

АНДРЕЙ ЖЕЛЕЗНОВ*

ВЕРА КАК ОСНОВАНИЕ МОРАЛИ**

ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗМЕНЕНИЯ ЭТИКИ
НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА КОНЦЕПЦИЙ ДЖЕЙМСА И КЬЕРКЕГОРА

Аннотация: Понятие веры может рассматриваться в качестве основания для морального образа жизни. Необходимость опыта веры для морального образа жизни — это тема, которой Джеймс посвящает несколько очерков из «Воли к вере». Интерпретация Джеймсом веры и ее отношения к морали имеет интересную параллель в континентальной философской традиции, восходящей к Серену Кьеркегору и реализуемой Жаком Деррида и Джоном Милбанком. Обобщение понятия веры у Джеймса и Кьеркегора происходит в концепции *doxastic venture* Джона Бишопа. Вера рассматривается в качестве этоса или «образа жизни», она имеет природу действия. А решение вопроса о вере и неверии является необходимым, так как затрагивает конечный смысл существования, судить о котором рационально обоснованно невозможно. Опираясь на эту традицию понимания веры, мы покажем, что возможность морального образа жизни непосредственно связана с верой в нравственное устройство мира или принятие неопределенного будущего в качестве ценности и блага. Именно вера представляет собой такую позицию, исходя из которой моральное поведение имеет смысл. Понимание веры в качестве основания морального опыта позволяет пересмотреть сущность и статус этики и морали. С одной стороны, такая мораль не является более необходимой, определенной обязательностью некоего закона. С другой стороны, она делает возможным принятие моральных решение в рамках представлений о случайности мира, характерных для современных онтологий.

Ключевые слова: вера, этос, мораль, будущее, *doxastic venture*, бог, религия, эпистемология, теология.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-57-77.

ВВЕДЕНИЕ

В предисловии к «Воле в вере» Джеймс явно обозначит цель первых четырех очерков, вошедших в издание. Эта цель — «защита законности религиозной веры» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 6). Почему религиозная вера важна для Джеймса настолько, что он пишет

* Железнов Андрей Сергеевич, к. филос. н., доцент, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), itsnomoredancing@gmail.com.

** © Железнов, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование выполнено за счет гранта Президента РФ № МК–1740.2019.6.

несколько текстов в ее защиту? И почему для нас важно, что говорит о вере Джеймс?

В соответствии с позицией Джеймса вера может рассматриваться как основание морального образа жизни — это делает практически важным защиту ее «законности» или ее приемлемости для рационального человека.

В статье мы последовательно раскроем три тезиса. Во-первых, определим веру в качестве образа действия в отношении вопросов, по которым невозможно достичь рационально обоснованного решения. Во-вторых, обсудим саму логику обоснования морали верой. В-третьих, обозначим перспективы, которые данный подход создает для этики в целом. Статья состоит из трех частей, каждая из которых раскрывает один из основных тезисов.

ПОНЯТИЕ ВЕРЫ У ДЖЕЙМСА И КЬЕРКЕГОРА

Основной аргумент в защиту веры Джеймс формулирует следующим образом: «Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна делать выбор каждый раз, когда этот выбор подлинный и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 15). В этом утверждении проговариваются три аспекта, делающих необходимой веру. Во-первых, вера осуществляется там, где выбор «недоступен решению на интеллектуальных основаниях». Во-вторых, она связана с решением необходимого вопроса — человек не просто имеет право, но вынужден делать выбор. В-третьих, вера касается значимого, «подлинного» личного выбора, то есть такого выбора который меняет образ жизни.

С отсутствием возможности «принять решение на интеллектуальных основаниях» мы имеем дело на уровне повседневности и здравого смысла. Например, на основе веры принимается решение об уходе за женщиной или решение о сопротивлении грабителям (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997а: 22–23). В обоих случаях человек не имеет возможности произвести достаточно обоснованную рациональную оценку, и его поступки основываются на вере. Интеллектуальная (рациональная и / или эмпирическая) процедура установления истины не может быть полноценно реализована в тот момент, когда необходимо принять решение о возможности встречных чувств или совместного действия.

Отсутствие возможностей для обоснованного выбора не является временным затмением или кризисом, который можно было бы игнорировать как исключение: ряд вопросов принципиально не может быть

разрешен с достаточным уровнем определенности. К таким вопросам Джеймс относит вопросы об устройстве мире и его конечном смысле. Мы не можем дать позитивного ответа на вопрос о том, почему вообще существует мир:

Однако, между небытием и этим данным нет естественной связи, и мысль переходит от одного к другому недоумевая: «Почему вообще существует что-то кроме небытия? Почему существует именно это всеобщее данное, а не другое?» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 51)

Обратим внимание, что этот вопрос формулируется практически хайдеггеровским образом — можно сравнить с известнейшим вопросом о том «почему вообще есть нечто, а не наоборот — ничто» из «Введения в метафизику» (Хайдеггер, Гучинская, 1998). Эта параллель с Хайдеггером кажется нам очень важной. Хайдеггеровская онтология и онтология его последователей подрывает (метафизическую) определенность: обоснование сущего через его противопоставление ничто означает отсутствие какого-либо содержательного, разумного основания для существования мира. Этот аспект мысли Хайдеггера раскрывается в комментарии Милбанка, обращение к этической концепции которого будет для нас важно в последующих частях работы¹. Милбанк связывает понятие бытия с отсутствием во времени: отсутствия времени в настоящем или отсутствие настоящего — это и есть та форма, в которой мы имеем дело с бытием. И мир, таким образом, определяется не наличным порядком, структурой или законом, а отсутствующим в наличии источником нового. Отсутствие позитивной причины — то самое «ничто», лежащее в основании всего — делает принципиально невозможной всякую уверенность в том, как устроен мир. А отсутствие уверенности означает, что любое предположение рискованно, и сам процесс выдвижения таких предположений чреват ошибкам.

