

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

О.П. Зубец

О гордости*

Речь пойдет о гордости, что, по-видимому, требует некоторого предварительного обоснования, если не сказать — оправдания, ведь это понятие, на первый взгляд, находится на периферии этического словаря, во всяком случае современного. Последнее, впрочем, объясняется тем, что ценностные атаки рвущегося к доминированию буржуазного сознания, направленные против аристократического мира, остались в прошлом. Там же в еще большем историческом отдалении пребывают интеллектуальные споры и душевные муки, связанные с христианской греховностью. В рамках этих обозначенных явлений истории ценностного сознания понятие гордости занимало очевидно центральное место.

Видимо, стоит задуматься и о том ракурсе, в котором предполагается рассматривать гордость. Речь может идти об истории ментальностей — о том, что подразумевалось под этим словом (в той степени, в какой можно говорить об одном и том же слове в разных языках и культурах) на разных этапах истории и в разных культурах, с каким комплексом эмоций, мироощущений и ценностей связывалось это понятие. Можно говорить об истории самого понятия, тогда его содержание будет реконструироваться на основе сменяющихся друг друга и сопутствующих друг другу текстов мыслителей — в первую очередь, философов, теологов, моралистов. Данная статья есть попытка хотя бы в некоторой степени отразить многообразие исторических настроений и идей, не только внешне объединенных неким словом, но и выстраивающихся в смысловое единство. (Обозначая тему ста-

* Статья написана в рамках исследования по гранту РГНФ № 05-03-03434а.

тьи не в качестве проблемы, а в виде некоторого слова (еще не определенного в качестве понятия), мы неизбежно сталкиваемся с тем, что близкое содержание при переводе на другие языки обретает различные формы. Так в ряде отрывков гомеровского эпоса, где в английском переводе идет речь о гордости — *pride*, в русском тексте слово гордость не появляется. Возможно, было бы разумно задать изначально некоторый смысл, которому соответствовало бы многообразие слов и зависимость от языка была бы меньшей, но это предполагает, что нам известно, о чем точно идет речь. К сожалению, такое определение никак не может быть задано нами в качестве отправной точки). В любом случае, и на уровне истории ментальностей и в понятийно-теоретической истории обретает очевидность то, что суть гордости не только не исчерпывается высокой оценкой человеком своего Я, но гораздо глубже и значительнее. Не случайно, если речь заходит о гордости, то она неизбежно занимает не просто центральное и организующее место в системе как бы рядоположенных понятий, но выходит за пределы этой рядоположенности. У Аристотеля описание «по праву гордого», величавого выделяется из общего хода рассуждений о добродетелях, становится самостоятельным сюжетом. У средневековых теологов гордость является матерью, корнем всех пороков, самой неодолимой опасностью для добродетельного человека и сутью дьяволиады. У Юма это некая первичность, позволяющая человеку конституировать свое Я. Возможно, имеет право на существование попытка определить, что за сила скрывается за многообразными определениями, пониманиями, переживаниями, объединяемыми понятием гордость.

Хюбрис — мифологическое обличье гордости

Нелегко описать Хюбрис — ни внешность этой могущественной греческой богини, ни характер, ни сам смысл понятия «хюбрис» не сразу поддаются ясному описанию или определению. Под хюбрис (а также Гибрис, Пюбрис, Ибрис) понимают и дерзость, и необузданность, и неводержанность, и гордыню. Это и титаническое желание сравниться с богами и превзойти их. Это нечто, угрожающее порядку вещей. Ее определяют как самовластное высокомерие человека, рассматривающего себя как меру всех вещей. В античной драме это метафизическая гордыня трагического героя. Х.Арендт считает ее атрибутивной характеристикой человеческого действия, некоторой тенденцией разрывать все ограничения и пересекать все границы. Это та

особенность действий человека, которая делает их непредсказуемыми и прорывающимися сквозь какую-либо нормативную регуляцию, а потому креативными. Для Фуко хюбрис — необузданность как фундамент сексуальности.

Согласно Аполлодору, Хюбрис родила от Зевса Пана, а может, речь идет об их родственности по характеру. Пиндар же считает Хюбрис матерью пресыщения. Ее могущество было увековечено посвященным ей храмом еще в VII в. до н.э.

Английский автор обширного исследования «Hubris: A Study of Pride»¹ Роберт Пейн говорит об изначальном рождении двух видов гордости: одна, идущая сверху, с вершин гор — обиталищ богов — и есть Хюбрис. Другая — идущая снизу, из глубин подсознания, гордость Титанов — первых воплощений дерзости, постоянно проникающей в мир живых из мира мертвых. Человек оказывается между ними, и в них воплощает он пути своей человеческой гордости. Древний бог — существо, потрясенное собственным могуществом. Он воспевает свою единственность и силу. Эхнатон свидетельствует о себе: «Я — великий Бог, создавший сам себя, бог богов, с которым не сравнится никакой иной бог»².

Речь не идет о том или ином действии, достойном воспевания, а лишь о самосозерцании, восторженном погружении в себя. Более поздний Зевс в своей гордости уже мало отличим от «обычного» героя, например Ахилла.

Немногочисленные древнейшие текстуально воплощенные выражения аристократического сознания (в общем, совершенно не склонного к собственной рационализации и теоретической оформленности, а довольствующегося различными формами символического выражения) возводят гордость в ранг наиболее существенного проявления аристократизма, формы его существования. Гордость гомеровского героя как его восприятие себя в качестве равного богам — одна из первых ценностно-психологических характеристик человека «по праву гордого» (как определяет его при реконструкции взглядов Аристотеля М.Оссовская). Гордость становится и первым объектом критики, морального нападения со стороны противостоящего герою этоса малого человека, выражаемого Гесиодом («Труды и дни». 213—218):

Слушайся голоса правды, о Перс, и гордости бойся!
Гибельна гордость для малых людей. Да и тем, кто повыше,
С нею прожить нелегко; тяжело она ляжет на плечи,
Только лишь горе случится. Другая дорога надежней:
Праведен будь! Под конец посрамит гордеца непременно
Праведный. Поздно, уже пострадав, узнает это глупый.

