

Д. М. Гзгзян

Экзистенциальный интерес, границы этики и трудности построения единой христианской моральной доктрины

В статье обсуждаются возможные основания и трудности построения развернутой христианской этической доктрины. В качестве исходного рассматривается так называемый экзистенциальный импульс, который мотивирует появление поведенческой стратегии, выходящей за рамки наличного существования со стандартной антитезой директивной или ситуативной морали. Однако двойственный характер результата действия экзистенциального импульса заставляет признать фундаментальную проблему содержания и границ нравственного поля. Также возникает необходимость специально рассматривать вопрос возможности построения единой системы ценностей и принципиальную преодолимость фактора ressentiment в христианском откровении.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экзистенциальный импульс, границы нравственности, ценности, ressentiment.

В одной из известных интерпретаций самообретение «я» предлагается толковать через констатацию первичности абсурда, создаваемого неразрешимостью фатального противоположения человеческого «я» и мира. Абсурд, будучи первичной самоочевидностью бытия, оборачивается фундаментальным вызовом человеку, провоцирующим его бегство. Причем последнее неосуществимо, поскольку как факт означает акт самоубийства. Таким образом, «я» спасает себя как подлинно бытийствующее исключительно через выбор стратегии противостояния абсурду — «эффективной школы терпения и ясности», которая осуществляется в непрерывности творческого самосозидания. Жизнь с открытым забралом, перед неотвратимым финалом смерти, в ясном сознании тотального абсурда через свободное его преодоление¹. Этот

1. Ср.: [Камю, 80].

новый мир для абсурдного человека не то чтобы immoralен, но, по крайней мере, располагается явно вне или над моралью, и, что несомненно, целиком погружен в сферу эстетического².

Родственный философии абсурда, хронологически предшествующий ему и даже отчасти предвосхищающий его ницшеанский переворот куда более решителен в оценке возможной траектории выхода «я» из плена безжизненности. Здесь уже самый человек должен быть преодолен, и никакого не то чтобы компромисса, но даже сопряжения с миром, подавляющим волю к жизни, быть не может. Парафраз творения всего нового в виде «переоценки всех ценностей» — вот, пожалуй, путь обретения «я» своей подлинности. Соответственно, ни мораль, ни всяческие ориентирующие подсказки здесь невозможны. «Я» перемещается «за линию горизонта» — «по ту сторону добра и зла», видя себя «смеющимся львом», упоенным мощью жизни сверхчеловеком. Если для Камю, например, пространство бытия задается присутствием смертного финала, то у Ницше антитеза смертности — вечной жизни пропадает в раскрепощении дионисийского начала, способного превзойти наличного человека и выйти к необъятным жизненным горизонтам. Не то чтобы человек стал бессмертным, просто смерть становится irrelevantной в принципе³. Мораль, как сковывающее жизнь начало, также преодолевается, хотя имморализм Ницше, надо признать, носит характер относительный. Мораль сверхчеловека возможна; правда, сам термин едва ли сохраняет свою значимость, так как, в сущности, это аристократизм воли к власти, род самодисциплины, не позволяющей вернуться к поработавшей старой морали. Если это и мораль, то тождественная силе жизни, самой жизненности⁴.

Однако известны иные формы самообретения «я», которые в пределе оказываются полярно противоположными вариантам Камю и Ницше как раз в отношении роли этического начала. Например, «я» находит чаемую подлинность существования через

2. «Впрочем, нет ничего более суетного, чем все эти дистинкции по методам и объектам, для которых подыскивается единство цели. Между дисциплинами, которые создаются человеком для понимания и любви, нет границ. Они проникают друг в друга, сливаясь в одной тревоге» [Камю, 77].

3. «Важна не вечная жизнь, а вечная жизненность» [Камю, 69].

4. Ср.: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек — это то, что должно превзойти» [Ницше. *Заратустра*,

8]; «Мораль в Европе есть нынче мораль стадных животных... это... только один вид человеческой морали, кроме которого... возможны многие другие, прежде всего высшие морали» [Ницше. *По ту сторону* 320–321]; «...в моем слове имморалист заключается два отрицания. ...Тип человека, который до сих пор считался самым высоким, — добрых, доброжелательных, благодетельных; ...тот род морали, который... [есть] христианская мораль» [Ницше. *Ессе*, 764].

прорыв сквозь безличную тотальность к миру Другого, который становится лицом, желаемым этим «я», поскольку именно взаимодействие с ним и означает конец бессмысленного, сомнамбулического существования. «Я» обретает себя в бесконечности Другого, который одновременно задает пространство бытия для «я» (ему есть с кем разделить свое существование и преодолеть мнимую фатальность одиночества), сообщая ему этическое измерение⁵. В свою очередь сфера морального, оказываясь производным от акта прорыва «я» к Другому, по мысли Э. Левинаса, должна приобретать вертикальную ось, т. е. сопряженность с высшим началом, которое сам Левинас прямо называет Богом⁶. Таким образом, самоосуществление «я» помимо собственно морального измерения может быть помещено в контекст общения с Богом. Здесь мы получаем новый разворот темы, «чреватый» дополнительным усложнением и так уже порядком диверсифицировавшейся проблематики.

Дополнительные нюансы возникают уже из-за того, что если Левинас уверенно говорит об абсолютной зависимости этического сознания от Бога, имея в виду только откровение Ветхого Завета, то, например, Кьеркегор строит свое методологически фундаментальное различие этического и эстетического мировосприятия на основании христианства. У Кьеркегора отсутствует категория Другого, однако общий рисунок обнаружения этического начала, утвержденного на присутствии Бога, практически во всем напоминает то, что уже было сказано о самообретении «я»⁷. Собственно, датский мыслитель выступает первооткрывателем нашего сюжета, который в последней работе описан как «экзистирующий человек». Экзистирование трактуется Кьеркегором как фундаментальное свойство человека познающего. Следовательно различая объективный и субъективный путь экзи-

5. «Невозможностью Я не быть собой отмечен врожденный трагизм Я, прикованного к своему бытию» [Левинас. *От существования*, 52]; «Сознание является убежищем от бытия, которого, обезличиваясь, мы достигаем в бессоннице» [Левинас. *От существования*, 40]; «Просто сказать, что Я выходит из себя самого, было бы противоречием» [Левинас. *От существования*, 61]; «Отношение к Другому как собеседнику, как к существу — предшествует любой онтологии. Оно — наивысшая форма отношения, существующая в бытии» [Левинас. *Тотальность*, 87]; «...бесконечность Другого препятствует тотализации» [Левинас. *Тотальность*, 112]; «Приятие Другого — зарождение морального сознания» [Левинас. *Тотальность*, 114].

