**Индия и современная философская этика**

А.А. Гусейнов

Интерес современного этика к индийскому этическому теоретизированию может быть обусловлен двумя факторами: его существенными отличиями от парадигм этики античной, на которых в значительной мере базируются все последующие этапы европейской "практической философии" вплоть до нынешнего, и теми особенностями индийского этического дискурса, которые отвечают "неантичным" тенденциям этики Нового и Новейшего времени.

Специфика по определению может быть осмыслена только на фоне сходств, ибо в противном случае мы будем иметь дело уже не со спецификой, а с несоизмеримостью. "Родовые" сходства античной и индийской философской этики связаны прежде всего с тем, что в обоих случаях аретология мыслится в перспективе агатологии, в обоих случаях добродетели мыслятся как средства, по отношению к которым конечное благо является целью. Сходства "видовые" касаются типологической близости индийского этического философствования некоторым конкретным направлениям античной этической мысли. Среди этих сходств выделяются разительные параллели, во-первых, между индийскими "уклонистами" от решения этических проблем ("скользкие угри") и последователями Пир-рона, которые твердо стояли на том, что "если в состоянии сомнения ум не знает, что выбирать, то в состоянии воздержания (от суждений. - В.Ш.) он знает, что не надо ничего выбирать" [1] и делали ставку на данное "состояние воздержания" (???), обеспечивавшего гаран1 Гусейнов А.A. Античная этика. М., 2003, С. 240. Ср. весьма удачную экспозицию скептической этики в соответствующем "параграфе" в целом (там же. С. 238-246).

тию душевного покоя как высшего блага [1], во-вторых, между последовательностью духовных достижений у буддистов и иерархией добродетелей "практических", "аскетических" и "теоретических" (правильнее сказать, исходя из самой этимологии этого слова, созерцательных) у Плотина и его последователей. К сходствам же "партикулярным" относится кажущаяся на первый лишь взгляд парадоксальной установка махаянистов и стоиков относительно того, что бодхи-саттва или "мудрец" как "местожительства" нравственности сами могут вполне стоять по ту сторону добра и зла.

Основные различия связаны, вероятно, с тем, что, будучи в обоих случаях средствами для достижения блага как цели, нравственные добродетели для эллинов в определенной мере имеют признаки и "целей самих по себе", тогда как для индийцев они в большей мере "инструментальны", если угодно даже "операциональны", что закономерно вытекает из того, что эллины в большей мере ориентировались на разумно-нравственное устроение индивида в этой жизни, а индийцы - на обеспечение ему лучшей жизни будущей (в идеале же на устранение таковой), которое предполагает употребление функциональных средств [2]. Указанная "инструментальность" нравственности у индийцев соответствует тому, что ориентация на цели в большей мере, чем на блага, была заложена в основание индийской этики, тогда как с этикой античной дело обстоит противоположным образом. Весьма важный пункт различия состоит и в том, что, несмотря на постоянное декларирование альтруистических установок и эмоций, индийская этика значительно более "эгоистична" (вопреки многообразным способам преодоления личностного начала в индийских мировоззрениях - см. § 4, гл. II), чем античная. Отсюда закономерное отсутствие такой социальной добродетели, как справедли-востъво всех многочисленных аретологических перечнях индийских

1 Сама формулировка мотивации воздержания от суждений по этическим вопросам у систематизатора скептицизма Секста Эмпирика (раздел "Противэтиков" всочи-нении "Против ученых") поразительно напоминает монолог "скользкого угря" по "Брахмаджала-сутте", в котором он отказывается характеризовать что-либо как благое и не-благое (см. § 9): "Не уловивши блага, он (догматик. - В.Ш.) будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном" и "он (скептик. - В.Ш.) будет жить счастливо и безмятежно, не возносясь при благе как благе и не унижаясь при зле как зле, бодро встречая неизбежно случающееся", так как "нельзя счастливо жить том)', кто предполагает существование каких-либо благ или зол по природе". - Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1976. С. 26-27.

2 От этого следует отличать обнаруживающуюся в буддийских классификациях "этических объектов" общеиндийскую одержимость таксономиями и другими форма-листическим'и процедурами.

текстов, которая для Аристотеля была средоточием всей добродетели как таковой. Причина в том, что альтруистические совершенства для индийцев в целом и для буддистов в особенности рассматривались как "снаряды" для оттачивания искомых "сверхсостояний" сознания, а не как условия устроения социального космоса, до которого индийскому философу было мало дела и о котором античный этик почти никогда не забывал (отсюда и преимущественные сходства индийских этических установок с установками тех направлений античной этики, которые были принципиально "эгоцентричны" и окончательно преодолели полисное мышление). Будучи вне-социальной, индийская этика оказывается, в отличие от античной, и вне-природной: задачи нравственного самосовершенствования совпадают не со следованием природе мироздания или природе человека (что наиболее последовательно вербализовали стоики [1]), но, напротив, в преодолении "естественных" причинно-следственных связей, обусловливающих пребывание в сансарном состоянии. Наконец, принципиальное различие состояло в том, что если античная этика была по преимуществу этикой поступков, то индийская - этикой мотивов (что с наибольшей выразительностью выявилось в буддийских дебатах относительно того, заключается ли весь поступок в намерении или при его оценке следует учитывать и "внешнюю оболочку" самого действия, а также в полемике двух школ мимансы относительно правильной мотивировки исполнения ведийских предписаний). Принципиальным же это различие является вследствие того, что здесь индийская этика обнаруживает существенные сходства с после-кантианской.