Гордость противопоставляется не только преодолению ее, не одно смирение, а праведность вообще. В некотором смысле, гордость противопоставляется зарождающемуся представлению о моральности. Второй значимый момент — гордость рождает горе и превращает жизнь в нечто трудное, тяжелое. Это как бы тяжелый груз, который не каждому по плечу, а потому и не может быть предложен человеку малому в качестве блага и нормы. Гесиод не претендует на выработку всеобщей морали, ведя речь о потребностях, интересах и возможностях мелкого собственника. Но его аргументация потенциально содержит в себе тот аргумент, что гордость не может обладать тем качеством всеобщности, универсальности и общеобязательности, которые впоследствии становятся существенными признаками моральной ценности, т.к. содержит в себе в качестве предпосылки особое человеческое величие и силу, героическую исключительность.

Обострившееся в Позднее Средневековье и Новое время противостояние возвело гордость в ранг одного из главных обвинений, вменяемых господствующему сословию. А гордыня рассматривается (еще со времен Гесиода) как страшнейшая опасность и угроза добропорядочности. То есть гордость приобретает всеобщность в качестве всеобщего источника греховности, а ее исключительность персонифицируется в образе возгордившегося и павшего ангела — в лице Дьявола.

Пример критики, близкой гесиодовской, мы находим и у Эзопа — это басня о двух петухах и орле. «Два петуха дрались из-за кур, и один другого побил. Побитый поплелся прочь и спрятался в темное место, а победитель взлетел в воздух, сел на высокую стену и закричал громким криком. Как вдруг орел налетел и схватил его; а тот, который прятался в темноте, спокойно с этих пор стал владеть всеми курами.

Басня показывает, что господь гневается на горделивых и милосерд к смиренным»³. Конечно, мораль басни несет на себе явно более поздний христианский отпечаток. Тем не менее и во многих других баснях Эзопа критикуется любого рода большой масштаб — выделяющая человека красота тела, его величина, героизм, демонстрация учености, богатство и прочее — все, что может стать предметом гордости. Гордость понимается в мещанском этосе, главным образом, как гордость чем-то, что для дальнейшего исследования особенно важно.

Аристотель: гордость как величавость

Первое ценностно-философское описание гордости принадлежит перу — вернее стилосу — Аристотеля. Впрочем, самого слова, которое было бы переведено на русский как гордость, он не употребляет.

ет. Тем не менее мы можем сослаться на двух авторов, которые воспринимают используемый Аристотелем термин именно как своеобразный синоним гордости. Эти авторы – Николай Гартман и Мария Оссовская. Кроме того, он же подробно рассматривается в монографии Роберта Пейна, целиком посвященной истории гордости, в качестве непосредственного описания и осмысления «pride».

Речь идет о μεγαλοψυχία. Эта добродетель в классическом переводе «Никомаховой этики» Аристотеля звучит как «величавость», в буквальном переводе «Эвдемовой этики» как «великодушие», но при стремлении не просто адекватно перевести, а раскрыть суть идеи возникает понятие гордости. Так, отвергая термин «великодушный» и отдавая предпочтение «величавому» как тому, кто «считает себя достойным великого, будучи этого достойным», Оссовская использует иное словосочетание для обозначения не самой добродетели, воплощающей середину между приниженностью и спесью, но человека, олицетворяющего и осуществляющего ее (а для Аристотеля осуществление, а следовательно, и его субъект – принципиально неустранимы) – это «по праву гордый». Надо сказать, что данное понятие обладает двумя важными содержательными достоинствами. Во-первых, «по праву» – значит не вследствие некоторых поступков или черт или обладания чем-то. Речь не идет о гордости чем-то. Это гордость – как первичная по отношению ко всем возможным человеческим проявлениям характеристика. Во-вторых, она несет на себе отпечаток эстетизированной позы, позиции, которую человек занимает в мире просто по праву, без всяких усилий, не в результате целенаправленной деятельности, а изначально, а потому не несущей на себе следов (вериг) подобного деятельного стремления, чреватого всевозможным несовершенством. Это – гордость, близкая по природе своей величине и красоте тела (что почти одно и то же). Человек «по праву гордый» – высокого роста, он неспешен, полезному предпочитает прекрасное и сам он не изящен, а прекрасен. Он очевидно велик – и ростом и делами, коих достоин. Так, гордость проявляется в величии – телесном и деятельном. Но если величие телесное и эстетизированное наглядно присутствует, то великие поступки даны нам и самому гордому лишь в качестве того, чего он достоин. То есть нет ничего, что было бы результатом деятельности этого человека и стало бы предметом его гордости. Наоборот, гордость есть его изначальная характеристика, подобная данной по природе и по родству телесной величавости.

_egalouиcдa, согласно Гартману, мыслилась Аристотелем как венец всех остальных ценностей, как нравственный идеал, скрывающий целую систему более частных ценностей (о чем мало свидетель-

ствует буквальный перевод «величие души»). Μεγαλοψυχία не есть дело каждого, но составляет ценность исключения. «Μεγαλοψυχος — человек высокого настроения, его этос — в ценностном направлении благородства. Он возбуждает подозрение в величии и оправдывает это подозрение, будучи действительно способным к нему и его достойным. Выдающаяся черта в нем — оправдано высокая самооценка, или, быть может, точнее — сама осуществленная оправданность такой самооценки, нравственная гордость, для которой есть все основания в виде подлинного величия и достоинства»⁴. Таким образом, в основе гордости лежит самооценка, выражающая подлинное величие, но ведь само это величие есть некоторая изначальность, само оно не является результатом оценки (поступков или чего-либо еще). В гартмановской интерпретации гордость выступает в качестве нравственной оценки человеческой способности к великому, своего рода залогом и предпосылкой реализации этого великого, которое способно стать оправданием гордости.

