христианства — отходит на задний план. Так, йельский историк Пол Бушкович выделил для нас стандартные темы таких популярных западнорусских авторов проповедей того времени, как Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий. Перебравшись в Москву из Украины и Белоруссии, и тот и другой стали вместо проповедования аскетического набора добродетелей, свойственных монахам, призывать своих слушателей искоренять два главных греха московского двора — гордыню и стяжательство, — противопоставляя этим грехам христианские добродетели смирения и милосердия (т.е. милосердия). Насущные потребности вынуждали делать упор именно на них, и два специфических качества теперь должны были выделяться как главные среди добродетелей.

Логично, что придворные проповедники не уделяли особого внимания в своих рассуждениях кардинальным античным добродетелям (скажем, справедливости), а вместо этого сосредотачивались на христианских добродетелях, наиболее важных для жизни при дворе. Однако кардинальные добродетели аристотелевской эпохи не были полностью забыты. Так, в одной из своих проповедей 1650-х годов, адресованной не свету, а монахам — что было редкостью для него, — Елифаний перечисляет четыре стандартные эллинистические добродетели и добавляет к ним одну христианскую (смирение)<sup>426</sup>, фактически повторяя маневр Фомы Аквинского, который добавил три теологические добродетели к четырем кардинальным.

В XVII веке, правда, в России можно было уже сознательно опираться на теологию Фомы — его труды стали доступны для чтения, хотя только на латинском языке. Поэтому не стоит воспринимать Елифания как великого новатора. Например, его наставник, архиепископ Петр Могила — основатель православной духовной академии в Киеве, — уже в 1620-х годах включил три теологических добродетели Аквинского (веру, надежду, любовь) в свою версию православного катехизиса<sup>427</sup>. Могила, скорее всего, просто добавил к изложению православной мысли то, что узнал от своих католических учителей в Польше, где он познакомился с Аквинским и Аристотелем. И как только украинцы и белорусы обосновались в Москве начиная с середины XVII века, Аристотель (в латинском и католическом толковании) стал стандартным чтением двух поколений элиты русского духовенства — вплоть до того времени, как в результате «петербургского переворота» — если

<sup>426</sup> Paul M. Bushkovitch, *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. N.Y.: Oxford University Press, 1992, p. 152.

<sup>427</sup> Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 49.

верить Флоровскому — не была сделана попытка избавиться от этого московского духа и внедрить вместо него в православие элементы протестантизма<sup>428</sup>.

Однако можно предположить, что проповеди тех, кого называли малороссами и белорусами, не тронули бы так великорусскую душу, если бы она уже не была готова к прославлению добродетели и разоблачению греха. Действительно, кружок ревнителей благочестия 1640-х годов при дворе Алексея Михайловича, несмотря на все их подозрения по отношению к католическим оттенкам украинской веры и к ее силлогистической форме, подготовил почву для распространения украинского влияния. Призыв ревнителей к исправлению нравов, ужасающее состояние которых стало очевидно в период Смутного времени, основывался на интересе к добродетели и был связан с изучением накопившегося корпуса греческих переводов и русских учительных сборников. Такие сборники — от кусков «Изборника» 1073 года до «Пчелы» и «Измарагда» — циркулировали во многих списках и вариантах и уже анализировались выше.

Правда, надо отметить, что переводы проповедей и гомилий отцов церкви были не менее важны для ревнителей благочестия. Вообще, до XVII века основные греческие авторы, у которых монахи и миряне черпали материал для призывов к добродетельной жизни, были более или менее известны. Например, по мнению Георгия Федотова, двумя наиболее цитируемыми отцами

<sup>428</sup> Флоровский, *указ. соч.*, гл. 4. Грегори Фриз утверждает, что до 1760 года те студенты епархиальных семинарий, которые освоили латинскую грамматику и приближались к окончанию стандартной шестилетней программы (конечно, их число было небольшим), изучали логику Аристотеля и теологию Аквинского. После 1760-х годов в семинариях вместо Аристотеля стали изучать философию по Баумейстеру (по существу, это была адаптированная версия работ Кристиана Вольфа), а трактаты Прокоповича и новых иерархов русской церкви заменили Аквинского (Freeze, *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977, p. 93–94.)