Отсутствие интеллектуальной процедуры, обеспечивающей окончательную ясность в устройстве мира, не только не противоречит рациональности и научному познанию, но, наоборот, проявляется в их устройстве. Это можно увидеть в том, как Джеймс пишет о научном познании вообще и эмпирической методологии в частности. Эмпирическая методология предполагает опытную проверку выдвинутых гипотез. Гипотезы

¹But of course it does not: such a recourse remains also a “mystery”; while Heidegger has after all his own resolution of the initial mystery — Being is also nothing, or else is the continual presencing of absence in time (Milbank, 2003: 117).

же всегда выдвигаются в ситуации недостаточной ясности, недостаточной подтвержденности или обоснованности какого либо суждения. Выдвижение гипотезы, по сути, является актом решения в ситуации отсутствия окончательной рациональной определенности.

Что интересно, сама возможность и ценность научного поиска также остается гипотезой. Научный поиск предполагает веру в истину и возможность ее поиска (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997а: 14). В его основе лежит суждение о ценности «бесконечного подтверждения фактов и исправления ложных мнений» (там же: 22). С точки зрения Джеймса принятие эмпирической установки как методологии познания основано на вере и является в некотором смысле моральным решением: выбор «искать истину или нет» не рационален, а морален. Ниже мы еще поговорим об условиях возможности (и разумности) этого выбора, пока же важно просто зафиксировать необходимость веры, которую здесь доказывает Джеймс. С его точки зрения, некоторые принципиальные решения невозможно принять рационально, для них требуется вера.

В философии Кьеркегора вера также связана с отсутствием возможности принять обоснованное решение. Кьеркегор, однако, говорит об этом в ином контексте. Он рассуждает не о неопределенности законов мира, а о невозможности предсказать будущее. В «Беседах 1843 года», рассуждая о наилучшем пожелании близкому человеку, Кьеркегор называет таким пожеланием веру, так как благо веры совершенно не зависит от обстоятельств.

Вера у Кьеркегора не ожидает конкретного будущего, а выступает как способность принимать любую волю Бога, не конкретизируя, что именно произойдет. Для такого отношения Кьеркегор использует выражение «чаяние победы» (Кьеркегор, Лызлов, 2016: 54). Оно означает, что в будущем нас ожидает ситуация, которую мы признаем победой, хотя сейчас не в состоянии определенно утверждать ее черты. Чаяние победы следует из признания безграничной мудрости Бога, который лучше тебя знает, что будет для тебя хорошо. Заместить мысли Бога о лучшем будущем собственными представлениями о благе значило бы отрицать всемогущество и благость Творца (там же: 69). Таким образом, вера заключается в том, чтобы признать, что Господу видней, что именно для тебя лучше. Она подразумевает, что непредсказуемое, превосходящее твои ожидания будущее — это бесспорное благо, ведь его назначит тебе любящий и справедливый Бог.

Несмотря на различия в стиле текста и языка, между Джеймсом и Кьеркегором есть существенная близость. Для Кьеркегора невозможно решить, какое пожелание или цель будут наилучшими, потому что будущее принципиально превосходит наши представления своими возможностями. Возможность любого будущего — это обратная сторона отсутствия определенных и известных законов устройства мира, о которых говорит Джеймс. Из ограниченного списка законов следовало бы если не вполне определенное, то хотя бы оцениваемое будущее.

Вместе с тем, между Джеймсом и Кьеркегором есть и существенное различие, игнорировать которое было бы некорректно. Так, для Джеймса вера — это всегда вера в некоторое реальное положение дел: в готовность к совместному действию пассажиров поезда или в ценность научной истины. У Кьеркегора вера направлена за пределы наличного, к возможному, но не реальному. Говоря о будущем, Кьеркегор предлагает верить, что еще не наступившее будущее принесет благо большее, чем мы могли бы предполагать. Это достаточно существенное различие, и мы еще вернемся к нему в разговоре о морали.

Второй аспект необходимости веры заключается в том, что ее действие логически не предполагает возможности воздержаться от выбора позиции: можно либо верить, либо не верить, третьего статуса быть не может. Например, мы можем либо соглашаться с какой-либо из религиозных трактовок («мертвой» для нас веры в Махди или «живой» гипотезой христианства), либо утверждать, что никакого конечного смысла у мира нет. Мы неизбежно должны «признать истину или обходиться без нее» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997а: 10). Эта же логика применяется к интерпретации «пари Паскаля». Оно не в состоянии убедить нас в действительности святой воды и месс, но ценно тем, что ставит вопрос о вере с необходимостью. Альтернатива «в чем выгодней ошибиться» имеет смысл только потому, что «бросок костей», который мог бы определить, есть ли Бог, обязательно произойдет, и один из вариантов выпадет.

Такая природа веры напрямую связана с ее практическим характером. Альтернатива «верить или нет» несравнима с решением об отношении к абстрактной научной теории. Вера касается вопросов, в которых наше поведение или наш образ жизни строго альтернативен. С практической точки зрения, воздержание от того, чтобы сделать даме предложение, эквивалентно тому, чтобы сделать предложение другой (там же: 24).

Аналогично неверие в религиозную истину означает действие в соответствии с «какой-то другой истиной» — за верой всегда следует однозначное действие, а не просто гипотетическое согласие. Различные ответы на вопрос о вере ведут к различному образу действия (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 74), поэтому и сам вопрос о вере по сути всегда-уже решен, даже если в качестве решения выбрано сомнение.

У Кьеркегора неизбежность решения о вере также прослеживается через жесткую альтернативу образов жизни, например, принявшего веру «рыцаря веры» и не принявшего ее «рыцаря отрицания». Оба рыцаря любят принцессу и признают, что не могут быть с ней, а разница их позиций целиком определяется только верой.