Роберт Пейн, отмечая особое культурное значение образа Μεγαλοψυχος, масштаб и целостность посвященного ему отрывка, тем не менее не удерживается от иронических нападок (из которых порой торчат уши классического франклиновского менталитета). Ему кажется, Аристотель слишком часто упоминает, что величавому мало что важно — закрадывается подозрение о важности многого. Вряд ли Аристотель нуждается в защите, но данный момент существенен в рамках решения нашей задачи — остановимся на нем подробнее. Действительно, Аристотель пишет: «...ведь даже к чести он не относится как к чему-то величайшему.., а для кого даже честь — пустяк, для того и все прочее [ничтожно]. Вот почему величавые слывут гордецами»⁵. Обвинение в гордыне, таким образом, вызвано признанием ничтожными общепризнанных жизненных благ. Величавый «чтит очень немногое»⁶ (поэтому не подвергает себя опасности ради пустяков), он ни в чем не нуждается, ничто не кажется ему великим, ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других, и «не станет торопиться тот, кому мало что важно, и повышать голос тот, кто ничего не признает великим»⁷. Для величавого не важны высоко ценимые другими вещи и явления — в этом его принципиальное отличие, для него вообще не существует оценки, идущей извне. Он не помнит того, кто его облагодетельствовал, но более ценит собственные благодеяния. Казалось бы, сомнительное качество, но если добавить к нему конфуцианского величавого, который во всем винит себя и никогда другого — в отличие от малого человека, становится ясно, что речь идет о более общем — о том способе бытия в ценностном мире, ког-

да подлинным источником значимости является сам человек, а обретающее значимость из другого источника — не важно. Частое обращение Аристотеля к «неважности многого» — не сокрытие важности многого, а обращение к некоторому существенному основанию бытия величавого.

Р.Пейн иронизирует далее: «В чем Аристотель действительно преуспел, так это в представлении героя без какого-либо героизма. Подобно тому, как в наши дни мы представляем христианство без чудес и огня преисподней»⁸. Действительно, величавый чуждается опасности, не блещет в малых делах, предпочитает праздность и неторопливость. Он, однако, деятелен в немногих великих делах. Более об этих делах мы ничего не знаем. Это просто те дела, которые достойны величавого в силу того, что он достоин их. Никто и ничто извне — из мира малых дел — не может предложить ему дело. В этом смысле величавый как раз полностью воплощает древнегреческую идею героизма. Геракл — герой прежде и вне своих подвигов, он таков по факту своего рождения. Так же и величавый — горд и величав по праву. Не герой ждет подвига, а подвиг ждет своего героя, чтобы свершиться и стать именно героическим деянием. Величавый добродетелен, но не в добродетельности заключается его величавость, а в том, что и в добродетели он величав.

Герои стремились к божественному бессмертию и через образ величавого они, возможно, достигли желаемого — ибо аристотелевский *Μεγалоψυχος* преобразился в ходе духовной истории в бога Филона Александрийского — лишённого качеств и не нуждающегося в мире, для которого ничто не важно: «Он выше всяких явлений и впечатлений тварного мира»: великодушный человек поднялся до высот великодушного Бога. А на смену возгордившимся Прометею, Нарциссу, Эдипу, Антигоне приходят Люцифер, претендующий на возведение своего трона выше трона Бога, Адам и многие другие библейские герои.

Аристотелевская традиция пронизывает историю гордости и гордого человека, становится объектом критики и подражания в Новое время. А идея совпадения того, что человек считает достойным себя и чего он действительно достоин, превратилась в своеобразный обыденный критерий допустимости или недопустимости гордости — своеобразным показателем истинности представления человека о самом себе. (Хотя у самого Аристотеля величавый достоин великого просто по праву (рождения, рода, изначального величия). Для него важно не быть достойным, а считать себя таковым — эта идея неожиданно возродится у Канта).

Христианство: гордость как мать всех пороков и корень древа грехов

Прежде чем апеллировать к взглядам некоторых средневековых мыслителей, обратимся к гордости как библейскому сюжету. Более 90 раз эта тема возникает в тексте Библии очевидно проговоренным образом, и гораздо чаще — по сути, по содержанию. Почти целая глава Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова посвящена ей — в главе 10 выделено отдельной темой «предостережение от гордости». «Гордость ненавистна и Господу и людям и преступна против обоих» (Сир. 10, 7). В чем состоит преступление гордости? Оно едино — хотя и идет речь о преступлении против столь разных персонажей. Едино по той причине, что касается их взаимоотношений, того, что существует между Богом и человеком. «Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха — гордость, и обладаемый ею изрыгает мерзость» (Сир. 10, 14–15). У Аристотеля гордое начало присуще всякой добродетели, оно придает ей своеобразную мощь, очевидность. В библейском восприятии гордость, в первую очередь — движение, движение от Бога к греховности. «Гордость не сотворена для людей» (Сир. 10, 21). Гордость предстает в Библии в двух своих формах — с одной стороны, это легко уязвимая гордость властью, материальными благами, военными победами. Человек отдается иллюзии, что все эти приобретения и достижения принадлежат ему и зависят от него, но эта иллюзия быстро разрушается по божественной воле и возгордившийся лишается всего. Но существует и другая гордость — не чем-то обретенным или свершенным, не чем-то вообще, кроме собственной богоподобности человека. (Важно и то, что человек стал «одним из нас» именно благодаря познанию добра и зла, т.е. своим превращением в морального субъекта). И именно она рождает главное напряжение во взаимоотношениях человека и бога, именно она является корнем зла и матерью пороков. Неоднократно греховность в тексте Библии объясняется тем, что «возгордилось сердце его», себе присвоил он достижения и приобретения свои, а потому не воздал за оказанные ему благодеяния. Но в Библии насквозь проходит и иная линия понимания гордости — не как черты отдельных людей, а как сущностного качества человека и человечности. Человек есть «сын гордости», значит гордость делает его человеком — по сравнению со всеми другими тварями, тварными существами один лишь он осознал свое богоподобие, свою свободу, свою собственную способность творить и быть творцом мира. Могущество Бога, то, что действительно достойно его —

смирение гордых. Гордый – вот достойный объект силы его. Несчастному измученному Иову демонстрирует он свое могущество, описывая Левиафана – «царя над всеми сынами гордости». И в Книге Даниила величие Царя Небесного воплощается в том, что он «силен смирить ходящих гордо».

Еще один смысловой слой связан с пониманием гордости как черты власть имущих, угнетателей, сильных мира сего. В данном случае обличение гордости приобретает откровенно социально-политический смысл. «Уничужение от гордых», а не сама гордость, становится объектом и причиной критики.