6. «Нравственное сознание есть именно привилегированность Другого по отношению к Я; вместе с тем оно есть прорыв к выси» [Вдовина, 737]; «В нравственном сознании объединяются самосознание и осознание Бога. Этика — неизбежное следствие видения Бога, она есть само это видение» [Левинас. *Трудная свобода*, 335].

7. Ср.: «Истинное абсолютное отчаяние приводит человека к выбору или к обретению своего “я”... <...> ...Конечная человеческая личность приобретает, благодаря абсолютному выбору своего “я”, — бесконечное значение» [Кьеркегор. *Наслаждение и долг*, 305].

стирования, он в итоге утверждает, что только второй позволяет соприкосновение с истиной, которая, таким образом, сама есть субъективность⁸. Принципиальна здесь вновь возникающая тема интереса, доведенная у Кьеркегора до высшего накала⁹. При этом последовательное различение им этического и религиозного экзистирующего сознания позволяет предположить, что уровень этического совсем не обязательно влечет за собой религиозное, хотя последнее однозначно выглядит как высшая форма подлинности. Что же касается развернутого взаимодействия этих начал, особенно в конкретике христианства, — многое остается невыявленным. С другой стороны, хорошо известно методологически значимое для Кьеркегора противопоставление эстетического и этического¹⁰. При этом первое — то, что Камю и Ницше *mutatis mutandis* представляют себе как едва ли не единственный способ удержания человека в своей экзистенциальной подлинности, — у Кьеркегора выглядит как замыкание «я» на себе, т. е. как форма тонченного бегства от подлинности.

Наконец, мы должны указать еще на целую парадигму религиозно-философской мысли, в которой рассматриваемый нами экзистенциальный порыв «я» к действительности трактуется как чаемый им переход от бессмыслицы к смыслу, причем последний безусловно утверждён трансцендентным Богом библейского откровения. Отчасти здесь без труда усматривается «маршрут» Кьеркегора, тем более что обыкновенно и в этих разработках присутствует этическое измерение, как едва ли не обязательное для реализации описанного перехода. Разница, пожалуй, будет в акцентах. Если у Левинаса и Кьеркегора этическое само по себе есть обретаемое для «я» пространство, внутри которого может состояться открытие личного Абсолюта, то у мыслителей русского религиозного ренессанса Бог предстает уже чаемым в глубине сердца началом, разумеется, при соблюдении формального условия невозможности «открыть Бога» своими силами. С разных сторон утверждается неумолимая логика преодоления бессмыслицы бытия за счет единственной

8. См.: [Кьеркегор. *Послесловие*, 225–227]. Экзистирующее сознание, иронизируя над собой, движется в перспективе восхождения от эстетического мировосприятия к этическому и далее к религиозному, как высшему. См. там же: [Кьеркегор. *Послесловие*, 538–545].

9. «Для экзистирующего индивида его экзистирование и составляет высший интерес, и сама его заинтересованность в экзистировании составляет

его действительность. Действительность — это *inter-esse* между мышлением и бытием...» [Кьеркегор. *Послесловие*, 341].

10. «Эстетическим началом является в человеке то, благодаря чему он является тем, что он есть; этическим же то, благодаря чему он становится тем, что есть» [Кьеркегор. *Наслаждение и долг*, 308].

возможности — приобщения всей человеческой жизни к Богу. С.Л. Франк больше других подчеркивает ответственность человека за придание осмысленности собственной жизни¹¹; В.С. Соловьев преимущественно утверждает реализуемость принципа добра в его абсолютном значении¹², в то время как Е.Н. Трубецкой более всего сосредоточен на феномене откровения, посредством которого открывается полнота смысла¹³. Естественно, что все названные мыслители, в особенности Соловьев и Трубецкой, специально акцентируют кульминационное значение Боговоплощения и Воскресения Христова, поскольку именно эти сверхъестественные события только и могут выступать основанием для действительного исполнения смысла человеческого, а также космического бытия. Для всей парадигмы в целом характерен логико-онтологический стиль мышления, что на фоне выше цитированных авторов создает впечатление некоторой, а может быть и существенной нехватки «экзистенциального пафоса». Возможно, эта особенность вызвана тем, что все поименованные русские мыслители говорят изнутри опыта христианства и при этом главной своей задачей видят придание ему свойства осмысленности, а также значимости абсолютно для всех сфер жизни с последующим ее доведением до космического масштаба. Таким образом, речь в целом идет о гомогенности жизненного пространства человека, в первую очередь за счет ее сплошной осмысленности, причем в центре располагается поле нравственного действия.

Н.А. Бердяев только усиливает эти акценты, одновременно компенсируя «нехватку экзистенциального пафоса». При этом сфера этики в ее христианском выражении претерпевает качественное преобразование, так как в рамках этой новой интерпретации она включает такие начала, как уже знакомые по трудам Ницше силу и творчество. Так, несколько незаметно, мы получаем новый разворот, когда в очередной раз пересматриваются границы и содержание этического, причем настолько радикально, что начала, привычно ассоциировавшиеся со сферой

11. Искание смысла — «само есть проявление во мне реальности того, что я ищущу»; «Жизнь имеет смысл и этот смысл легко и просто осуществим для каждого из нас — ибо Бог с нами, в нас. Кто этого не видит и не замечает, тот сам виноват» [Франк, 185, 195].

12. «В религиозном чувстве Божество ощущается как действительность совершенного Добра (=Бла-

го), безусловно и всецело осуществленного в себе самом» [Соловьев, 62].

13. «Само наше искание смысла возможно лишь в силу некоторой таинственной... связи человеческого существа с Богом. <...> ...Чтобы совершилось откровение... Божество должно быть не только явлено человеку, Оно должно быть узно им» [Трубецкой, 181].

эстетического, переносятся в пространство нравственности¹⁴. Правда, одновременно следовало бы оговориться, что Бердяев преимущественно настаивает на самом — несомненном, с его точки зрения — факте интегрированности творчества в этику в пределах христианского откровения. Что же касается конкретики взаимодействия традиционных этических категорий должно и ценного с творчеством в связи с откровением полноты любви как движущей силы поступков христианина, то и у Бердяева эта взаимоувязанность обозначена, но не раскрыта, и поэтому кроме декларативного включения этого начала в этику христианства требуется еще дополнительное раскрытие взаимодействия в рамках христианского откровения творческой мощи как абсолютно подтверждения ценности человеческого бытия и нравственного начала. Иначе говоря, требуется развернутое опровержение тезиса Ницше о неизбежности *ressentiment* для всякой морали.