Любовная линия рыцаря веры имеет, кстати, сюжетную параллель у Джеймса. Рыцарь веры описывается через его отношение к принцессе, в возможность соединения с которой он верит. Джеймс иллюстрирует веру примером с влюбленным, который «не хочет принять гипотезу о невозможности» ответной любви (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997a: 23). Здесь интересно, что и у Кьеркегора, и у Джеймса имеет место не просто неопределенность того, что будет, но скорее «невозможность», невообразимость некоторого исхода. Влюбленный и рыцарь веры верят не вопреки неизвестности, а вопреки вероятному исходу.

Кьеркегоровский рыцарь веры описывается через отличие от рыцаря отрицания. Рыцарь отрицания не принимает веру и строит на этом принятии свою комфортную жизнь, тогда как рыцарь веры: «...осуществляет еще одно движение, самое удивительное из всех, ибо он говорит: „Я все же верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что для Бога все возможно“» (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2010: 42). Позиции рыцарей являются строго альтернативными: можно либо иметь веру, либо не иметь. Не может быть третьего, промежуточного варианта. Как только происходит потеря веры, с неизбежностью формируется иная позиция. Таким образом, вера у Джеймса и Кьеркегора рассматривается как действующая в ситуации отсутствия возможности принять рациональное решение, причем это такое решение, которое не может быть просто проигнорировано, так как непосредственно определяет образ жизни.

Вера имеет практическую природу, ее следует рассматривать не как теоретическое утверждение относительно положения вещей, но как образ жизни, следующий из предмета веры. Вера реальна только тогда, когда есть соответствующее ей действие, причем это не отдельное, строго определенное действие, но поведение человека в целом. В этом

смысле мы предлагаем называть веру «этосом» — поведением, образом действия или способом существования.

В разговоре о неизбежности веры ее практическая природа и связь поведением уже достаточно явно выходила на первый план. Заострим это понимание Джеймса, сославшись даже не на текст очерка, а на одну из сносок, где он говорит буквально о том, что «вера измеряется действием» и «все оправдание веры зиждется на внушаемых ею поступках», или «религиозная гипотеза придает миру совершенно особенную окраску, особенным образом определяющую наши поступки...» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997: 26).

Утверждение веры в качестве «гипотезы», определяющей действие, имеет интересную параллель с предпринимательством. Джеймс сравнивает веру с мужеством или упорством при достижении рискованной цели: так как «мерилом веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера — это готовность действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам заранее» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 62). Этот поворот мысли Джеймса находит отражение в определении веры Джоном Бишопом в качестве *doxastic venture*². Выражение «venture» показывает родство веры и «рискованного предприятия» за тем только исключением, что вера имеет отношение не к конечному, ограниченному по времени и средствам проекту, а к жизни человека в целом.

В определении Бишопа нам также следует обратить внимание на выражение «практическое обязательство» как обязательство действовать в соответствии с истиной веры. Некто действительно верит, что «р» истинно, если он действует, исходя из этого (Bishop, 2002: 473).

Бишоп, описывая концепцию *doxastic venture*, сам указывает на позицию Кьеркегора в качестве примера. Поэтому здесь опять кажется продуктивным сравнением с кьеркегоровским «рыцарем веры», чей способ существования полностью подчинен вере в предстоящую близость с принцессой. Рыцарь веры не просто предпринимает некоторые специальные действия в расчете на то, чтобы получить принцессу, но он живет так, как будто принцесса в любой момент может быть с ним.

² «...the 'doxastic venture' model: faith as practical commitment beyond the evidence to one's belief that God exists» и далее: «On the doxastic venture model, faith involves full practical commitment to a faith's proposition's truth, despite the recognition that this is not 'objectively' justified on the evidence» (Bishop, 2016).

Так, в начале описания рыцаря веры Кьеркегор говорит о его внешней неотличимости от «филистерского мещанства» (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2010: 34). Важность повседневной жизни, способность «рыцаря веры» радоваться ее проявлениям во многом определяется как раз тем, что его жизнь подчинена не принятию отказа, а вере в возможность чудесного соединения. Если рыцарь отрицания принял невозможность самого важного для него события и не ждет более ничего хорошего от жизни, то наслаждение повседневностью для него не может иметь никакого смысла. Поэтому же он не в состоянии стать счастливым с принцессой, даже если она будет ему дана: он уже выстроил свое существование так, что для принцессы в нем нет места. Рыцарь веры находится в перманентном ожидании чуда, возможном каждую минуту (там же: 46). Он подчинил свою жизнь возможности быть с принцессой, и поэтому, получив ее, он действительно сможет быть с ней. Здесь подчеркивается целостность веры как образа действия. Она определяет не ряд поступков или проектов, но направляет жизнь человека целиком. Рыцарь веры не просто предпринимает регулярные действия для получения принцессы, но он ежедневно живет так, как будто она может стать его. Это же верно и в обратном примере: лишенный веры рыцарь отрицания строит всю свою жизнь таким образом, что принцессы в ней нет. Верующий действует и живет так, как будто то, во что он верит, истинно.

Таким образом, у Кьеркегора, как и у Джеймса, вера рассматривается в качестве способа действовать при отсутствии возможности принять решение на основании рациональной определенности. В такой ситуации поведение определяется верой, а вера определяется как поведение, соответствующее вере в истинность некоторой гипотезы.

Для того, чтобы дополнить картину образа веры как *doxastic venture*, нам кажется уместным обратить внимание на его воплощение в художественной литературе в образе Герды из «Снежной королевы» Ганса Христиана Андерсена. Эту сказку можно прочесть не в качестве истории дружбы, труда или исполнения морального долга, а в качестве истории веры. Перипетии поисков Кая вовсе не воспринимаются Гердой как жертва или тяжелый труд. Герда не принимает решения о своей экспедиции, оценивая риски и сложность всего предприятия, сопоставляя их с вероятностью успеха и ценностью для нее Кая. В течение всего приключения Герда верит, что обязательно найдет Кая, и поэтому ничто не может ее остановить: Финка скажет, что не может сделать Герду сильнее, чем она уже есть — Герда проделала невероятный

путь, на протяжении которого ей помогали люди и звери. Не ценность дружбы, верность долгу или забота о выгоде иного рода направляют Герду, а только вера в то, что Кай обязательно будет спасен. Силу этой наивной детской веры Андерсен дополнительно подчеркнет, завершая сказку чтением отрывка Евангелия о том, что в Царство небесное войдут те, кто «будут как дети». История Герды в этом смысле составляет художественный пример *doxaistic venture*. Ее поход можно в буквальном смысле назвать «рискованным предприятием», как «предприятием» может быть названа торговая или промысловая экспедиция. Но экспедиция Герды имеет смысл только в контексте веры в обретение Кая. Поступки Герды непонятны без веры, а вера неотделима от поступков.