церкви в России были Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин. И тот и другой оставили после себя много проповедей о добродетели<sup>429</sup>. Согласно Федотову, Сирина любили больше за поэтический стиль и яркость образов, чем за содержание. Златоуст же по средневековым переводам, вошедшим в ранние версии сборника под названием «Златоуструй», представал скорее как монах-аскет, а не как византийский аристократ и продукт фундаментального эллинистического образования, коим он являлся<sup>430</sup>. Поэтому в XVII веке в новом переводе работ Златоуста была специально предпринята попытка восстановить цельный образ св. Иоанна и перевести для этого абсолютно все его проповеди, без пропусков, изъятий и иной редактур<sup>431</sup>.

Как же строился дискурс о добродетелях до появления авторских проповедей XVII века и приезда в Москву западнорусских авторов, напрямую знакомых с теологией томизма? Рассмотрим два примера дискурса о добродетелях, представленного не в дидактических сборниках XII–XVII веков, а в текстах более редких, но способных привлечь более изощренного читателя, скажем, из кружка Ревнителей благочестия. Во-первых, существовали учительные послания духовенства отдельным правителям или боярам. Конечно, изложение в таких эпистолах довольно непоследовательное, так как

<sup>429</sup> Федотов, однако, едва ли обосновал это во многом интуитивное мнение, разделяемое многими (*Russian Religious Mind*, vol. 1, p. 46). Интересно, что Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин были среди трех отцов церкви (третий — Григорий Назианзин), которых крестьяне-самоучки несанкционированно осваивали в своих читальных кружках в 1904 году; мы знаем об этом, так как крестьян за их деятельность отдавали под суд. См.: Vera Shevzov, *Popular Orthodoxy in Late Imperial Russia*, PhD diss., Yale University, 1994, p. 656, 661.

<sup>430</sup> Современные исследователи считают, что учитель Златоуста Либаний — признанный авторитет в светской риторике и лидер школы «малой софистики» — хотел сделать Златоуста своим преемником на должности руководителя школы, но Златоуст к тому времени уже попал под влияние церкви.

<sup>431</sup> Bushkovitch, *Religion and Society in Russia*, p. 228.

церковные авторы апеллировали к той добродетели, которая находилась в центре их внимания, и не давали общего обзора добродетелей. Максим Грек, например, в «Главах поучительных начальствующим правоверно» убеждал молодого Ивана Грозного руководствоваться пятью добродетелями: правдой, целомудрием и кротостью, а также щедростью и послушанием. Кажется, это не совсем логичный или исчерпывающий список добродетелей, поскольку ни четыре античные кардинальные добродетели, ни три теологические не представлены в нем в полной мере. Однако в нем, по крайней мере, упоминается аристотелевская добродетель щедрости (не единственный ли это случай в ранней русской истории?). Знаменитая же переписка между митрополитом Даниилом и Федором Карповым по поводу морального устройства мира во многом строилась вокруг обсуждения: должен ли человек демонстрировать доблесть терпения, вынося власть любого правителя, или же жизнь должна быть основана на явленной правителем добродетели справедливости («правде», в терминах Карпова). В других своих посланиях к боярам и князьям Даниил призывал их к таким добродетелям, как воздержность, целомудрие, согласие и любовь. Похоже, что последнее для него предполагало отсутствие раздоров среди знати, которая тогда весьма охотно вступала в конфликты по поводу защиты чести и достоинства<sup>432</sup>. В любом случае духовенство, переписывавшееся со знатью, было вынуждено иногда апеллировать и к кардинальным добродетелям, а не только к теологическим: уж такой особенностью отличалась их аудитория.

По сравнению с этим чисто монашеские трактаты о добродетели почти полностью игнорировали кардинальные доблести правителя или воина. Возьмем едва

<sup>432</sup> См. источники и общую характеристику полемики о добродетелях в эпоху Грека и митрополита Даниила в: Bushkovitch, *Religion and Society in Russia*, p. 17, 45, 46.