Наконец, в заключение нельзя пройти мимо и одной современной оригинальной трактовки соотношения этического и эстетического. По мысли Б. Хюбнера, этическое усилие бескорыстного действия, действительно свободное от гетерономной обусловленности, возникает из первичного эстетического импульса скуки и представляет собой длящийся акт избегания «я» замкнутости на себя же. Любопытно при этом, что это толкование взаимодействия двух начал человеческого бытия активно использует понятие «Другой», однако в принципиально другом виде, чем у Левинаса. Здесь Другой, возникающий в качестве этического мотива, создает отнюдь не позитивную перспективу действия «я», а угнетающую его дурную реальность, от которой ему хочется оттолкнуться и перейти в модус чисто эстетического существования¹⁵. Однако поскольку здесь «я» подстерегает фатальная опасность заикленности на себе, оно вынуждено выходить за пределы самоуслаждения и действовать вопреки ему, тем самым создавая нечто, не определяемое собственной чувственностью¹⁶.

14. «Этика должна поставить вопрос о творческом значении нравственного акта. <...> ...Творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность человека»; «Для этики творчества основное значение имеет творческое воображение. <...> Этика творчества есть этика энергетическая» [Бердяев, 121, 131].

15. «При мета-физическом понимании скуки как побудителя к деятельности... обнаруживается альтернатива: либо Я определяется посредством самого себя (Я=Я), либо оно определяется в качестве Я посредством Другого (Я=Другое). Первое —

эстетическая, второе — этическая (в смысле этоса) формула самоопределения» [Хюбнер, 71].

16. «Если скука как мета-физическая нуждаемость человека является *a priori* человеческой прибавочной деятельности вообще, то вовлеченность в мир, в события мира является предпосылкой того, чтобы деятельность осуществлялась уже не только эстетически, лишь ради психического возбуждения, как игра, но чтобы посредством деятельности в мире что-то приводилось в движение» [Хюбнер, 116].

В итоге мы получаем чрезвычайно пеструю картину того нового содержания жизни, которое обретает «я», следуя первичному экзистенциальному импульсу, прежде всего в аспекте соотношения этического и эстетического, которые к тому же нередко мыслятся еще и как антиподы. Таким образом, если христианство как вероучительная система, в обсуждаемом аспекте — система этическая, хочет соответствовать пафосу откровения как явления полноты бытия, ему приходится иметь в виду задачу преодоления и этой пестроты при решении той методологической проблемы.

Кроме того, в ходе обсуждения всех значимых вариантов самообретения «я» выяснилось, что в ряде случаев выход из экзистенциальной подавленности для «я» означал не только расширение этического пространства, но и приобщение к Богу, однако другие виды реализации исходного экзистенциального импульса предполагали неременное отрицание такого итога для «я» как очевидно ложного. Это фундаментальное противоречие заставляет нас признать необходимость специального обсуждения темы *ressentiment*.

Наконец, серьезным колебаниям оказалось подвержено самое представление об этике, ее границах и соотношении с другими сферами.

Вариативность трактовки границ морали

Если, отталкиваясь от «я», можно получить два практически взаимоисключающих представления о соотношении этического и эстетического начала, то возникает новый вопрос о принципиальной возможности установить достоверные параметры этического пространства, а также сколько-нибудь отчетливые отношения, в которых оно состоит со смежными сферами, в частности, с той же эстетической. Как оказалось, само этическое пространство теряет в этих ходах четкость своих очертаний, причем вплоть до поляризации взглядов на сам феномен этики: от решительного отрицания самооценности и принципиальной жизненной значимости этики в пользу эстетического начала до попыток реабилитации этики через ее интеграцию в экзистенциальный контекст, т. е. в пределе — через отождествление этического пространства с собственно жизненным. Без специальных рассуждений об этом теперь уже едва ли возможно представить себе претензию на систематическое представление этики христианства.

В истории этической мысли довольно ясно наблюдаются две противодействующие тенденции. С одной стороны, нетрудно заметить, как этика оказывается в центре интересов мыслителей по причине того, что именно в понимании меры адекватности человеческого поведения естественно видеть главное мерило серьезности и обоснованности рассуждений о сущем, природе вещей и их принципиальной описуемости. Иначе говоря, настоящую ценность спекулятивным усилиям сообщает намерение правильно устроить жизнь или хотя бы подтвердить ее устрояемость сообразно некоей норме, т.е. взаимоотношение *должного* и *сущего* трактуются скорее во взаимосвязи, нежели изолированно, при обязательном соблюдении специфики каждой сферы, что, конечно, составляет естественное условие их реального согласования. При этом чаще всего и сфера эстетики здесь также мыслится в единстве с упомянутыми началами.

Если, как думал, например, Аристотель, философия — «заглавная наука о том, что всего ценнее», то, вероятно, это означает ценность самого этого занятия, которое в свою очередь выступает средством установления ценностных параметров этого мира и даже порождения ценностей за счет соответствующего поведенческого усилия. Но и сама философия воспринимается как дело, приличествующее человеку, т.е. в модусе долженствования. Иначе говоря, человеку не просто свойственно, но он также и обязан мыслить за пределы налично данного бытия, чтобы обрести истинное¹⁷. Мыслящий, исполняя то, что переживается как его долг, ищет выхода к предельным смыслам, т.е. в конечном итоге к модусу правильного, или подлинного, существования. Одновременно у этой деятельности имеется и критерий эстетического характера, т.е. выявленная подлинность бытия обнаруживает себя и как красота¹⁸.

Понятно, что само желание представить систематическим образом универалистское по содержанию и претензиям хри-

17. «На вопрос Жана Бофре, возможно ли основать на его онтологии этику, Хайдеггер ответил следующее: греческое слово “этнос” означало “местопребывание человека”, а действительное местопребывание — пребывание “в истине бытия”, и это местопребывание было изначальной этикой. И далее: “Лишь поскольку человек, existing в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей”. “Иначе всякий

закон остается просто подделкой человеческого разума”» [Хьюбер, 43].

18. «[Платон] первый показал, что существенным моментом прекрасного является ἀλῆθεια... и совершенно ясно, что он при этом имеет в виду: прекрасное, способ явления благого, само делает себя явным... само себя предъ-являет... (*darstellt*)» [Гадамер, 562]. Ср. также: «Вот теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся красотой и добродетелью» [Платон, 75].

стианское учение легко увязывается с предпочтением подобных констатаций единства, обнимающего специфические сферы философствования. Совсем не хочется поэтому возражать, например, Хайдеггеру на то, что «образование школьных дисциплин — логики, физики, этики означает распад подлинного философствования»¹⁹.