Это понимание веры, очевидно и бесспорно имеет глубокую связь именно с христианской традицией. Мы можем дополнить его ссылкой на то, как вера трактуется в рамках «радикальной ортодоксии». Джон Милбанк говорит о действии веры в качестве преобразования способа существования:

Знать Бога — значит почитать Бога: отважиться на слова и действия, в которые нисходит Бог, в соучастующем воспоминании о Его абсолютном нисхождении, произошедшем в Воплощении (Милбанк, 2011: 101).

Верить означает говорить слова и совершать действия. И, с другой стороны, «отважиться на слова и действия» означает превратить собственную жизнь в соучастие в божественном Воплощении. В идее христианской веры заложено преобразование человека, сообразующее его действия с предметом веры.

Из-за этой невозможности отделить веру от поведения или образа жизни мы предлагаем для ее описания использовать понятие этоса в смысле «образа действия» или «способа существования». Понятие «этос» не является строгим и широко применяемым в современном философском дискурсе. В этом античном термине смешаны понятия «привычки», «привычного образа действия» и «нрава», «характера». Отчасти понятию этоса в нашем смысле может соответствовать «модус существования» Делеза, понятый как частный способ выражения способности быть. Многозначность «этоса» прекрасно подходит для наших целей, ведь в случае с верой речь идет о таком образе действия, которым определяется личность в ее принципиальных чертах.

Следует заметить, что оба мыслителя, и Джеймс, и Кьеркегор, исповедуют веру христианскую, и веру «позитивную». Она «позитивна» в том смысле, что предполагает скрывающееся за неизвестным благо.

Джеймс утверждает, что в устройстве мира заложен нравственный закон, то есть, в некотором смысле, что мир в конечном итоге добр. Кьеркегор утверждает, что за неизвестностью будущего стоит воля Бога, который намерен дать нам такое благо, которое мы сейчас даже не в состоянии для себя предположить.

Здесь необходимо подчеркнуть, что обоснование морали верой, о котором мы будем говорить далее, во многом определяется конкретным пониманием веры. Это понимание имеет альтернативы: если бы мы имели дело с опытом веры, в котором на первый план выходит «страх Божий», то моральность, следующая из такой веры, была бы совершенно иной. Однако данная статья посвящена в первую очередь текстам Джеймса, и мы не можем уделить достаточно внимания разбору альтернативных вариантов. Вместе с тем исследование обоснования морали из различных концепций веры совершенно точно имеет отдельную исследовательскую ценность.

ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ ВЕРОЙ

Джеймс дает очень конкретный ответ на вопрос о том, какова жизнь, основанная на вере. Жизнь верующего — это жизнь мужественного и упорного человека, смотрящего в будущее с оптимизмом и действующего ради воплощения своих идеалов.

При том, что позиция Джеймса относительно образа жизни чрезвычайно конкретна, он не обосновывает, почему именно этот образ жизни предпочитается другому, просто заявляя, что мир без борьбы и испытаний гораздо ниже мира, заставляющего людей «проявить всепобеждающее терпение и моральную энергию» (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 69).

Деятельная активность или способность к действию для Джеймса оказывается ключевым критерием для оценки. Именно через связь с способностью действовать обосновывается ценность рациональности: «чувство рациональности в его практическом значении» состоит прежде всего в способности действовать. Исходя из критерия действия оценивается и представление о мире в целом: то «определение мира» будет лучшим, которое может «вернуть мысли ту свободу движения, которая встретила препятствие на чисто теоретическом пути» и «способно придать в наших глазах рациональность миру» (там же: 53)³.

³Безусловное моральное одобрение активности и даже принятие этой активности в качестве эталона моральной жизни было интересно сравнить с делезовским «увеличе-

Собственно вера является способом установить такое «определение мира», в котором имела бы смысл активная жизнь. Вспомним тут уже процитированный отрывок о том, что вера в ценность истины определяет активность научного поиска. Вера же в нравственное устройство мира в целом определяет возможность морального образа жизни. В «Этической философии и моральной жизни» Джеймс прямо скажет о том, что Бога стоило бы постулировать как предлог для реализации «наклонности к энергичному настроению», глубоко укорененной в человеческой природе (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997с: 136). Оптимизм, выражающийся в активной социальной, моральной жизни, занятии науками, не может поддерживать без веры в «рациональность» или шире в «благое устройство» мира (Джеймс, Церетели и Юшкевич, 1997b: 69). Вера в нравственный порядок, лежащий в основе мира, определяет таким образом способность действовать ради высшего блага и придает человеку моральную энергию.

Склонность к активной деятельности связана с тем, что Джеймс называет «оптимизмом». Почему из веры следует оптимизм? Выбор между пессимизмом и оптимизмом зависит от ответа на вопрос о том, «соответствует ли вселенная нашим нравственным требованиям или нет» (там же: 70). Если человек верит, что мир устроен нравственно, он будет и действовать с мужеством и упорством. Мы уже указывали на этот момент выше: Джеймс все-таки говорит не об абстрактной вере, но о вполне конкретной, и его вера — это вера в то, что мир устроен «правильно». Или, если отойти от оценочных оборотов, мир устроен таким образом, что нравственное поведение и активная жизнь наиболее соответствуют этому устройству.