ли не единственную до XVII века авторскую попытку дать систематический список добродетелей — духовный устав св. Нила Сорского. Этот текст, описывающий этапы духовной борьбы монаха, говорит о восьми добродетелях (соблюдение поста, целомудрие, нестяжательство, милосердие, вера, терпение, скромность и смирение). Сорский заимствовал их из списка св. Нила Синайского<sup>433</sup>. Список же Синаита был связан с монашескими нравами, изложенными в «Добротолубии» (пятитомном собрании поучений по аскезе в восточном христианстве, написанном на греческом и полностью переведенном на русский только в конце XVIII века, после путешествий Паисия Величковского на Афон), и, таким образом, — с первым стандартным списком из восьми дурных помыслов, введенным Евагрием Понтийским в IV веке. Нил Сорский называет их «страстными помыслами». В католической версии этого списка «смертных грехов» их описание в 590 году н.э. слегка трансформировал папа Григорий Великий, и число грехов было сокращено до семи<sup>434</sup>. В любом случае систематичный список Нила предлагался лишь для монахов, особо мотивированных или заметно продвинувшихся по пути христианского самосовершенствования, и не мог быть рекомендован в качестве ориентира для мирян, коих терзали не только чисто христианские заботы.

То же самое можно сказать и о другом, более распространенном монашеском трактате о духовном восхождении — о «Лестнице» св. Иоанна Лествичника, написанной в VI веке и появившейся в понятных русским переводах в XIV веке. Этот текст описывает духовный рост как прохождение определенной последовательно-

<sup>433</sup> Цитируется по: М.Н. Громов и Н.С. Козлов, *Русская философская мысль X–XVII веков*. М.: МГУ, 1990, с. 145.

<sup>434</sup> Lous Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. L.: Burns & Oates, 1963, p. 384.

сти этапов и имеет структуру, напоминающую античные этики:

Аналогично труду Аристотеля, который начинается с определения множества «благ» и затем единственного блага жизни (*eudaimonia*), а затем устанавливает практики и добродетели, которые приводят к благой жизни, «Лестница» начинается с того, что Бог является высшим благом человечества, и затем описывает добродетели, необходимые для движения к этой цели<sup>435</sup>.

Однако если восхождение к конечному совершенству начинается со знакомых мирских добродетелей, например различных версий самоотречения и покаянных трудов (которые в некоторой степени похожи на классические греческие добродетели сдержанности и мужества), то заканчивается оно самодостаточной *apatheia* и любовью к Богу, когда аскет отрешается от мира. По этой самой причине данный трактат тоже не был пригоден для мирян. Понятно, почему учительные сборники типа «Пчелы» стали центральным средством импорта этики аристотелевского типа на Руси.

## 5

Последний вопрос — его необходимо рассмотреть хотя бы кратко и в очень предварительном виде — касается источников знаний греческих отцов церкви об этических воззрениях Аристотеля и об аристотелевской традиции. Чтобы точнее оценить, что же в конце концов вышло на Руси из горнила переработки элементов аристотелевской этики христианским восприятием,

<sup>435</sup> Joseph Woodill, *The Fellowship of Life. Virtue Ethics and the Orthodox Christianity*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1998, p. 36.

надо прежде понять, что туда попало на входе. Иными словами, надо оценить, какие элементы этики аристотелевского типа могли войти в творения и поучения святых отцов или в другую церковную литературу, которая досталась русским монахам-переписчикам.

Для начала отметим известный факт: отцы церкви гораздо чаще упоминают Платона и стоиков, которые достаточно хорошо вписывались в христианство (ответ на вопрос, почему это так, выходит за рамки данной главы). В отличие от этих философов, знание или даже упоминание Аристотеля, как я уже отмечал, стало подозрительным сразу после возникновения первых еретических движений. Поэтому многие христианские авторы обсуждали аристотелевские идеи без упоминания самого имени философа. Наиболее ранние христианские авторы — такие как Климент Александрийский (III век н.э.), родоначальник апофатической теологии и первый, кто серьезно занялся дискурсивным обоснованием христианской морали, — могли еще достаточно свободно опираться на Аристотеля. Как пишут исследователи его творчества:

Именно в сфере этики Аристотель оказал наибольшее влияние на Климента. В этом отношении упоминание Климентом теорий и категорий Аристотеля вряд ли было демонстрацией эрудиции; скорее, они являются неотъемлемой частью его собственной мысли. В двух обширных областях этики — в вопросах «благой жизни» и в вопросах воли и проступка — влияние Аристотеля было очевидно<sup>436</sup>.