Возникает, правда, закономерный вопрос о качестве усилий, способных удержать философскую мысль от такой дезинтеграции, неоднократно проявлявшейся в истории. На первый взгляд, естественнее всего было бы мыслить их как усилия нравственного характера, если, конечно, согласиться с тем, что необходимость сохранять единство философского пространства представляет собой разновидность долженствования. По крайней мере, само философствование, как усилие понимания до возможного предела, чаще всего трактовалось как действие морального свойства. Это вполне согласуется с аристотелевыми целями философствования, которые предусматривают обретение человеком приличествующей ему жизни, сориентированной по нормам поведения. В разные эпохи целостный взгляд на философствование и на самого человека действительно ставил этику в центр мыслительных усилий.

Например, как оказалось, вся рационалистическая парадигма, заданная картезианским *cogito*, может быть истолкована как своеобразная форма ответственности, возникающей у человека как абсолютно самостоятельно мыслящего существа, не исходящего в качестве исходного условия адекватности мыслительной деятельности из признания бытия Бога²⁰. Юм также утверждает явно приоритетное положение нравственности, причем как в рефлексивном, так и в практическом отношении²¹. Даже позитивизм Конта декларировал моральные задачи своего «революционного проекта» в качестве главных, ибо именно нравственные усилия позволяют освободить человека от оков мифологии и теизма²².

С другой стороны, можно констатировать и тенденцию обратного свойства, фактически редуцирующую значение этики для жизнедеятельности человека. Она особенно заметна там, где появляется увлечение возможностями человека, достаточно часто приводящее к тому, что они видятся самоценными. Причем

19. [Хайдеггер, 132].

20. [Доброхотов, 80–81].

21. «Нравственность такой предмет, который интересует нас больше всех остальных» [Юм, 225].

22. [Конт, 162–176].

нельзя сказать, что этика здесь игнорируется или поражается в правах. Правильнее было бы говорить об упрощении моральной стороны бытия и определенном сужении этического пространства. Довольно симптоматичными в рамках подобных воззрений выступают рассуждения о морали, основанной на естественном праве, которое к тому же без особенного труда выводится рациональным усилием. Причем здесь имеется в виду не идея естественного права как таковая, а ее специфическое толкование, согласно которому *lex naturalis* есть независимая от Божественного установления, рационально просто выявляемая система правил, позволяющих достаточно надежно устроить нормальное, т. е. справедливое сообщество.

В рамках такого понимания морали, вполне совпадающего с правом, главное увлечение энциклопедистов: возможности разума, освобожденного от иллюзий, а также неоправданного примата гуманитарных дисциплин, — оказывается вне нравственного поля. Сам энциклопедический проект, например, явно из него выпадает. Он являет деятельность самоценную, которая скорее торжествует независимость от теистических помех, нежели может быть интерпретирована в категориях долженствования.

Практически параллельно развивается иная форма сужения морального поля существования, также включающая мотив освобождения от ограничений, которые объявляются неоправданными. Речь идет о либертинизме Нового времени, когда мораль наряду с религией объявляется условностью или даже предрассудком, которые, впрочем, могут быть полезны для социальной стабильности, в особенности если политическое устройство представляет собой просвещенную монархию.

Парадокс состоит в том, что оба эти воззрения, явно противоречащие друг другу в оценке места и масштаба этического поля, в центре внимания держат одно и то же — сумму качеств, которые мыслятся релевантными для феномена человека. Неудивительно, что едва ли не решающее значение придается его возможностям, которые и образуют в целом пространство жизни. Только в одном случае человеческие возможности и действия одновременно поверяются критерием добродетели²³,

23. «Если человек не добродетелен, он не может быть благоразумным, благоразумие (мудрость) действительно является точной оценкой его возможностей; злодею сами вещи не хотят являться в истинном своем свете... <...> Честному человеку прямо и свободно открывается дорога к счастью.

Он никогда не обманывается, не ошибается. Хотите быть счастливыми — нет ничего надежнее честности и добрых дел» (Леонардо Бруни. Введение к моральному совершенству. Цит. по: [Реале, *Антисери*, 28]).

тогда как в другом считается, что добродетель не может задавать суммы возможностей и действий, так как в силу собственной природы не способствует их раскрытию, а только предписывает нормы поведения, irrelevantные для потенциала человеческих актов.

В самом деле, если важнейшей жизненной задачей представляется развитие и реализация творческих способностей человека, особенно ярко и наглядно проявляющихся в эстетической сфере, то существуют ли основания для однозначной интерпретации соотношения эстетического и этического начала, будь то примат одного из них или взаимная несоотнесенность обоих начал? Реальная история свидетельствует о том, что формально сохраняется широкий набор вариантов — как раз в силу невозможности рационально вывести определенную форму соотношения этики и эстетики. Так, фундаментальная для раннего Ренессанса идея о сотворчестве человека Богу питала едва ли не противоположные ее интерпретации: с одной стороны, сотворчество толкуется как долг, соответствующий призванию свыше, а с другой — во-первых, творчество не может быть предписано, а во-вторых, творцу позволено больше, чем простому смертному в силу природы самого творчества, предполагающей риск, эксперимент, в том числе, возможно, и над самим собой.

Конфликтность между расширенным и суженным толкованием места и функции морального начала в жизни человека не зависит от толкования его природы. Например, если речь идет о гомогенности сущего и должного и соответственно о выводимости максим нравственности из *ratio*, то сохраняется возможность обоих обсуждаемых воззрений, и мы условно получаем вариант Спинозы и вариант энциклопедистов. Аналогичным образом придание природе морали и соответственно моральной философии автономного характера также вполне допускает «широкий» и «узкий» взгляд на место и функцию нравственности.

Так, «автономисты» Шефтсбери, Юм, Кант и Шелер отводят этике центральное, а то и определяющее положение в системе мысли и в самой жизни во многом за счет того, что нравственное начало полагается автономным. Однако ровно на том же основании моральная философия может выводиться на периферию как познавательного интереса, так и самой жизни. Например, неопозитивизм вполне признает автономность этики относительно познавательной деятельности вообще, но это будет означать для нравственной философии неспособность быть сферой

последовательного мышления и, как следствие, сколько-нибудь аргументируемого поведения²⁴.

Аналогичным образом автономность нравственного начала может быть истолкована и нередко толкуется как основание для маргинализации этики, но уже из других соображений. На этот раз внимание может переключиться на тот факт, что она по своей сути представляет собой регламентацию социального взаимодействия, не будучи при этом связанной с витальным началом как таковым. Если же центр человеческого существования оставить собственно жизненному интересу, то вероятнее всего он будет репрезентироваться началом эстетическим. По крайней мере, оно без натуги специфицируется как «очарование жизни или привязанность к ней».