Обратимся к тому, как тема гордости развивается и даже визуально преобразуется в христианском восприятии, начав с дохристианского комментария Ветхого Завета.

Иудейско-эллинистический мыслитель Филон Александрийский соединил в себе противоположные представления о гордости. С одной стороны, «гордость в высшей степени украшает правителя» – с иронией говорит он о Флакке, имея намерение представить пороки последнего во всем блеске, но в той же работе встречается утверждение, что и лишенный гражданских прав может сохранить частицу гражданского достоинства, а оскорбленный – частицу гордости, когда дела разбираются по справедливости и без привнесения личной злобы («Против Флакка о посольстве к Гаю»). Такую же полифоничность можно обнаружить в работе «О смешении языков».

Один из наиболее ярких образов человеческой гордости (гордыни – как отнестись) – Вавилонская башня, покушение на недостижимость божественного. Именно результатом этого грандиозного замысла стало распадение человечества на множество языков – т.е. грехов, пороков. Так свидетельствует об этом Филон Александрийский.

«И в самом деле, иные гордятся ими (пороками. – О.З.) – мол, если нас считают таковыми, это дает нам некую необоримую силу. Но Справедливость, спутница Бога, не замедлит наказать их за такую дерзость, хотя, возможно, они не только предчувствуют, но и предвидят собственную гибель, ибо говорят: давайте позаботимся о славе своего имени, “прежде нежели рассеемся”» (Быт. 11, 4)⁹. «Себялюбие Каина унаследовали дети его, и тянулись они жадно к небу до тех пор, куда не явилась Справедливость, которой любезна добродетель и ненавистна низость»¹⁰. Для Филона гордость тех, кто замыслил Башню, есть стремление обеспечить славу своего имени, которая лишь высвечивает человеческую порочность. Но есть в человеке и иное начало, достойное иной гордости: «Поскольку неподложная и неподдельная радость обнаруживается лишь в благах души, всякий

мудрец и находит радость “в себе”, а не в окружающем. Ведь внутри него — добродетели рассудка, которыми стоит гордиться. Окружающее же его — или благосостояние тела, или изобилие внешних благ, из-за которых возноситься не следует»¹¹. Для Филона гордость — некое вторичное явление, оценка которого зависит от содержания, на которое она направлена. Это своего рода луч света, способный освещать и порочность и добродетель. Но в христианской мысли гордость становится и вполне самодостаточным объектом внимания.

Борьба с самим собой — с собственной человеческой гордостью — стала постоянной темой всех самых эмоционально напряженных сюжетов раннего христианства. Святой Антоний, вопрошая об источнике сил для сопротивления дьявольским соблазнам, слышит в ответ призыв к смирению. Страстный Августин, в тяжелой борьбе с собой, выдвигает против гордости два аргумента, напоминающие кнут и пряник. С одной стороны, и эта мысль постоянно воспроизводится в тексте Библии, как может гордиться человек, если все, весь его мир может быть мгновенно разрушен по воле Божией и он будет низвергнут со своих высот, лишен всего великого и возвышающего над другими. И все это просто словом Божиим, некогда сотворившим мир. Но с другой стороны, Августин выдвигает идею смиренности самого Бога: если трудно гордецу подражать смиренному человеку (всего лишь человеку), то, может быть, ему легче подражать смиренному Богу. Так выстраивается своего рода ловушка, капкан для труднопобедимой гордости: не хочешь унизиться до смирения человека — гордо возвысься в подражании смиренному Богу.

Гордость так неодолима в силу того, что всегда обретает опору в человеческом волеии: если человек способен «волить», то уже есть некоторое основание для гордости — в воле произрастает это зерно. Наши мышцы послушны нашей воле и мгновенно исполняют ее, но воление, направленное на воление же, встречается с неизбежным сопротивлением. Указание не гордиться неизбежно наталкивается на стремление к гордости и потребность в ней. Августин пытается найти выход в служении Богу, а не собственным волениям. Но и здесь гордость обретает себя. Ее тайная сила заключается в том, что если другие грехи выражаются в совершении злых деяний, то гордость — в ожидании благого деяния, дабы разрушить его. Сила ее в невероятной способности перевернуть добро и обратить его в зло. Августин обращается к последнему средству и тогда лишь чувствует, что победа над гордостью возможна: человеческое воление — ничто, как бы гордость ни соблазняла человека, как бы ни спасался он монашеской жизнью, успех спасения будет лишь даром Бога. Надо ска-

зять, эта мысль не лишена в ценностном смысле аристократичности: лишь дар, а не заработанное личными усилиями, обладает подлинной ценностью.

Невероятная страстность Августина – частая спутница гордости – находит дополнение в приземленной трезвости Иеронима, относящегося к гордости спокойнее и допускающего святую гордость: *Disce superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem*. Существует злая гордость, которой Бог противопоставляет смирение, но есть и другая – благая, одобряемая им. Это гордость, соотносимая со славой, даруемой Богом, слава мучеников (*superbire sancta superbia*). Злая, грешная гордость постоянно маскируется, имеет бесконечное число обликов, овладеть ей невозможно. Дайте женщине одежды и драгоценности – и она будет гордиться. Лишите ее одежду и драгоценностей – она будет гордиться в наготе своей. Сделайте тело ее грубым и жалким, заставьте ее склониться перед создателем – она будет горда в своем смирении. Одетая в черное, с опущенной головой и немывтыми руками – само смирение, но желудок, желудок ее беспрерывно переваривает пищу! – вот как безнадежно неустраима гордость человеческая (*patrologia latina*, XXV).

Младший современник Иеронима Иоанн Кассиан Римлянин – монах с юга Франции – хотя и не создал оригинального учения о гордости, тем не менее свел воедино ряд основных христианских идей в двенадцатой книге «О духе гордости» (*de instituti coenobiorum*) – и настолько удачно, что его еще долго повторяли. По важности и по времени происхождения он ставит гордость на первое место: «Этот зверь самый лютый, свирепее всех предыдущих, искушает особенно совершенных и почти уже поставленных на вершине добродетелей губит жестоким угрызением»¹². Забавно, что и аристотелевская величавость была принадлежностью особенно совершенных и на вершине находящихся, но не уничтожала, не разрушала их изнутри, она придавала оформленность и завершенность. Значит ли это, что основание негативной оценки гордости не в ее несовместимости с добродетелью, а в видении иного источника добродетели, некоторым образом противопоставленного человеку? Кассиан выделяет два рода гордости: один искушает мужей духовных и высоких, а другой – «новоначальных и плотских». Первый касается более возношения перед Богом, а второй – перед людьми. Первой гордостью искушаются особенно совершенные, это и не есть гордость чем-то внешним, что легко может быть разрушено, отнято, опровергнуто: не поступком, владением или положением. Это та гордость, которую изначально связывают с аристократизмом.