Более поздние отцы церкви уже едва ли могли позволить себе такую очевидную зависимость от Аристотеля.

<sup>436</sup> Elizabeth A. Clark, *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1977, p. 27.

Известный исследователь греческой «пайдейи» Вернер Йегер довел свое классическое исследование до эпохи раннего христианства (этот том, правда, не переведен на русский до сих пор). Он соглашается с тем, что Аристотель оказал серьезное влияние на Климента, но, по его мнению, для рецепции этики Аристотеля в раннем христианстве гораздо более важную роль сыграли труды св. Василия Великого. Василий, однако, писал об аристотелианстве уже «эзоповым языком», как мы сказали бы сейчас. Во всем его многотомном собрании сочинений имя Аристотеля упоминается лишь три (!) раза. В обличительной речи «Против Евномия» он говорит, что христианину не нужны силлогизмы Аристотеля (1.5.43), а затем добавляет, что Евномий пользуется именно аристотелевскими категориями (1.9.8). В 130-м послании он называет Аристотеля и Феофраста «внешними философами» (даже в современном русском переводе это звучит как знакомый термин из языка протопопа Аввакума) и говорит, что они «тотчас приступали к делу, потому что сознавали в себе недостаток Платоновых приятностей». Данное положение не раскрывается и остается без пояснений<sup>437</sup>. Как мы видим, Василий Великий очень редко цитировал или комментировал великого философа античности. И несмотря на это, как заключает Йегер, Аристотель — основной образец для св. Василия.

[Василий] указал на постулаты христианской этики, и его комментарий к Псалмам ясно показывает, что он хотел в этом качестве использовать их. При более внимательном рассмотрении становится ясно, что в основании такой его интерпретации лежит его собственный

<sup>437</sup> Святитель Василий Великий, *Письма*. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007, с. 126.

опыт постижения «Никомаховой этики» Аристотеля, которую он, несомненно, тщательно изучал во время своего пребывания в афинской школе. После этого он осознал, что необходимо найти для нее христианский эквивалент, и посчитал, что Псалмы больше всего подходят на эту роль<sup>438</sup>.

В дальнейших исследованиях предстоит разрешить вопрос, какие трансформации претерпевают аристотелевские элементы этического дискурса александрийской школы патристики (Климент и Ориген) при его рецепции каппадокийской школой (Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский). Еще Фестюжьер отмечал, что только в Афинах и Александрии можно было прочесть оригинальные манускрипты Аристотеля, в то время как в других местах он был доступен лишь в форме доксографии, т.е. в собраниях кратких высказываний популярных в Византии философов. Поэтому маловероятно, что кто-либо из этих отцов церкви, помимо Оригена, читал полные манускрипты трудов Аристотеля. Руня добавляет к числу читавших Аристотеля в оригинале еще и Климента. Однако ни Климент, ни Ориген почти не были известны на Руси, в то время как труды каппадокийцев просто растащены русскими переписчиками на цитаты, а некоторые из их работ жанра «Как должен жить христианин?» (такой работой является «Како подобаает человеку быти?» Василия Великого в «Изборнике» 1076 года) копировались поколениями переписчиков. Очевидно, что идентификация элементов скрытого (или намеренно скрывавшегося) аристотелианства отцов церкви, попавших в русское пользование, является сложной задачей.

<sup>438</sup> Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, MA: Belknap, 1961, p. 59, 96.