Вопрос же о непосредственной востребованности индийской этики для современного этика может быть сформулирован так: может ли и современный этик почерпнуть для себя что-то из индийского этического теоретизирования в актуальном смысле или последнее может только обеспечить его недостающей исторической информацией о древних и средневековых этических учениях?

1 Правда, античная этика знает и более "натуралистически нейтральное" видение области нравственного, когда, например, Аристотель в "Никомаховой этике" (1103 а) утверждает, что "добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению мы в них совершенствуемся". - Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 78. Тем не менее жизнь в согласии с природой (которая, правда, не всегда однозначно трактовалась) была едва ли не преобладающим критерием правильной жизни для античных этиков.

Бесспорным достижением буддийских аналитиков-абхидхармистов, которое может быть востребовано и современной этикой, следует признать максимально экономную запись тех "корневых аффектов", которые реализуются в нравственных проступках. Сведение их к триединству мировоззренческого заблуждения, окрашенного общей ложной жизненной ориентацией (то, что подразумевается под заблуждением - моха, которая буквально значит "ослепление"), вожделения и неприязни, с учетом дальнейшей "взаимоукореннос-ти" двух последних факторов, имеет и бесспорный "практический" потенциал: преодоление страстей-следствий может быть эффективным лишь при преодолении страстей-причин. Правда, основной "корневой аффект" буддисты интерпретируют в свете своей системообразующей антиперсоналистической доктрины, которая с наибольшей ясностью выявляет свою несостоятельность именно с этической точки зрения [1]. Однако сами опыты стратификации "феноменальных" и "ноуменальных" аффектов как объясняющих нравственное сознание и поведение, не потеряют своей перспективности до тех пор, пока продолжится этическое теоретизирование.

Немалый интерес представляет также дискуссия йогачаров с вайбхашиками относительно сводимости и, соответственно, несводимости "чувства невреждения" к отсутствию гнева и состраданию. Пользуясь аналогиями с локковскими простыми и сложными идеями, можно сказать, что в ней проблематизировался вопрос: следует ли считать это чувство простым нравственным чувством (т.е. "атомарным", не сводимым к другим) или чувством сложным (которое может быть сложено из других, "простых")? Какую бы ни принять точку зрения при решении данного конкретного вопроса, очевидно, что буддийские философы дают дополнительный импульс для изысканий в области феноменологии нравственных чувств.

К вечным проблемам этики относится и предмет полемики между стхавиравадинами и другими школами традиционного буддизма: является ли нравственно значимым только намерение, только действие или и то и другое при различении степеней их значимости? Стхавиравадины отстаивали третью точку зрения, пользуясь аргументацией здравого смысла, и были вполне правы; между желанием

1 Основное, базовое нравственное чувство - чувство ответственности - по определению предполагает континуальное Я (которое испытывает чувство раскаяния или, напротив, удовлетворенности за содеянное им в прошлом), а элементарная уже нравственная самооценка - представление о свободе субъекта нравственного действия, которое исключает на теоретическом уровне возможность сведения его к автономным сериям психосоматических функций, жестко подчиненных каузальным связям, и требует допущения онтологически отдельного от них субстанциального духовного центра самосознания.

убить кого-то и осуществлением этого желания все же остается некоторое "нравственное пространство", позволяющее понять, почему за действие судят по-иному, чем за простое намерение. Проблема состоит в другом - возможна и желательна ли при решении данного вопроса аргументация не только здравого смысла, но и более "теоретически нагруженная" или решение этических проблем, в отличие от умозрительных, позволяет ограничиться нравственной интуицией? Заслуга буддийских философов видится в том, что они еще раз заставляют нас переосмыслять вопросы метаэтического порядка [1].

Наконец, характер аргументации в споре мимансаков Прабхака-ры и Кумарилы относительно правильной мотивировки совершения предписанных обрядовых действий, безусловно, склоняет заинтересованного этика в пользу деонтологизма в его противостоянии кон-секвенционизму. Позиция Прабхакары и его последователей, настаивавших на наличии особого чувства исполнения долга как несводимого к каким-либо ситуативным интересам и осознании благостности и определенной неописуемости этого чувства, полностью подтверждает компаративистские интуиции Ф.И. Щербатского. Русский буддолог увидел во взглядах Прабхакары прямую аналогию Кантово-му нравственному учению - "категорический императив у браминов" (при осознании всех частных различий), а у его оппонента - аргументацию от того, что у Канта называлось гипотетическим императивом (данная параллель представляется более точной, чем между тем нравственным чувствованием, о котором идет речь у Прабхакары, и moral sense у английских философов XVIII в., начиная с Шефтсбери [2]).

1 Нельзя не обратить внимания и на то, что в приписываемом Будде отказе от категорических нравственных оценок в пользу гипотетических (см. § 1, гл. III) мы также имеем дело с метаэтической постановкой вопроса.

2 Обсуждение этого изыскания русского буддолога содержится в книге: Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998. С. 90-92; ср. также: Шохин В.К. "Категорический императив брахманов" в философской компаративистике // Материалы VIII Международных Кантовских чтений, посвященных 275-летию И. Канта. Калининград, 1999. С. 100-101.

Здесь были выделены лишь несколько этических тем, занимавших индийских философов, которые представляются востребованными и для современного этика либо как "вечные темы", либо как предмет современных дискуссий. Разумеется, мы никоим образом не претендуем на исчерпание темы "Индийская и современная этика" (помимо прочего и потому, что такую задачу перед собой и не ставили). Сказанное было призвано проиллюстрировать лишь то, на наш взгляд, бесспорное положение, что этические учения прошлого следует изучать не только ради прошлого. А для обоснования этой точки зрения приведенных примеров, как представляется, уже достаточно.