Для Кассиана она подобна главной губительной болезни, которая повреждает не один орган, а все тело, и в состоянии погубить даже стоящих на вершине добродетели. Ведь преданный одному пороку обычно не лишается других добродетелей, но гордость касается чего-то столь существенного, что разрушает город до основания. Стены святости сравниваются с землей пороков. (Но, с другой стороны, сразу вспоминается, что унижение себя ниже уровня земли и есть суть смирения и борьбы с гордостью — один и тот же образ служит проникновению в суть противоположных движений). «И чем более богатую душу захватит в плен, тем более тяжелому игу рабства подвергает и, с жестокостью ограбив все имущество добродетелей, обнажает совсем»¹³.

Персонификация такой богатой души — Люцифер, который счел себя подобным Богу и положился на способность свободной воли. В чем ошибка Люцефера? По Кассиану — в том, что думал, будто блеск мудрости и красоту добродетели он получил по могуществу своей природы, а не по благодению щедрости Создателя. То есть в основе гордости лежит идея или ощущение, что добродетель принадлежит мне, что Я есть ее автор, что человек может совершать добро без покровительства и помощи Божией. Раннехристианский взгляд отвергает возможность быть моральным в этом мире без участия высшей силы, что отражает некоторую подлинную реальность существа морали. Принятие на себя тяжести выбора и непредсказуемости последствий требует от человека особого взгляда на мир и свое место в нем, который может определяться как гордость. Если я беру на себя божественное — этот описанный в Библии взгляд на мир как сотворенный мной — то, очевидно, я и есть человек гордый.

«Гордость через Люцифера, низверженного за нее, вкравшись потом в первосозданного (Адама), произвела слабости и поводы ко всем порокам. Ибо когда он думал, что может приобрести славу божества свободой воли и своим старанием, то потерял и ту, которую получил по благодати Творца»¹⁴.

Уникальность гордости не только в том, что она есть «начало всех грехов и пороков», но в первую очередь в том, что она вызывает особое внимание Бога, который «гордым противится». «Гордость есть столь великое зло, что заслуживает иметь противником не ангела, не другие противные ей силы, но самого Бога»¹⁵. И противится Бог одним гордым, про другие пороки этого в Библии не сказано. Причина же этого в том, что другие пороки касаются людей, но только гордость «касается собственно Бога», достойна иметь его своим противником. Бог исцеляет гордость противным: вместо «взойду на небо» —

«смирилась до земли душа моя», вместо «выше звезд Божиих вознесу престол свой» — «Я кроток и смирен сердцем», вместо «мои суть реки, и я сотворил их» — «Я ничего не могу творить Сам от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела». Падение Люцифера ведет к начальному падению человека, а смирение Спасителя — основание его спасения. Победа над гордостью может осуществиться лишь через понимание, что помилование зависит лишь от Бога милующего. Никакой подвиг не приведет к блаженству, оно может быть лишь даром милующего Бога. Гордость же касается изначального условия существования человека как нравственного существа — в этом происходит столкновение с Богом, это делает ее главным объектом божественного противления. Спасение от гордости — устранение себя, стирание себя ниже уровня земли, а земле и пеплу что гордиться? Устранение человека из области добродетелей выступает, таким образом, как единственный способ преодоления гордости.

Прославленная аллегоричность средневекового сознания заставляет явственно лицезреть гордость во всей ее мощи. Испанец Пруденций в своей «Психомехии», посвященной борьбе человека с собственными пороками, изображает ее в качестве королевы амазонок, в сияющих доспехах, верхом на коне. Добродетели сильно меркнут в ее блеске, возможно, и вопреки желанию автора. Р.Пейн с радостью задается вопросом, как получилось, что гордость как чисто рациональная идея, порождение монашеских бдений, превращается в великолепную королеву, девственницу-всадницу, вдохновляющую воинов на бой, будущую Жанну Д'Арк, осужденную именно за гордость перед Богом. А как раннехристианский Бог превращается во Францию XIII в. в Деву Марию? — отвечает он вопросом на вопрос. Образы имеют склонность меняться: сам дьявол может выступать и в облике маленькой птицы (ведь он и есть падший ангел), и в образе соблазнительной девы (а ведь она и есть величайший источник соблазна). Но среди этих образов пока еще нет «человека гордого», подобного аристотелевскому, ибо ему нет места в этом мире. Описание его, наконец, появляется у Григория Великого: этот отдавшийся во власть гордости человек считает, что во всем всех превосходит, и «бредет сам с собой по широким пространствам собственной мысли, бормоча хвалы самому себе» (*moralia*, XXIV, 48). (Может, Гамлет?)

К XII–XIII вв. «когда все становится гордым, сама гордость утрачивает свою ядовитость». Согласно Дунсу Скоту, всякий порок есть лишь тень добродетели и «гордость есть лишь искажение подлинного чувства силы — в хорошем человеке она принимает форму любви к небесному совершенству и презрения к земной слабости — и именно

гордость положила начало человеческой греховности» (de divina natura, I, 68). Последнее замечание более традиционно, но оно не отменяет нового понимания гордости как человеческого достоинства. Сам Фома Аквинский в проповеди проводит мысль, что Сын Божий стал человеком, чтобы люди были бы как боги. Человек уподобляется Богу — но не в этом ли суть самой гордости?