В этом можно разглядеть новый поворот в общей проблематике места и назначения этики. Целесообразно даже признать, что список трудностей, связанных с определением этих базовых параметров, расширяется вопросом о взаимоотношениях морального и собственно жизненного начала. В самом деле, этика — это то, без чего нельзя выстроить всю жизнь или хотя бы жизнь по существу, или же без нее только нельзя обойтись, а основное содержание жизни ею не описывается. Говоря иначе, моральное начало есть лишь средство, пусть и фундаментальное, для поддержания человеческой витальности — или же она и есть основное ее выражение? Вопрос этот обозначает не только потенциальный конфликт этического и эстетического, которого мы уже неоднократно касались, — он затрагивает изнутри и нравственность как таковую, прямо влияя на видение ее функции и границ.

Конечно, восприятие морали как исключительно сдерживающего фактора относительно витальной энергии человека отторгает нравственное измерение от «вкуса к жизни», который автоматически переходит под опеку ее эстетического видения. Впрочем, и в этом последнем варианте, как ни странно, ответ на принципиальный вопрос «что мне следует делать» может быть найден не столько за счет собственно эстетизации жизни, сколько за счет построения новой моральной системы, для которой «очарование жизнью» сделалось отправной точкой.

24. «Логический анализ выносит приговор бессмысленности любому мнимому знанию, которое претендует простираться за пределы опыта. <...> Приговор действителен для всей философии ценностей и норм, для любой этики или эстетики как нормативной дисциплины. Ибо объективная

значимость ценности или нормы не может быть (также и по мнению представителей ценностной философии) эмпирически верифицирована или дедуцирована из эмпирических предложений; они вообще не могут быть высказаны осмысленными предложениями» [Карнап, 14].

*1 *Sum. Th. Ia.*
Paе. 1. 1

Обсуждаемые коллизии как нравственного сознания, так и моральной философии приобретают специфическое преломление при переходе к квалификации человеческих действий. Начиная с традиционного и методически удобного признания о различии между *actus humani* (человеческие действия) и *actus hominis* (действия человека) *1, мы неизбежно оказываемся перед вопросом: какое действие подпадает под категорию этического и каковы его отличия от других типов человеческих актов? Стоит, пожалуй, согласиться с трактовкой *actus hominis* как рефлекторных действий²⁵, но как раз рефлекторный характер действия выводит его за границу того, что может контролироваться человеком, т. е. за границу собственно человеческого. Одновременно *actus humani* можно было бы квалифицировать не просто как действие, на которое способен только человек, но скорее всего как акт, достойный человека. Например, какой-нибудь смелый художественный эксперимент, имеющий намерение эпатировать публику, доступен только представителям рода человеческого; но не подпадает ли подобная акция, причем едва ли не автоматически, под принципиальную возможность нравственной оценки, и не имеем ли мы дело с известным парадоксом, когда чем независимее от морали хочет быть деятель, тем заметнее становится принципиальная оцениваемость его деяния с нравственных позиций?

Если это допущение правомочно, то не будет преувеличением сказать, что этическим будет всякое действие человека, которое можно разместить в пределах действия специфических координат, а именно долга, нормы и ценности, причем едва ли можно указать такой *actus humani*, который без натяжки удалось бы вывести из-под моральной оценки. В этом смысле античное и средневековое представление о «благе», которое в конечном итоге сообщает цель бытию как таковому, достигает своей кульминационной значимости применительно к человеку, чье всякое действие подтверждает (или опровергает) его собственное желание блага и призвание к нему. Однако что может скрываться за словом «подтверждает»?

Например, означает ли это, что этически адекватное поведение исчерпывается вообразимой суммой актов правильного выбора между должным и недолжным? Если нет, то какие иные параметры нормативности можно указать? В частности, если упомянутый выбор свести к более привычному для религиозного

25. См., например: [Коплстон, 195].

сознания выбору между добром и злом, то какое место следовало бы отвести дилемме, известной как выбор между большим и меньшим добром, которая нередко возникает там, где вопрос о выборе между добром и злом утратил свое первостепенное значение за счет, например, выработанного навыка и умения предпочитать добро злу в относительно стандартных ситуациях? Кроме того, последовательно проводя различие хотя бы между двумя формами выбора, мы рискуем подойти к еще более вызывающему вопросу: могут ли пониматься отдельные акты нравственного предпочтения как вполне автономные друг от друга — или же их следует трактовать в некотором единстве? Например, первый вариант, означавший разделение жизненного пространства с одной стороны на подведомственное морали и поэтому предполагающее необходимость поступка, а с другой — практически свободное от действия нравственного начала, достаточно отчетливо распознается в концепции Шопенгауэра.

Очевидно, что если представить их изолированными друг от друга точечными действиями, такая трактовка поставит под сомнение *единство и целостность их инициатора*, т. е. субъекта действия. С другой стороны, следовало бы понять, что может означать необходимость выдерживания принципа такого единства и чем грозит его несоблюдение как для этого воображаемого лица, совершающего нравственный выбор, так и для системы описания этической области бытия.

Допустим, например, что акты нравственных предпочтений, т. е. поступки, не образуют единого сплошного поля. Это означало бы, что жизнь человека представляет собой набор включений в среду, где необходимо совершить нравственное предпочтение, с последующим выключением. Тогда та часть жизни, которая попадет в промежуток между такими включениями, по-видимому, должна была бы трактоваться как бытие, лишенное признака человеческого, т. е., *sub specie humani*, как небытие²⁶. Иначе говоря, допуская негомогенность жизненного пространства, в котором вследствие этого появляются островки, свободные от действия нравственных оценок, человеческое сознание фактически должно было бы признать нормой совместимость в эмпирическом субъекте собственно человеческих форм с таковыми, которые свойственны иным существам. Это воззрение, очень удобное

26. «...Как много людей хотели бы прожить всю свою жизнь, не совершая никаких проступков. И счастливы уже тем, что избежали множества

искушений. Но сколько было чистого морального содержания в их образе мыслей при каждом их действии, сие им самим неведомо» [Кант, 425].

для гедонистической жизненной стратегии, сегодня набирает все большую популярность.