## 6

В 1926 году вышла книга «Каким должен быть коммунист?» под редакцией Емельяна Ярославского, который тогда возглавлял Центральную контрольную комиссию — орган, специально созданный, чтобы заниматься «болезнями партии». Книга стала составной частью шедшей тогда дискуссии о партийной этике и представляла собой сборник статей о коммунистической морали. Среди прочего там был любопытный пересказ дискуссии с участием западноевропейских и российских коммунистов, а также статьи таких известных коммунистических деятелей, как Смидович, Крупская и Лядов. В 1935 году в свет выходит похожая книга с названием «Чего партия требует от коммуниста?» (в 1936 году появилось ее исправленное издание), но проблемы в ней подаются уже не в дискуссионной форме. Вместо этого используется катехизический стиль четкого и ясного изложения моральных качеств коммуниста. В 1943 году вышло особое издание «Чего требует партия от коммунистов в дни Отечественной войны?». Здесь, понятным образом, акценты были смещены: к списку того, что можно назвать «теологическими добродетелями» коммуниста, добавились воинские; точнее говоря, сознательность и скромность уступают первенство мужеству<sup>439</sup>. Однако дидактическая задача таких произведений едва ли меняется: можно сказать, что св. Василий Великий поучал устами св. Емельяна Ярославского, воспроизводя форму дискурса о нужных личностных качествах. Контент высказываний, конечно, различался радикально: Ярославский все-таки к тому времени опубликовал пять томов сочинений, направленных против

<sup>439</sup> Емельян Ярославский, ред., *Каким должен быть коммунист. Старая и новая мораль*. М.: Молодая гвардия, 1926; Е. Ярославский, *Чего партия требует от коммуниста*, 2-е изд. М.: Партиздат, 1936. Е. Ярославский, *Чего требует партия от коммунистов в дни Отечественной войны*. М.: Госполитиздат, 1943.



христианства<sup>440</sup>, — но форма была похожа. Перечисление добродетелей в ответ на вопрос «како подобает христианину быти?» было заменено перечислением добродетелей в ответ на вопрос «каким должен быть коммунист?».

Учитывая, что высокий моральный дискурс едва ли оказывал заметное влияние на массы, использовался и более эффективный метод насаждения большевистских добродетелей — через включение их пропаганды в стандартную программу по русской литературе обычной средней школы. Так, например, детское стихотворение Маяковского начиналось со строк, знакомых поколениям советских граждан: «Крошка сын к отцу пришел, и спросила кроха: что такое хорошо и что такое плохо?» Далее перечислялись типичные ситуации, в которых являются нам добродетель и порок. Более продвинутая версия дискурса о добродетелях у Маяковского предлагалась подросткам в известной поэме «Хорошо!»: «Юноше, обдумывающему житье, решающему — сделать бы жизнь с кого, скажу не задумываясь — “Делай ее с товарища Дзержинского!”» Даже в этом небольшом отрывке ясно видна структура обучения добродетелям через моральный образец: надо принять святого за модель и подражать ему — таким образом и выработаются искомые добродетели. В подобных стихах перечень добродетелей передается от старших к младшим не в составе доктринального трактата или скучных поучений, а как рифмованный (чтобы легче запомнить) рассказ о качествах, свойственных образцовой жизни. Св. Павел Корчагин в этой системе заменяет Св. Павла, а св. Владимир Ленин — св. князя Владимира, крестившего Киевскую Русь. Новое общество основывается на коммунистических добродетелях, явленных в простых и ясных примерах образцовой жизни, которые пропагандируют

<sup>440</sup> Е. Ярославский, *Против религии и церкви*, в 5 томах. М.: Гаиз, 1932–1935.

школы и романы, очерки, пьесы или фильмы соцреализма — святой порыв пронизывает все<sup>441</sup>.

Многим кажется, что все эти способы пропаганды и насаждения добродетелей, столь глубоко укорененные в повседневной жизни СССР, могли тем не менее исчезнуть за двадцать лет, прошедших с момента его распада. Но исчезновение государственной политики по насаждению добродетелей одного вида не обязательно означает, что этика добродетелей как таковая была отброшена ради своей противоположности — этики принципов. Учитывая, что этика добродетели, т.е. система этики аристотелевского типа, внедрялась в русскую культуру в течение нескольких веков и на это ушло много усилий громадного количества людей, трудно поверить в ее быстрое исчезновение. Интуиция подсказывает, что это не так. Рассмотрим два следствия, вытекающих из этой гипотезы.