Томас Гоббс: мир или гордость

Томас Гоббс особо интересен в контексте нашего рассмотрения тем, что, с одной стороны, сам по себе стал объектом споров по поводу собственной буржуазной и не столь буржуазной природы, а с другой стороны — в своих взглядах столкнул устремления гордого — возрожденчески гордого — человека и человека, жаждущего мира. Проблема, видимо, порождена тем, что существует напряжение между человеческой природой, как ее описывает Гоббс, и путями установления мира с помощью разума. В «Человеческой природе» Гоббс описывает славу, «внутреннее чувство самоудовлетворения, или триумф души» как «страсть, имеющую своим источником воображение, или представление о нашей собственной силе и ее превосходстве над силами того, с кем мы состязаемся... Эта страсть именуется гордыней теми, кому она не нравится, а те, кому она нравится, называют ее сознанием собственного достоинства»¹⁶. (В стороне остается вопрос, кому она нравится или не нравится и почему.) Соответственно, «страсть, противоположная страсти к славе и проистекающая из сознания наших собственных недостатков, называется *смирением* теми, кто эту страсть одобряет. Другие же называют ее *малодушием* и *убожеством*»¹⁷. Если слава является «хорошо обоснованной», она способствует стремлению, развивающему человека,двигающему его все к большей силе в том бесконечном соревновании, которое и есть для Гоббса жизнь.

В «Левиафане» гордость оценивается уже в точки зрения цели достижения мира, а не личных успехов. Для увеличения принудительной силы клятвы человеческая природа имеет лишь два средства. «Этими средствами являются или боязнь последствий нарушения своего слова, или желание славы и чувство гордости, побуждающие человека показать, что он способен не нарушать своего слова. Это последнее является благородством, слишком редко встречаемым, чтобы на него можно было рассчитывать, особенно у тех, кто преследует цели богатства, власти или чувственных наслаждений, а к

ним принадлежит большая часть человечества. Страсть, на которую можно положиться, — это страх...»¹⁸. Далее гордость появляется уже как предмет девятого закона: «Если природа поэтому сделала людей равными, то это равенство должно быть признано; если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе как на равных условиях. Вот почему я в качестве девятого естественного закона устанавливаю здесь, что *каждый человек должен признать других равными себе от природы*. Нарушение этого правила есть *гордость*»¹⁹.

Майкл Оукшот указывает на трудность, возникающую из того, как разум находит способ разрешить противоречие между гордостью (страстью к превосходству и почестям) и страхом (опасением бесчестья). Если выживание более желательно, чем превосходство, то ради него гордые люди должны стать смиренными людьми. Но это выход для посредственности, согласной жить в мире, из которого исчезли бесчестье и честь. Главное, из чего исходит М.Оукшот далее, — это то, что характер человека у Гоббса не таков. «В конце концов кажется, что разум может нас научить лишь тому, как избежать страха, но человек, это воплощение гордости, не согласится, чтобы эта унылая (хотя и первоклассная) безопасность дала ему то, в чем он нуждается. Он не примет ее, даже если будет считать, что без нее бесчестье для него практически неизбежно»²⁰. То есть Оукшот предполагает, что альтернативой посредственности, способной ориентироваться лишь на свой страх, является у Гоббса человек, гордость которого сильнее страха. Он в высокой степени независим, определен самим собой. Он избегает страха позорной смерти мужеством, тогда как другие — рациональным расчетом. Именно мужество связывает Гоббс со справедливостью характера. Возможно, подобный идеал человека, который «знает, как принадлежать самому себе» (это выражение Монтеня вдохновляет Оукшота), действительно как бы допускается Гоббсом, но отвергается в качестве основополагающего для «большой части человечества». Гоббс не может себе позволить выстраивание общества, опирающееся на немногих и исключительных — в духе Аристотеля. Тем не менее Оукшот пытается описать подобный мир. Но соревновательность, вне которой Гоббс не видит человечества, как бы выносит за скобки исключительность и уникальность. Соревнуются лишь равные. Попытка Оукшота выявить гоббсовскую аристократичность — это, скорее, выявление ценностных различий между «self-made man» и пассивным, преисполненным страхом обывателем, которого Оукшот и называет посредственностью, между этими двумя

образами буржуазности. Х.Арендт, К.Б.Макферсон и Л.Штраус видят в Гоббсе явного сторонника буржуазных ценностей. Штраус, правда, предполагает наличие существенного ценностного различия у раннего и позднего Гоббса, когда он задался целью заменить аристократический принцип чести на буржуазный страх, но, как утверждает английский исследователь Питер Хайес, уже в ранних работах Гоббс отвергает гордость с тем же пылом, что и в «Левиафане»²¹. Макферсон, в отличие от Штрауса, считает, что Гоббс выдвигает идею буржуазной формы гордости, на что Хайес возражает, что тогда гоббсовское государство не буржуазно, т.к. основано на законе против гордости. Видимо, можно предположить, что Гоббс, отвергая аристократическую «недоступную» гордость, стремится не потерять тот образ творческого и сильного человека, которого создает Возрождение, и предлагает ему в качестве пространства индивидуального совершенствования буржуазное соревнование, подобное соревнованию по бегу (и тут он в диалоге с Аристотелем). Но то, что было у него лишь намерением, осознанием ограниченности найденного пути, нашло более полное выражение у Д.Юма.

Давид Юм: гордость «сияющего» Я

Новое время стало временем новой гордости – гордости страной, наукой, достижениями всевозможного рода. Но это многообразие человеческих проявлений сопровождалось и поиском собственной идентичности, того, что выражалось во фразе «Я есть то, что я есть» – и в пространстве этой ценностно-интеллектуальной задачи гордость обрела особое значение, вновь не в качестве гордости чем-то иным, внешним, а в качестве обращенности на самого себя и выражения своего места в мире и по отношению к миру. Юм стал тем мыслителем, который выразил и развил идею гордости в ее связи с идентичностью человека или здоровым чувством самости. Этому посвящен большой раздел «Трактата о человеческой природе». Надо сказать, что Юму удалось теоретически синтезировать оба представления о гордости – как гордости чем-то и как гордости в качестве определения своего исходного места и ценности в мире, иными словами, можно говорить в данном случае об аристократической и мещанской гордости. Юм в своих рассуждениях отталкивается от анализа гордости внешним объектом, а приходит к гордости как соотносительности с Я в качестве условия и предпосылки первого.