Но не подобная ли позиция благостно-индифферентного отношения к феномену жизни вызывала впечатляюще острые филиппики Ницше, в особенности его декларацию о необходимости «преодоления человека» и построения новой морали? Ведь описанный взгляд на действие морального начала в жизни означает, что ситуация по крайней мере положительного нравственного действия создается обстоятельствами и, следовательно, имеет случайный характер, потому-то относительно регулярно востребованы усилия в форме лишь воздержания от ненормативного акта.

У нас, таким образом, обозначается существенная дилемма, требующая вполне определенного предпочтения: то ли соглашаться на нравственное действие в силу его неотвратимости, то ли специально выявлять возможность таких актов и стремиться к их совершению. При этом второй вариант поведения очевидно мотивирован заботой о единстве проживаемой жизни как жизни в собственном смысле слова человеческой, в то время как первый означает согласие на совмещение *humanus* и *hominis* и скорее продиктован желанием покоя и комфорта, пусть даже означающего для человека небытие. Риск такого подхода к жизни достаточно высок, но описывается в категориях, которые больше апеллируют к ценностному чутью, нежели к рассудку. Здесь какая-либо систематика воззрений может выглядеть как сочетание как можно более убедительных предостережений²⁷ с увещаниями едва ли не пророческого характера, адресующимися к интуициям типа *mathématique du cœur* (фр.: строй сердца, дословно: «математика сердца». — *Ред.*) Паскаля²⁸.

27. «Бесчисленное множество как образованных, так и необразованных людей культивирует неизменное ребяческое отношение к жизни. ... [Т. е. состоянии] духа, которое можно было бы назвать перманентным отрочеством. Его отличает недостаток чутья к тому, что уместно и что неуместно, недостаток личного достоинства... гипертрофированное сосредоточение на собственной личности. Почву для этого подготавливает всеобщий упадок способности суждения и критической потребности. Масса чувствует себя просто замечательно в состоянии полудобровольного оглушения. Это состояние может в любую минуту стать крайне опасным из-за того, что больше не действуют тормоза моральных убеждений» [Хейзинга, 333].

28. Ср. высказывание Г. П. Федотова: «Нравственные законы или нормы существуют, но как правила игры. <...> Не законы определяют нравственное значение акта, а усмотрение оптимальности... <...> Последствия трудно учитываемые моего акта являются таким же его условием, как и наличие разнообразных законов. Выбор акта, или пути, при таких условиях остается необычайно труден, хотя в жизни люди, этически одаренные, нравственные таланты или гении, умеют порой находить безошибочно выход из лабиринта. <...> Это неправда и вздор, что мораль скучна» [Федотов, 324].

Если держаться «нескучной» морали, что одновременно означало бы и «нескучную программу жизни», то этическое действие выступало бы не только и не столько подтверждением личной верности известным нравственным предписаниям, сколько актом, созидающим личную судьбу, которая в совокупности своей и есть то, что подлежит ценностному измерению. Именно так понятое этическое действие мы и предлагаем именовать *по­ступком*. Это означает, что сумма поступков представляет собой рисунок личного бытия, ее ткань, весь вид и структура которой представляет собой единое свидетельство общей состоятельности проживаемой жизни. Негативный поступок, следовательно, надо понимать также не как единичный, изолированный промах, а как акт, разрывающий единую ткань жизни.

Акт человека неизбежно влечет за собой перемены и в судьбе всего, что составляет его жизненное пространство (как минимум, мир и других), а при соответствующем взгляде — перемены и в отношениях с Богом. Тогда во всяком таком поступке линии «я», *мир*, *Другой* сходятся в единый узел, и это перекрестье создает конкретную действительность события жизни, которая не может быть отвлечена от ее носителя²⁹. Сказанное означает, что само пространство этически значимых событий целесообразнее всего, по нашему мнению, понимать как единый жизненный поток, в котором соединены принципы действия и сами акты.

Этически состоятельную жизнь в идеале следовало бы в таком случае представлять как *сплошную последовательность поступков*, каждый из которых способен порождать возможности нового свершения³⁰. Правда, здесь же неизбежно возникает и проблема качества даже этой сплошной ткани бытия. Пусть в ней минимум лакун, но остается еще наполнение самих поступков, как и степень их связанности и преемственности, не говоря уже о соотношении общего числа положительных и отрицательных «актов риска». Наконец, есть еще вопрос о силе, способной создавать непрерывную реальную мотивацию поступков, чтобы

29. «Нравственная философия должна описать не отвлеченную схему, а конкретный план мира единого и единственного поступка. Основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение. Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка» [Бахтин, 122].

30. Ср., по крайней мере, декларацию Ж.-П. Сартра, сделанную в пику христианству (разумеется, как и в случае с Ницше, в интерпретации автора): «Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь» [Сартр, 333]. Сюда же стоило бы отнести известные образы подлинной жизни у Ницше: «жить опасно», «дионисийское героство» и т. п.

было возможно «соткать» из них искомую ткань жизни. Когда Сартр пишет о невероятной насыщенности своей жизни участника французского Сопротивления, ему хочется верить — поскольку как раз это было время постоянного действия именно такого фактора, «священной войны», заставлявшей действовать и одновременно прочерчивавшей вектор предполагаемых действий, — что и создавало описанный в «республике молчания» эффект свободы. Вот только как быть с будничным и мирным размеренным существованием, за счет чего можно было бы здесь «обеспечить войну», способную создать напряжение для поступков, из которых могла бы сложиться цельная «ткань»?

Если такая выверенная мотивационная константа найдена не будет, то при всем нежелании придется сдаться на милость того подхода, когда этически нагруженное действие будет востребовано по ходу жизни лишь эпизодически. Конечно, в качестве чисто формального допущения можно было представить себе такое сознание, которое всякий раз знает, как и когда необходимо действовать, и поэтому способно описать систему этики, покрывающую все, или хотя бы основное, жизненное пространство человека. Но, как известно, такая исчерпывающая нравственная система парадоксальным образом ставит под вопрос самый принцип нравственности, который предполагает ответственное усилие относительно нормы, поскольку простое воспроизведение предписанного, строго говоря, нравственным усилием не является. В этом случае не так даже важно происхождение подобных нормативов — теистическое или научное — поскольку в обоих случаях наблюдается одинаковое нарушение принципа ответственности³¹.