Моральное устройство мира не является ни очевидным, ни доказанным, и вера предполагает риск. Джеймс предлагает относиться к идее моральности вселенной как к гипотезе, которая проверяется собственной жизнью: факты жизни проверяющего будут свидетельствовать в пользу нравственного или безнравственного устройства мира (там же: 71)⁴.

Здесь следует замечание, которое не ссылается напрямую ни на один из текстов Джеймса, но кажется существенно важным для понимания перспективы его позиции. Речь о том, что нравственное мироустройство

нием способности к действию», также рассматриваемым в качестве мерила этичности модуса существования.

⁴Здесь можно обратить внимание на близость такого подхода протестантской, в частности кальвинистской установке на то, что Господь дает истинно верующим подтверждение их спасения через успех в делах, описанной еще Вебером.

может не рассматриваться в качестве статичного, единожды данного. Вместо этого мы можем говорить о том, что оно так же, как и естественные законы, раскрывается постепенно: исторически мы наблюдаем не только технический, но и моральный прогресс. Например, рабство в античности было приемлемо, а сейчас оно неприемлемо и аморально. Значит ли это, что нравственная основа мира поменялась? Нет, это скорее говорит о том, что наше осознание ее динамично. И в этом смысле вполне возможно предполагать отсутствие окончательной ясности в предполагаемом нравственном устройстве мира. Такой взгляд сближает Джеймса с Кьеркегором: как будущее по воле Бога дает нам такое благо, которое мы не могли даже предположить, так и нравственное устройство мира скорее всего содержит такие аспекты, о которых мы еще не знаем.

Описание того, каким образом вера определяет моральное поведение в традиции, идущей от Кьеркегора и продолженной Деррида и Милбанком, может показаться более радикальным. Это связано с различием в понимании веры, на которое мы уже указывали. Если у Джеймса вера — это вера в некоторое конкретное нравственное устройство, то у Кьеркегора — это вера в благо неизвестного будущего. Соответственно, и нравственный этос здесь описывается в качестве поведения, соотносящегося с возможностью неизвестного будущего.

Пример такого абсолютного принятия будущего ярко описан в центральном для «Страха и трепета» отрывке о жертвоприношении Авраама. Кьеркегор объясняет суть действий Авраама через противопоставление его трагическому герою (например, Агамемнону). Трагический герой приносит жертву, исходя из расчета на результат, где таким результатом будет исполнение морального долга или долга перед обществом. Жертва, которую приносит трагический герой, имеет рациональный смысл. Авраам же действует совершенно иным образом, он не рассчитывает ни на какую пользу от жертвоприношения Исаака (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2010: 75). У Авраама нет никакой разумной причины, чтобы принести Исаака в жертву, и, если смотреть на его намерения рационально, Авраама следует признать убийцей и безумцем.

Описывая мотивы Авраама, Кьеркегор скажет, что тот:

...делает бесконечное движение самоотречения и отдает Исаака [...], однако затем он в то же самое мгновение совершает движение веры. Это и есть его утешение. Он говорит: «Этого не случится, или, если это случится, Господь даст мне нового Исаака, как раз силой абсурда» (там же: 111).

Авраам верит не в то, что жертвоприношение единственного и долгожданного сына — это благо, но он верит в то, что чудесным, совершенно непонятным и невозможным образом, Господь обернет эту ситуацию к лучшему.

Вера Авраама — это не расчет на конкретный чудесный исход. Он не знает, чем закончится его путешествие и не знает, на что ему надеяться. Как подчеркивает Деррида в разборе этого отрывка в работе «Дар смерти» (Derrida, Wills, 1995), отвечая на вопрос Исаака о том, «где агнец для жертвоприношения» Авраам не случайно не отвечает ничего конкретного или «говорит на неизвестном языке». Это указывает не его принципиальное воздержание от расчета или надежды на любой исход. «Расчет на чудо», с которым мы имеем дело в вере — это не расчет на то, что «чудом Господь сделает так как я хочу», а расчет на то, что «то, как Господь решит, будет для меня наилучшим из исходов». Когда Авраам отвечает Исааку: «Господь выберет себе агнца», он прежде всего отказывается от утверждения о каком бы то ни было исходе. Авраам верит, что «Господь все сделает правильно», не смея надеяться ни на какой из исходов, которые сейчас могут ему казаться верными. Авраам безусловно доверяет воле Бога, он уверен: чтобы с ним не случилось, это обязательно будет благом. Можно сказать, Авраам убежден, что «в будущем все обязательно будет правильно». Он принимает само наступление неизвестного будущего в качестве блага. Пусть даже это будущее разрушает то, что для него ценно сейчас, но он содействует будущему, ждет, что оно более верное и истинное, чем настоящее. Вера в этом смысле раскрывает в качестве безусловного доверия к неопределенному будущему, в качестве признания его ценности.

Это иное, чем у Джеймса, понимание веры определяет и иное понимание нравственности. Вера как безусловное доверие к будущему, формирует нравственность, как открытость новому (будущему) в качестве основной своей цели или императива. Такое понимание нравственности мы можем обнаружить у Деррида и Милбанка. Здесь мы не имеем возможности полноценно раскрыть тему понимания морали в качестве открытости будущему, но только бегло обозначим ее черты. Так, попытка отвязать понимание нравственности от соблюдения данных законов или достижения специфических выгод связана с острым восприятием антиномичности морального языка. Эта антиномичность проявляется, например, в проблеме «дара».

Суть проблемы дара, кратко говоря, заключается в том, что в понятии дара как бы предполагается абсолютная бескорыстность, отсутствие

встречного жеста, тогда в реальности любой дар получает встречный жест или встречную выгоду. Экономическая, обменная природа дара становится очевидной в исследованиях Мосса, но не сводится, конечно, к вопросам антропологии. Здесь поднимается вопрос о том, можем ли мы вообще говорить о даре. Как показывает Деррида, даже без получения ответной услуги дар (вежливость или дружеский поступок) вполне может рассматриваться в качестве достижения выгоды: исполнения ритуала и достижения личного морального совершенства (Деррида, Шматко, 2015). Проблема «чистого дара» как действия морального, а не экономического, кажется неразрешимой.