Во-первых, внимание к добродетелям, а не к ценностным ориентациям, выявляемым с помощью обычных количественных исследований, дает возможность по-новому увидеть, где находится и куда идет Россия в моральном плане. Многие говорят об утере в результате перестройки ценностных ориентиров; некоторые утверждают, что России нужна моральная реформа и поиск нового типа этики. Исследование добродетелей могло бы дать ответ на вопрос о том, как это сделать. И для начала такое исследование помогло бы нам отказаться от усталых размышлений о ценностях, которые нас якобы когда-то объединяли и которых стране теперь якобы катастрофически не хватает.

Гертруда Химмельфарб как-то подчеркнула, что сам термин «ценности» стал центральным термином мо-

<sup>441</sup> Некритически-положительное восприятие этого общества как основанного на почти по-религиозному понимаемой добродетели см. в: Ella Winter, *Red Virtue: Human Relationships in the New Russia*. N.Y.: Harcourt, Brace and Company, 1933.

рального дискурса только после Ницше, который первым употребил его во множественном числе. Парадоксально, но только когда тот объявил о переоценке всех ценностей, термин «ценность» стал наконец приемлемым для философии и социальных наук. До тех пор немецкий термин *Wert* использовался лишь в экономической науке и не был частью морального дискурса<sup>442</sup>. Во многом опираясь на Ницше, Макс Вебер и Георг Зиммель сделали новый термин модным для социологии своего времени. Вебер, например, потребовал, чтобы суждения, основанные на фактах, и суждения, основанные на ценностях, были разведены и чтобы ценности не влияли на содержание научного высказывания. Выбор между различными моральными ценностями каждый должен был теперь делать сам, как в экономической науке это делалось до тех пор относительно товаров. Правда, выбор этот иногда приходилось делать интуитивно, безосновательно, и именно эти субъективизм и произвольность, как казалось, противостояли четкой и жесткой дистинкции между истинным и ложным. Когда в 1940-х годах Талкотт Парсонс и Клайд Клухон предложили свои знаменитые версии социологической и антропологической теории, они положили ценности в основание всей схемы. Именно по этому критерию — по своим базовым ценностям — отличались наблюдаемые ими общества и культуры. Эмпирические исследователи после Второй мировой войны последовали их идеям и увлеченно занялись поиском и описанием глубоких внутренних ценностей человека, якобы скрытых от нашего взора, но движущих человеком, и доступных анализу через опросы или наблюдение. Мичиганский центр, уже несколько десятилетий занимающийся *World Values Survey* (опросами для ранжи-

<sup>442</sup> Gertrude Himmelfarb, *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*. N.Y.: Knopf, 1995, p. 10.

рования многих стран на базе определенных разделяемых в этих странах ценностей) — пожалуй, самое дорогое и характерное воплощение этого тренда.

Но если не искать скрытые внутренние ценности, а просто описать доступные наблюдению добродетели, к чему это приведет? Например, исследование этоса тех, кого сегодня в России называют «бандитами» и кого Вадим Волков в своей книге назвал «силовыми предпринимателями»<sup>443</sup>, показало: этих виртуозов физического насилия, которые играли такую заметную роль в российском обществе 1990-х, объединял общий стиль жизни; он основывался на признании личностных качеств, свойственных спортсмену, ставшему по необходимости бойцом. Сдержанность в словах и выдержка, проявленная в делах, мужество, граничащее с полным отрицанием страха смерти, дружеская помощь боевому товарищу, убежденность в справедливости преследования тех, кто поступил нечестно, — все эти качества являются частью саморепрезентации или, с точки зрения критического социолога, самообмана, объединяющего данное сообщество. Любопытно, что тезис известной статьи Виктора Черкесова, который сетовал на вражду между членами сообщества силовиков, вытеснивших прежних виртуозов насилия с рынка поставки услуг безопасности, во многом приписывал те же качества новым воинам, которые пришли на смену бойцам полукриминального происхождения<sup>444</sup>.