Стоит добавить, что у такого, раскритикованного Поппером, подхода есть еще потенциал превращения в систему принуждения к правильному поведению, способную порождать уже упоминавшуюся форму подавленного сознания, известную под названием *ressentiment*. Теистический вариант подобной нормативной

31. См., например, позицию К. Поппера: «Надежда обнаружить какую-либо теорию или аргумент, позволяющий освободиться от груза ответственности, является одним из мотивов создания так называемой “научной этики”. “Научная” этика, будучи совершенно бесплодной, представляет собой поразительное социальное явление. В чем состоит ее цель? В том, чтобы говорить нам, что делать, создав на научной основе своего рода моральный

кодекс, с которым мы могли бы проконсультироваться всякий раз, столкнувшись с трудной моральной проблемой? В абсурдности этого мероприятия можно не сомневаться. Не говоря уже о том, что даже если бы это можно было осуществить, мы тем самым были бы избавлены от всякой личной ответственности за свои поступки, и, следовательно, от всякой этики вообще» [Поппер, 295].

системы особенно расположен к такой метаморфозе, и неслучайно именно ей чаще всего атрибутируется свойство вызывать *ressentiment*. Поскольку христианская этика небезосновательно причисляется к типу теистической, при ее систематическом описании придется привести аргументы, способные опровергнуть утверждения, что ее содержание может порождать *ressentiment*, тем более что в истории такая претензия ей была предъявлена.

Шелер назвал явление ресентимента самоотравлением души, возникающим вследствие систематического запрета на выражение определенных душевных движений и аффектов, порождающего склонность к ценностным иллюзиям и оценкам, причем важнейшим исходным пунктом в образовании ресентимента он считает импульс мести³².

Полемизируя с Ницше, прямо обвинившим христианство в провоцировании ресентимента, Шелер акцентирует то несомненное новшество христианского откровения относительно античной традиции, что любовь становится здесь личностной движущей силой всего, так как она положена в основание творимого мира, более того, выступает единственным как мотивом, так и образом действия самого Творца. В противоположность античному принципу — «совершенство не способно любить», в христианстве, на чем специально настаивает Шелер, происходит нечто для прежнего мировоззрения неслыханное: Бог — абсолютный, совершенный и, казалось бы, самодостаточный — нисходит к людям, и через этот акт кеносиса достигается высшее проявление любви, способной приобщить смертного человека к высшему божественному совершенству. Шелер специально говорит о любви как абсолютной самоотдаче, что уже явно расходится с ресентиментом, а также указывает на известную (впрочем, не только в христианстве) закономерность, по которой дающий обретает больше всего³³.

Когда изъяснение принципа любви переходит в практическую плоскость и у нее, как ожидается, должно появиться «инструментальное» выражение, Шелер старается как можно ярче показать неутилитарный, равно как не эмоциональный или тем более не инстинктивный характер любви, сохраняя при этом ее фундамен-

32. [Шелер, 14–15].

33. «...Возрастание ценности всегда на стороне любящего, а *вовсе не* на стороне того, кому помогают. Любовь не благотворительное учреждение, и никакого противоречия между ней и собственным счастьем нет. В том акте, в каком личность

себя расточает, она себя навеки обретает. <...> Любовь ценна *сама по себе*. Ценна наполненность ею личности, ценны возвышаемые, укрепляемые и обогащаемые любовью бытие и жизнь... Не о масштабах благосостояния, а о *максимуме любви* среди людей — вот о чем идет речь» [Шелер, 85].

тальное свойство — быть действенной помощью³⁴. Если такая любовь находит свое воплощение в жизни, тогда тот, кто оказался на нее способен, обретает особенное ценностное переживание — близость Иисуса, Его любовь. Стоит, правда, заметить, что акцентируя жертвенность и самоценность христианской любви, Шелер практически на этом же и останавливается. Кажется, что ему достаточно общих соображений, для того чтобы отстоять христианство от навязывания ему ressentimentа.

Надо отдать должное чуткости мыслителя к фундаментальным свойствам евангельского откровения. Так, и формула любви, где абсолютным новшеством оказывается личный Бог, в своей любви совершающий кенотическое нисхождение к человеку, и предполагаемый аристократический характер новой христианской общности³⁵, отрицающий равенство и, надо думать, тем подчеркивающий абсолютно ценное бытие каждого, и направленность усилия любви в духовное ядро человека — все это черты, очевидным образом контрастирующие с типичными свойствами ressentimentа. Можно поэтому признать, что наблюдения Шелера способны дезавуировать мнение Ницше о характере нормативного христианского поведения. Правда, по большей части удачное оппонирование касается, во-первых, содержания евангельского откровения как такового, а не практики, а во-вторых, даже на уровне прочтения новозаветного текста оно не затрагивает поведенческой стратегии людей, способной обеспечить реализацию перечисленных установок. Более того, при всех тонких замечаниях о существовании христианства Шелер несколько раз допускает утверждение о том, что христианство есть любовь к ближнему. Это можно было бы отнести на счет банальной привычки, учитывая его вполне адекватные мысли о любви к врагам, если бы не контекст полемики с Ницше, который в очевидном противлении морали любви к ближнему страстно проповедовал ее антипод — любовь к дальнему, как путь преодоления человеческой мещанской ограниченности.

Следовательно, есть основания полагать, что полное разоблачение христианской морали как формы ressentimentа требует выявить хотя бы общую стратегию христианина, мотивация которой при этом была бы надежно избавлена от этого начала,

34. «Любовь, как ее понимал Иисус, несет в себе помощь и помощь деятельную. Она не исчерпывается одним «желанием добра» или готовностью помочь. Она как бы погружена в позитивную цен-

ность... Мнимая же любовь человека, находящегося во власти ressentimentа, помочь неспособна» [Шелер, 84].

35. См.: [Шелер, 110].

иначе говоря, была бы лишена каких бы то ни было, пусть и благостных по виду, черт навязанного обязательства.

Экзистенциальный интерес, который рассматривался как форма расширения условий описания этического пространства, и есть начало, родственное абсолютно внутреннему импульсу Ницше. Но тогда стоит предположить, что полное избавление от риска ressentимента могло бы быть связано с интеграцией этого параметра в стратегию поведения христианина, а, соответственно, отсутствие такой возможности заставило бы нас примириться с присутствием мотива ressentимента и в евангельском откровении. По крайней мере, указания на характер любви Божьей, действительно способные поколебать идею подавления человека моралью свыше, еще не снимают проблему освобождения от ressentимента как таковую.

Так, закономерен вопрос: существует ли следствие из любви Бога к человеку, которое должно оформляться в виде непреложной нормы поведения? Если, например, любовь Бога оборачивается жестким выбором между вознаграждением за праведную жизнь и возмездием в виде адских мук за жизнь грешную, то что, кроме ressentимента, может означать такая дилемма, и где здесь тот внутренний импульс, который один только и способен устранить это начало? Условно говоря, движение от Бога к человеку, трактуемое как любовь, может подать надежду на неподавляющий характер морали, однако это еще должно найти свое подтверждение в том, каким именно встречным движением от человека должно все это обернуться. Но как раз здесь-то мы и находим весьма веские подтверждения позиции Ницше. Пусть оправдание помимо человека, крайности принудительного действия благодати и, наконец, предопределение к спасению и гибели как действие любви Божьей обозначают исторические и богословские крайности; но пока не предложено сколько-нибудь развернутой стратегии поведения, свободной от таковых, при всех видимых преувеличениях и, может быть, передергиваниях «Генеалогии морали» ее главная претензия, увы, остается не отведенной.