В этом смысле проблема дара переходит в проблему морального долга. Деррида сформулирует это в качестве «антиномии». Нельзя быть моральным ни ради выгоды, ни ради выполнения морального долга: «...жест „дружбы“ или „вежливости“ не был бы ни дружеским, ни вежливым, если бы просто-напросто подчинился ритуальному правилу» (там же: 21–22). Эта проблема разрешается, как только мы трактуем моральное действие в качестве открытости новому. Опыт дара может быть описан, если мы снимаем радикальность ожидания, то есть принимаем, что ответ на дар обязательно случится. Реальность бескорыстного обмена подарками вовсе не в том, что на подарок невозможно ответить — она в готовности принять любой ответ. Милбанк описывает обмен подарками, подчеркивая отсутствие эквивалентности дара и ответа⁵. Реальный обмен подарками возможен, потому что мы принимаем его в его фактической «недоэквивалентности». Дающий не свободен от ожидания встречного дара, но воспринимает любой ответ и саму возможность ответить в качестве блага, не соизмеряя ответ ни с чем существующим. Обмен подарками содержит принятие неизвестного будущего, которое мы описывали в понятии веры: подарок представляет место для любого ответа, дарящий рассматривает саму возможность получить неожиданный, неэквивалентный ответ в качестве блага. «Моральность», бескорытность поступка становится возможна, когда она осуществляется в контексте веры, когда целью морального поступка оказывается именно открытость будущему.

⁵My claim here is that asymmetrical reciprocity and non-identical repetition allow sufficiently for an element of freedom in gift exchange to distinguish it from contract (Milbank, 1999).

Аналогия дара и нравственности может быть дополнена трактовкой любви, как некоторого неэквивалентного отношения, или, вернее, отношения, которое не ждет эквивалентного ответа⁶. Так Бог, создающий из ничего, не имеет ничего, с чего бы он спрашивал возврата: между ним и творением бесконечная дистанция, которая не предполагает никакого обязательства возврата. Но это именно дистанция, а не отказ от возврата (Milbank, 1995: 135). Неидентичность или задержка ответа трактуется в духе «приглашения», «выхода в открытость». Любовь создает пространство, в котором известные или обязательные способы ответа более не работают или не требуются. Дар любви «проходит некоторое расстояние нейтральности», оставляя другому возможность не отвечать или ответить совершенно неожиданным образом.

Получается, что «любящий» или «дарящий» изначально действует ради создания этой ситуации неопределенности. И это его действие разумно, только если мы считаем, что неопределенность будущего может быть ценностью как таковой. Для того, чтобы моральный поступок был разумен, он нуждается в принятии ценности неизвестного будущего в качестве своего основания. Это принятие ему дает вера, которая таким образом делает возможным моральное поведение.

Континентальная традиция трактовки веры, восходящая к Кьеркегору, существенно отличается в трактовке связи между моралью и верой от того, что мы видели у Джеймса. Если Джеймс все-таки предполагает веру в достаточно конкретные свойства морального устройства мира, то Кьеркегор, Деррида и Милбанк радикализируют как понимание веры, так и понимание морального поведения. Вера рассматривается в качестве веры в благо неизвестного будущего, а моральное действие совершается не ради конкретной выгоды для одной или каждой из сторон, но ради возможности неопределенного нового.

Вместе с тем общий принцип обоснования морального поведения верой присутствует в обеих концепциях. Моральное поведение и у Джеймса, и в контексте рассуждений Кьеркегора не нуждается в ссылке на достоверное знание о биологическом, социальном или сверхчувственном принципе устройства человека или человеческого общества. Веры

⁶My reflection will run in the direction of suggesting that one can defend gift as delay and non-identical repetition only purging it of all archaic agonistic component. I venture to suggest of this possibility or actuality — purified gift exchange — and not “pure gift” is what Christian agape claims to be (Milbank, 1999: 131).

вполне достаточно для того, чтобы моральное поведение было возможным и обязательным. Исходя из этого, мы можем сформулировать некоторые последствия для этики в целом.

ПЕРСПЕКТИВЫ ЭТИКИ, ОСНОВАННОЙ НА ВЕРЕ

Описанная выше концепция морали, безусловно, является спорной, а задача ее критики является серьезной и существенной. Однако в рамках данной статьи мы претендуем только на то, чтобы обозначить направление для возможного переосмысления этики, нежели на то, чтобы дать исчерпывающие ответы. Само это обозначение направления для дальнейших рассуждений уже кажется нам ценным.

Вера не только не нуждается в определенности относительно законов устройства мира, но напротив, она имеет место именно в отсутствии этой определенности. Мораль, следующая из веры, таким образом тоже функционирует в отсутствие законов. Понимание связи морали с принципиальной неопределенностью позволяет мыслить ее в контексте современных онтологий неопределенности, контингентности и различия. В рамках такого согласования, правда, меняется понимание природы морали и долженствования.

Под «контекстом современных онтологий» мы понимаем отказ от поиска единого закона или набора принципов, определяющих устройство мира. Мы уже отчасти затрагивали этот подход, когда показывали близость между Джеймсом и Хайдеггером в утверждении о том, что отсутствие или ничто рассматривается в качестве негативного основания для существования сущего. Современные онтологии, о которых мы здесь говорим — это онтологии чисто философские, как у Хайдеггера, Делеза, Деррида и Бадью, религиозные, как у Кьеркегора и Милбанка, или «материалистические», как у Хармана, Мейясу, Деланды (и, может быть, Латура). Эти подходы многообразны: логика Хайдеггера очень сильно отличается от принципа контингентности у Мейясу или «различания» Деррида. Однако их значение для морального дискурса очень похоже: в рамках таких онтологий невозможно построение классического обоснования морали, то есть такого обоснования, когда должное поведение определяется соотношением с некоторым законом устройства мира или свойством человеческой природы. Грубо говоря, как только мы признаем, что эволюционное развитие случайно, в личном благосостоянии или благосостоянии будущих поколений нет великой ценности, то лишаемся привычного принципа для оценки моральности

поступков и мотивации действовать морально. В рамках онтологий неопределенности классическая этика перестает работать.