Юм начинает рассуждение с простой констатации, что гордость, будучи аффектом, порождается приятными объектами, имеющими к нам отношение, при помощи ассоциации идей и впечатлений, а неприятные объекты вызывают униженность. Но ограничения, вносимые далее в это общее утверждение, существенно преобразуют его. Во-первых, отношение между приятным объектом и человеком должно быть тесным, близким, т.е. этот предмет должен быть связан с человеком некоторым особым образом, не случайно. Второе ограничение касается исключительности, редкости данного предмета. При этом Юм оговаривает, что подлинным объектом аффекта является наше Я. Таким образом, гордость связана с уникальностью, с одной стороны, чего-то внешнего, но с другой — это наиболее существенно — с уникальностью, «редкостью» Я. Третье ограничение связано с тем, что приятный предмет должен быть заметен и очевиден и для других — Юм опять возвращается к внешнему источнику гордости. Но четвертое ограничение снова возвращает нас к человеческому Я как ее первичному источнику. «То, что случайно и непостоянно, доставляет нам мало радости и еще меньше гордости»²². Для второго аффекта, признает Юм, эта причина более существенна. Критерием длительности выступает сам человек, для него самое постоянное и длительное — это он сам, именно в сравнении со своим Я определяется постоянство, а значит, и воздействие на гордость того или иного предмета или явления. Таким образом, даже если гордость и порождается чем-то внешним, то только в его соотносительности с Я. Точно так же и роль оценки извне, другими людьми определяется значимость этих людей для Я и совпадением их оценки с моей собственной. Гордость, таким образом, рождается первичностью моего Я по отношению к воздействиям мира на меня и она же и является формой обнаружения, конституирования Я. Пятое ограничение заключается в воздействии общих правил, тем не менее и тут Юм оговаривает значение уникальности опыта каждого и значимости общего лишь в соотносительности с собственным Я. «Как бы ни уважал человек любое качество, рассматриваемое отвлеченно, но если он сознает, что не обладает им, похвалы всего света в данном отношении не доставят ему никакого удовольствия, потому что они не в состоянии будут повлиять на его собственное мнение о себе»²³.

Данное рассуждение Юм заканчивает печально-горделивым пассажем о том, что наиболее гордые и наиболее имеющие к тому основания люди не всегда самые счастливые, а униженные не всегда самые несчастные. «Какое-либо несчастье может быть реальным, хотя причина его и не имеет отношения к нам; оно может быть реальным,

но не из ряда вон выходящим; реальным, но незаметным для других; реальным, но не постоянным; реальным, но не подходящим под общие правила. Такие бедствия не преминут сделать нас несчастными, хотя они и не способны ослабить нашу гордость»²⁴. Таким образом, гордость выступает в качестве некоторого фундамента человеческой независимости от случайностей и удручающих мелочей жизни, противостоит всему, что стремится умалить значение человеческого Я, его самость.

Идея, соответствующая гордости как эмоции, является идея нашего Я. И именно эта идея неизменно вызывается этой эмоцией. «Благоприятная идея нас самих» и есть тот последний объект, в котором гордость как аффект находит свою последнюю причину, сколько бы ни шла речь о наличии вызывающих ее внешних объектов. Существенные для гордости исключительность и постоянство объектов обретают смысл лишь в качестве собственных исключительности и постоянства.

Юм уделяет особое внимание оправданию гордости, что понятно на фоне традиционного христианского неприятия ее. (Следует отметить, что, хотя в цитируемом нами академическом переводе Юма гордости противостоит униженность, речь идет о слове, переводимом в христианской традиции как смирение — это «humility».) В основе этого оправдания лежит рассмотрение связи гордости с добродетелью, явно противостоящее христианскому. Юм говорит о добродетели как о том, что возбуждает гордость (еще в большей степени, чем внешние объекты), а о пороке как о вызывающем униженность, которую принято считать добродетелью (правда, обозначаемую как смирение). Как бы игнорируя суть спора, Юм простодушно заявляет: «Я замечу, что понимаю под *гордостью* то приятное впечатление, которое возникает в нашем духе, когда сознание нашей добродетели, красоты, нашего богатства и власти вызывает в нас самоудовлетворение. А под *униженностью* я понимаю противоположное впечатление. Ясно, что первое впечатление не всегда порочно, так же как второе не всегда добродетельно. Самая строгая мораль позволяет нам чувствовать удовольствие при мысли о великодушном поступке, и никто не считает добродетелью бесплодные угрызения совести при мысли о прошлых злодеяниях и низостях»²⁵. Последнее вполне заслуживает возражения — строгая мораль порой весьма близка именно к таким оценкам. Но важно обратить внимание на перечень, в котором в одном ряду оснований гордости стоит и добродетель и богатство. Для Юма качества предметов или явлений, вызывающих гордость, несущественны перед самой обращенностью человека на самого себя в чувстве самоудовлетворения.

Второй аргумент в оправдание гордости — ее значение для деятельности человека, для его смелости и предприимчивости. В этом смысле лучше переоценить собственное достоинство²⁶.

Третий путь аргументации основан на утверждении, что «наши собственные ощущения также определяют добродетельность или порочность какого-либо качества, как и те ощущения, которые оно может вызвать у других»²⁷. Поэтому, хотя гордость и может быть неприятна для других, тот факт, что она всегда приятна для нас (а собственная скромность часто вызывает в нас неловкость), является решающим.

Важным для Юма является соответствие гордого сознания собственного достоинства и наличия ценных качеств. Сама возможность совпадения гордости и «бытия достойным ее», пожалуй, один из главных аргументов в ее обосновании. Юм, в данном случае, выявляет момент, который был для Аристотеля определяющим — считать себя достойным великого, будучи этого действительно достойным. (Впрочем, переоценка себя, по Юму, все же лучше — ведь давая веру в себя и толчок к деятельности, она способствует и изменению человека, успеху его начинаний). Смирение может вменяться человеку лишь в качестве чего-то внешнего, невозможно вменить в качестве обязательной полную искренность в данном отношении. Гордость, наоборот, будучи неподдельной и искренней, хорошо обоснованной и в то же время скрытой, характерна для человека чести. Она скрыта, но проявляется в великих поступках и чувствах (И «по праву гордый» Аристотеля пассивен и празден в ожидании достойного великого). «Все, что мы называем *героической доблестью* и чем восхищаемся как величием и возвышенностью духа, есть не что иное, как спокойная и твердо обоснованная гордость и самоуважение...»²⁸. А проявление гордости и высокомерия неприятно другим людям лишь потому, что оскорбляет их собственную гордость, рождает в них неприятный аффект униженности.