Вместо разоблачения этого бандитского или силового дискурса как ложной репрезентации, необходимой для определенных целей (для выжимания рэкетирами прибылей, для поддержания солидарности этой социальной группы и т.п. — критическая социология может

<sup>443</sup> Вадим Волков, *Силовое предпринимательство*. СПб.: М.: Издательство ЕУСПб, Летний сад, 2002.

<sup>444</sup> Виктор Черкесов, *Нельзя допустить, чтобы войны превратились в торговцев* // Коммерсант, 9 октября 2007.

найти много причин, по которым силовики или бандиты занимаются коллективной мисрепрезентацией), теоретик добродетели может попытаться помочь обществу сделать то же, что Аквинат помог сделать с христианством XIII века. Фома помог надстроить христианские теологические добродетели над базовым фундаментом кардинальных добродетелей, разделявшихся когда-то античными воинами-правителями и столь хорошо подходивших для описания германцев, норвежцев, исландцев и ирландцев его времени. Конечно, он пытался не только надстроить теологические добродетели над воинскими, но и подчинить воинственные доблести милосердным и милостивым. Как заметил Макинтайр, в европейском обществе XII века отсутствовали институциональные механизмы разрешения конфликтов, и томистская этика стала весьма искусным способом интеграции воинственных народов в мир христианской морали и, таким образом, в мир более или менее предсказуемого — а со временем и мирного — поведения<sup>445</sup>. Можно предположить, что схожие задачи могла бы решать и моральная реформа существующего режима базовых добродетелей в России.

Второе актуальное следствие предложенной гипотезы заключается в возможности проведения сравнительного исследования режимов радикальной добродетели (и их модификаций) на основе общего знаменателя, которым является рецепция и адаптации аристотелевской этики. Творческое приспособление Аристотеля для христианских нужд, произведенное Фомой Аквинским, было обусловлено не только наличием воинственных соседей с севера, но и необходимостью противостоять военному натиску с юга. Требовалось создать барьер для продвижения арабских завоевателей и в том числе перехватить аристотелианство, которое являлось их

<sup>445</sup> Макинтайр, *После добродетели*, с. 225–226.

главным интеллектуальным оружием. Требовалось поставить Аристотеля на службу христианским государям. Дело в том, что Аль-Фараби и Ибн-Рушд приспособили Аристотеля к исламу задолго до того, как он стал неотъемлемой частью христианской схоластики и морали, а Маймонида проделал то же самое для иудаизма. Фома устранил это обидное и опасное отставание в западноевропейской мысли. Русские монахи-переписчики совершили подобную трансформацию для мысли Восточной Европы.

Учитывая, что аристотелевская этика добродетели являлась общим знаменателем всех этих различных моральных традиций, можно сказать, что в XV веке Европа использовала разные версии одного дискурса, аристотелевского по своему происхождению. В этом случае можно сравнить моральные основы различных цивилизаций, т.е. сделать то, что кажется невозможным в наш век релятивизма ценностей и мультикультурализма (когда утверждается, что ценности различных культур нельзя сравнивать, так как каждая культура уникальна и самоценна, а общей культуры не существует).

По крайней мере, мы можем сравнить те случаи режимов революционной добродетели, которые радикализуют моральный базис традиционной этики добродетели в рамках определенной религиозной традиции. Если отбросить дискурсивные формулировки доктрин и посмотреть на практическое регулирование поведения, во многом ли будут различаться якобы несхожие версии этики добродетелей в таких формах, как фанатизм ортодоксального иудаизма или фундаменталистских версий ислама? Не прольет ли это новый свет на интерпретацию, например, арабо-израильского конфликта? Недаром же самое важное подразделение в правительстве талибов в Афганистане называлось Министерством поощрения добродетели и предотвращения порока.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	5
Глава 1. Государство .....	8
Глава 2. Гражданское общество .....	76
Глава 3. Личное и частное .....	114
Глава 4. Народ и природа .....	167
Глава 5. Дружба .....	219
Глава 6. Добродетель .....	269
Глава 7. Собственность .....	313