Неизбежность морального релятивизма является только поверхностным последствием отказа классического принципа. Дело не в том, что каждый может судить о должном со своей частной точки зрения, а в том, что рационально занять некоторую точку зрения для вынесения морального суждения не представляется возможным. Мы не «получаем возможность строить любую мораль», а «теряем любую возможность строить хоть какую-то мораль». Обоснование морали в вере позволяет обойти эту сложность: мораль не нуждается в конечной определенности и нравственный выбор возможен в ситуации, когда мир контингентен. Этот подход, однако требует иного понимания морального должного и смысла морали вообще.

Нравственность теперь рассматривается не как установление соответствия некоторым законам или закономерностям, но как способ практически утверждать порядок, соответствующий вере. Если в основании морали лежит не тот или иной закон, а способность при отсутствии достаточных рациональных оснований принять определенный этос в качестве необходимого, то сама она приобретает творческую функцию. Нравственное усилие заключается не в приведении себя в соответствие с законами или правилами, а в конструировании нового мира. Мораль утверждает идеальный порядок, для которого нет необходимости, и это утверждение происходит ценой собственной жизни, оно является «рискованным предприятием» — вполне в смысле Джеймса или кьеркегоровского рыцаря веры.

Моральный выбор является неизбежным: нельзя не выбрать «верить или нет», «быть моральным или нет», и в тоже самое время ни одна из этих альтернатив не является обязательной или лучшей. Грубо говоря, ни от кого нельзя требовать быть нравственным, но каждый всегда-уже принял (или «каждый раз продолжает принимать») решение о том, будет он нравственным или нет.

Это переописание нравственного долженствования, как нам кажется, хорошо соответствует требованиям лежащим в языке морали — тем требованиям, которые рождают антиномию должного у Деррида. Если есть некоторый известный закон, то следование ему не морально, а всего лишь разумно или естественно. А вот если закона нет или его формулировка выражает не то, как есть, а то как должно быть — тогда мы имеем дело с моралью. Морально относится не к тому, что существует, а к тому, чего не существует.

Обоснование морали верой снимает необходимость быть нравственным, но при этом не снимается обязательность моральных требований. Вера не предполагает, что есть обязанности верить, но, если ты веришь, то твое поведение подчинено предмету веры. И, если говорить конкретно о примерах Джеймса и Кьеркегора, вера которую они исповедуют, предполагает всеобщие, а не частные требования. В таком ключе меняется принципиальный смысл этики. Она опирается более не на необходимость и закон, а на возможность особым образом относиться к миру. Вера отвечает на неизбежный вопрос, но дает не единственный возможный ответ. В этом смысле, нравственность, следующая из веры, оказывается возможностью, но не обязанностью.

Выведение морали за пределы языка долженствования может показаться странным или непривычным, однако, возможно, это и есть единственная возможность понять нравственность. «Вывести мораль за пределы языка долженствования» означает отказаться от вопроса о том, «кто и что должен с моральной точки зрения», и отказаться от того, чтобы вообще рассматривать мораль в качестве такой точки зрения или позиции, перед которой возникает долг. Вместо этого мы будем вынуждены спросить о том, что же это значит «быть моральным», что это за образ жизни? Или «какой способ существования мы назовем нравственным каковы его свойства и характеристики? С какой такой позиции этот особенный способ существования может оказаться желанным и иметь ценность? Ради чего захочет жить нравственной жизнью?» Стоит заметить, что вопрос о смысле нравственной жизни вера уже дает: нравственная жизнь имеет смысл, если верить в благое неизвестное будущее. Но остальные вопросы остаются открытыми, и их решение вне языка долженствования открывает новый подход к этике.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключении кратко повторим логику работы и основные выводы: о понятии веры, обосновании верой морали и изменении смысла этики.

Во-первых, вера представляет собой способ действовать в ситуации, когда невозможно рационально обосновать решение о наилучшем поведении. К вопросам, которые могут быть решены только верой, относятся вопросы о смысле мира в целом и смысле человеческого существования.

Во-вторых, вера обосновывает моральное поведение: именно исходя из веры в нравственное устройство мира или ценность неизвестного будущего как такового, моральное поведение является разумным.

Исходя из этого, мы можем судить, что мораль или нравственность оказывается неизбежным способом действия в ситуации неопределенности. Или, не так радикально, мораль имеет место в ситуации отсутствия рационально обоснованных способов принять решение о модели поведения.

Такое обоснование позволяет иначе взглянуть на понятие морали и источник морального должествования. Нравственность, обоснованная верой, не нуждается в опоре закона устройства мира или человеческой природы. Она может быть согласована с онтологиями, отрицающим закономерность или единые основания устройства мира, и утверждающим контингентность и различие.

В таком контексте меняется и смысл морального должного. Долженствование более не определяется в качестве следования необходимому для каждого универсальному закону устройству мира или природы человека. Вместо этого мораль представляет собой возможный, но необязательный способ существования. Сила морального должествования следует из веры в некоторую гипотезу об устройстве мира. Вера в наличие нравственного порядка или благодати будущего в принципе тождественна тому, чтобы действовать или жить исходя из этого. В некотором смысле, нравственность представляет собой проверку гипотезы об устройстве мира ценой собственной жизни. Это изменение смысла морали представляется нам важным и ценным в контексте дальнейших этических исследований.