Итак, при желании показать возможности систематического описания этики христианства придется принять во внимание описанные основные трудности и парадоксы, накопившиеся за всю историю попыток построения универсальной этической системы, поскольку христианское откровение в принципе невозможно представить без такой претензии. Это значит, что наши предложения должны будут показать совместимость деонтологи-

ческого, аксиологического и эстетического начала через апелляцию к исходному экзистенциальному мотиву человека, который в свою очередь должен получить монистическую интерпретацию, т. е. применительно к нему придется продемонстрировать или преимущество одной из его трактовок, или же их принципиальную совместимость за счет некоторого нового основания, которое выводилось бы из специфики новозаветного откровения.

Особенное внимание придется уделить толкованию этического действия в связи с возможностью такой интерпретации роли нравственного начала, согласно которой этика покрывает всю жизнь человека, выступая средством ее выстраивания в виде «сплошной ткани». И если в самих этих указаниях без особенного труда можно распознать основные претензии христианства, то их систематизация, до сих пор не получившая существенной разработки, в свете перечисленных требований требует сугубого внимания и большой осторожности.

Литература

1. *Бахтин* = Бахтин М. М. *Философия поступка* // *Философия и социология науки и техники* : Ежегодник 1984–1985. М. : Наука, 1986. С. 80–160.
2. *Бердяев* = Бердяев Н. А. *О назначении человека*. М. : Республика, 1993. 382, [1] с.
3. *Гадамер* = Гадамер Х.-Г. *Истина и метод* : Основы философской герменевтики / *Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова*. М. : Прогресс, 1988. 699, [1] с.
4. *Доброхотов* = Доброхотов А. Л. *Эпохи европейского нравственного самосознания* // *Этическая мысль*. 2000. Вып. 1. С. 70–86.
5. *Камю* = Камю А. *Миф о Сизифе* // *Он же. Бунтующий человек* : *Философия. Политика. Искусство* / *Общ. ред., сост. и предисл. А. Руткевича*. М. : Политиздат, 1990. С. 21–90.
6. *Кант* = Кант И. *Метафизика нравов*. СПб. : Наука, 1995. 528 с.
7. *Карнап* = Карнап Р. *Преодоление метафизики логическим анализом языка* // *Вестник МГУ* : Серия 7 : *Философия*. 1993. № 6. С. 11–26.
8. *Ключевые понятия* = *Ключевые понятия философии Э. Левинаса* / *Сост. И. С. Вдовина* // *Левинас Э. Избранное* : *Трудная свобода*. М. : РОССПЭН, 2004. С. 733–743.
9. *Конт* = Конт О. *Дух позитивной философии*. Ростов н/Д : Феникс, 2003. 256 с. (Выдающиеся мыслители).
10. *Коплстон* = Коплстон Ч. Ф. *Аквинат* : *Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный* : *Вестком*, 1999. 276 с.

11. *Кьеркегор. Наслаждение и долг* = Кьеркегор С. Наслаждение и долг / Предисл. П. Ганзена. Киев : AirLand, 1994. 504 с.
12. *Кьеркегор. Послесловие* = Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» : мимически-патетически-диалектич. компиляция, экзистенц. вклад Иоханнеса Климакуса / Пер. с дат. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 679 с. (Профессорская библиотека).
13. *Левинас. От существования* = Левинас Э. От существования к существующему // Он же. Избранное : Тотальность и бесконечное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 7–65.
14. *Левинас. Тотальность* = Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Он же. Избранное : Тотальность и бесконечное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 66–291.
15. *Левинас. Трудная свобода* = Левинас Э. Трудная свобода // Он же. Избранное : Трудная свобода. М. : РОССПЭН, 2004. С. 319–590.
16. *Ницше. Заратустра* = Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 5–237.
17. *Ницше. По ту сторону* = Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 238–405.
18. *Ницше. Ессе* = Ницше Ф. Ессе Номо : Как становятся сами собою // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 693–769.
19. *Поппер* = Поппер К. Открытое общество и его враги. Киев : Ника-центр, 2005. 798 с.
20. *Платон* = Платон. Филеб // Он же. Собр. соч. : В 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1994. С. 7–79.
21. *Реале, Антисери* = Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : В 4 т. Т. 3 : От Возрождения до Канта. СПб. : Пневма, 2002. 880 с.
22. *Сартр* = Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др. Сумерки богов / Сост., общ. ред. и предисл. А. А. Яковлева. М. : Политиздат, 1990. С. 319–344.
23. *Соловьев* = Соловьев В. С. Оправдание добра // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1988. С. 47–580.
24. *Трубецкой* = Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. : Республика, 1994. 431, [1] с.
25. *Федотов* = Федотов Г. П. В защиту этики // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 2. М. : Мартис, 1998. С. 317–331.
26. *Франк* = Франк С. Л. Смысл жизни // Он же. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. С. 147–216.
27. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116–163.

28. *Хейзинга* = Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Он же. Homo ludens : В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. и примеч. В. В. Ошиса. М. : Прогресс, 1992. С. 241–366.
29. *Хюбнер* = Хюбнер Б. Произвольный этиос и принудительность эстетики. Минск : ПроPILEI, 2000. 152 с.
30. *Шелер* = Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб. : Наука; Университетская книга, 1999. 231 с.
31. *Юм* = Юм Д. Трактат о человеческой природе. СПб. : Алетейя, 2001. 315 с.

Список сокращений

Sum. Th. Фома Аквинский. Сумма теологии.

David Gzgzyan

Existential Interest, Boundaries of Ethics and Difficulties in a Unified Christian Moral Doctrine Construction

The article discusses possible foundations and difficulties in a fully-fledged Christian ethical doctrine constructing. The author considers as an initial step the so-called existential impulse, which motivates emerging of a behavioral strategy exceeding the limits of present existence with its common antithesis of directive or situational morals. However, the dual nature of this existential impulse activity requires admitting the fundamental problem of the content and the boundaries of morality field. It also requires to consider the very possibility of constructing a unified values system as well as overcoming the resentment factor through Christian Revelation.

KEYWORDS: existential impulse, moral boundaries, values, resentment.