ЛИТЕРАТУРА

- Деррида Ж.* Эссе об имени / пер. с фр. Н. А. Шматко. — СПб. : Алетейя, 2015.
- Джеймс У.* Воля к вере // Воля к вере / сост. Л. В. Блинникова, А. П. Полякова ; пер. с англ. С. И. Церетели, П. С. Юшкевича. — М. : Республика, 1997а. — С. 9–27.
- Джеймс У.* Чувство рациональности // Воля к вере / сост. Л. В. Блинникова, А. П. Полякова ; пер. с англ. С. И. Церетели, П. С. Юшкевича. — М. : Республика, 1997b. — С. 46–74.
- Джеймс У.* Этическая философия и моральная жизнь // Воля к вере / сост. Л. В. Блинникова, А. П. Полякова ; пер. с англ. С. И. Церетели, П. С. Юшкевича. — М. : Республика, 1997с. — С. 119–137.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. — М. : Культурная революция, 2010. — С. 5–122.
- Кьеркегор С.* Девять бесед 1843 года / пер. с дат. А. В. Лызлова. — М. : Рекорд, 2016.

- Milbank D.* Новое разделение : романтическая vs. классическая ортодоксия / пер. с англ. Е. Грозновой // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. — 2011. — Т. 36, № 4. — С. 96–110.
- Haydegger M.* Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Bishop J.* Faith as Doxastic Venture // *Religious Studies*. — 2002. — Vol. 38. — P. 471–487.
- Bishop J.* Faith / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; ed. by E. N. Zalta. — 2016. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/> (visited on Dec. 9, 2018).
- Derrida J.* *The Gift of Death* / trans. from the French by D. Wills. — Chicago : University of Chicago Press, 1995.
- Milbank J.* Can a Gift Be Given : Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphisic : trans. from the English by // *Modern Theology*. — 1995. — Vol. 11, no. 1. — P. 119–161.
- Milbank J.* *The Ethics of Self-Sacrifice*. — 1999. — URL: <https://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice> (visited on Dec. 9, 2018).
- Milbank J.* *Being Reconciled : Ontology and Pardon*. — London : Routledge, 2003.

Zheleznov, A. S. 2019. “Vera kak osnovaniye morali [Faith as the Basis of the Moral]: perspektivy izmeneniya etiki na osnove analiza kontseptsiy Dzheymsa i K'yerkegora [Prospect of Changing Ethics Based on the Concepts of James and Kierkegaard]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (3), 57–77.

ANDREY ZHELEZNOV

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATED PROFESSOR, URAL FEDERAL UNIVERSITY, YEKATERINBURG

FAITH AS THE BASIS OF THE MORAL

PROSPECT OF CHANGING ETHICS

BASED ON THE CONCEPTS OF JAMES AND KIERKEGAARD

Abstract: The concept of faith can be described as the basis of moral life. The necessity of the faith to be moral is the reason why W. James writes several texts from the “Will to Believe”. James’s interpretation of the faith and the connection between the faith and the moral is very close to the continental philosophical tradition of S. Kierkegaard, J. Derrida and J. Milbank. This connection applied in the concept of faith as the doxastic venture by J. Bishop. Based on this tradition, we will show the relation of the possibility of a moral life to the acceptance of an uncertain future as a value and a good. Such acceptance is realized in the Christian faith. And it is necessary to take such a reasonable position that makes sense of moral behavior. Faith is interpreted as an “ethos” or “way of life”. The nature of faith is action. The solution to believe or not to believe is necessary because it affects the question of the ultimate meaning of existence, that could not be is rationally solved. The idea of faith as

the basis of moral experience allows us to review the essence and status of ethics and morality. On the one hand, such morality is no longer necessary or certain obligation of some law. On the other hand, it makes possible to make moral decisions in the framework of ideas on the contingency of the world, characteristic of modern ontologies.

Keywords: Faith, Ethos, Moral, Future, Doxastic Venture, God, Religion, Epistemology, Theology.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-57-77.

REFERENCES

- Bishop, J. 2002. "Faith as Doxastic Venture." *Religious Studies* 38:471-487.
- . 2016. "Faith." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Dec. 9, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>.
- Derrida, J. [Derrida, J.] 1995. *The Gift of Death [Donner la mort]*. Trans. from the French by D. Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Zh. [Derrida, J.] 2015. *Esse ob imeni [Sauf le nom]* [in Russian]. Trans. from the French by N. A. Shmatko. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Dzheyms, U. [James, W.] 1997a. "Chuvstvo ratsional'nosti [The Sentiment of the Rationality]" [in Russian]. In Dzheyms 1997, 46-74.
- . 1997b. "Eticheskaya filosofiya i moral'naya zhizn' [The Moral Philosopher and the Moral Life]" [in Russian]. In Dzheyms 1997, 119-137.
- . 1997c. "Volya k vere [The Will to Believe]" [in Russian]. In Dzheyms 1997, 9-27.
- K'yerkegor, S. [Kierkegaard, S.] 2010. *Strakh i trepet [Fear and Trembling]* [in Russian]. Trans. from the Danish by N. V. Isayeva and S. A. Isayev. 5-122. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- . 2016. *Devyat' besed 1843 goda [Nine Upbuilding Discourses 1843]* [in Russian]. Trans. from the Danish by A. V. Lyzlov. Moskva [Moscow]: Rekord.
- Khaydegger, M. [Heidegger, M.] 1998. *Vvedeniye v metafiziku [Einführung in die Metaphysik]* [in Russian]. Trans. from the German by Guchinskaya N. O. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
- Milbank, D. [Milbank, J.] 2011. "Novoye razdeleniye [A New Divide]: romanticheskaya vs. klassicheskaya ortodoksiya [A Romantic Versus a Classical Orthodoxy]" [in Russian], trans. from the English by Ye. Groznova. *Vestnik PSTGU. Seriya 1. Bogosloviye. Filosofiya [Saint Tikhon's University Review. Series 1. Theology. Philology]* 36 (4): 96-110.
- Milbank, J. 1995. "Can a Gift Be Given: Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphisic." *Modern Theology* 11 (1): 119-161.
- . 1999. "The Ethics of Self-Sacrifice." Accessed Dec. 9, 2018. <https://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice>.
- . 2003. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London: Routledge.