Порой великие дела гордых мира сего приносят страдания и разрушения, и тем не менее блестящие черты их виновников вызывают в нас восторг, побеждает более сильная и непосредственная симпатия.

Наиболее существенной в рамках данного рассмотрения является идея Юма, что аффект гордости («*passion of pride*») воспроизводит, порождает идею самости («*the idea of self*»). Гордость не только высвечивает Я в отношениях человека и мира, но превращает его в сияющее, блистающее Я («*shining self*»)²⁹.

И. Кант: моральный закон как источник смирения и гордости

В третьей главе «Критики практического разума» И. Кант обращается к себялюбию и сомнению, не упоминая о гордости. Тем не менее кантовское рассуждение позволяет соотнести эти понятия как родственные. Вот приводимая им дефиниция: «Это стремление делать себя самого по субъективным основаниям определения своего произвольного выбора объективным определением воли вообще можно назвать себялюбием, которое, если оно делает себя законодательствующим *себялюбием* и безусловным практическим принципом, можно назвать *самоуверением*»³⁰. Моральный закон полностью исключает влияние себялюбия на высший практический принцип и «бесконечно уменьшает самоуверение», т.е. смиряет человека, смеющего сопоставить с этим законом чувственные влечения своей природы. Но то, что ослабляет и смиряет самоуверение, само является положительным началом, формой интеллектуальной причинности, формой свободы, а потому само становится предметом уважения. Определяющее основание нашей воли, вызывая чувство уважения к себе, субъективно становится основой уважения, некоторого положительного чувства. Таким образом, моральный закон, с одной стороны, несовместим с гордостью эмпирического чувственного Я, но порождает некоторое отношение к собственной способности уважать этот закон практического разума и быть в этом свободным. Такое позитивное отношение есть тоже своего рода гордость, противостоящая эмпирическому себялюбию. И это последствие смирения себялюбия рассматривается Кантом в «Метафизике нравов». Парадоксальным образом высокая самооценка человека выступает в качестве его долга перед самим собой. Как субъект морально практического разума, человек «выше всякой цены», «цель самое по себе», обладающая абсолютной внутренней ценностью. Человек не должен лишать себя уважения. «...Его ничтожность как человека-животного не может умалить его достоинство как человека, наделенного разумом, и он не должен отрекаться от высокой моральной оценки самого себя, имея в виду это достоинство, т.е. он должен добиваться своей цели, которая сама по себе есть долг, не раболепно, не холопски (*animo servili*), как если бы он добивался милости, не отрекаться от своего достоинства, а всегда [добиваться своей цели] с сознанием возвышенности своих моральных задатков (что содержится уже в понятии добродетели); и такая самооценка есть долг человека перед самим собой»³¹. Именно уверенность в собственной моральной ценности Кант называет моральной гордостью (*arrogantia moralis*). Это не гордость чем-то свершенным или

обладаемым, это некоторое исходное отношение к самому себе как существу, способному быть субъектом морального закона, существу внеэмпирическому, ноуменальному. В сущности — это не самооценка, а самоустановление, обретение позиции, если не сказать — позы. Это своего рода новое — нововременное — становление человека «по праву гордого» — право это он обретает не в историчности рода, а в законе практического разума, и не в качестве поддающегося внешне выражаемому, оформленному, эстетизированному эмпирическому бытию, а в качестве ноуменального существа, обладающего самозаконодательной свободой подобно аристотелевскому аристократу.

Смирение — по Канту — есть сознание и чувство ничтожности своей моральной ценности при сравнении с законом (*humilitas moralis*). Моральная гордость — такая уверенность в величии собственной моральной ценности, которая тем не менее избегает сравнения с законом, ибо она такого сравнения не может выдержать. Именно поэтому она не имеет содержания. Она противостоит не смирению перед нравственным законом, а нравственно ложному раболепию — «отказу от всяких притязаний на моральную ценность самого себя в убеждении, что именно этим можно приобрести скрытую ценность»³². Смирение не в сравнении с законом, а в сравнении с другими людьми, вовсе не является долгом, а стремление превзойти других в смирении есть высокомерие. «Самоуважение в сравнении с другими и есть благородная гордость. Невысокое мнение о своей личности не есть смирение, но выдает мелкую душу и униженный строй души (*kriechende Gemutsart*)»³³ — пишет Кант в «Лекциях по этике». Монах, смиренно ставящий себя в отношении других, именно этим горд. Для Канта преодоление этого противоречия заключается в гордости, основанной на сравнении себя с другими и установления на основе равенства людей собственного самоуважения. (Гоббс отвергает гордость, противопоставляя ей в качестве альтернативы страх, именно в силу того, что она противостоит равенству людей, является проявлением редкого среди них, исключительного благородства, а потому не может стать основой выполнения договора («Левиафан», гл. 14). Более того, его девятый естественный закон направлен непосредственно против гордости, которая не позволяет человеку признать других людей равными себе по природе («Левиафан», гл. 15). Но, с другой стороны, моральное самоуважение, основанное на достоинстве личности, не может и не должно опираться на сравнение с другими, а только на сравнение с моральным законом. В этом смысле смирение перед законом и гордость ноуменального существа взаимопорождают друг друга. Причем Кант, пожалуй, чувствует опасения в связи со

смирением, которое вызывает уныние, а не храбрость (ибо нет надежды соответствовать моральному закону). Понимая свое несовершенство, человек не решается ничего предпринять, склоняется к бездеятельности³⁴. Гордость, поэтому, становится для Канта особенно важной, как дающая основание человеку действовать даже в условиях невозможности действовать совершенно.

Кант дает, возможно, одно из лучших определений моральной гордости: «Из нашего искреннего и точного сравнения с моральным законом (с его святостью и строгостью) неизбежно должно следовать истинное смирение, но из того, что мы способны на такое внутреннее законодательство, что (физический) человек чувствует себя принужденным уважать в своем собственном лице (морального) человека, должно в то же время следовать возношение и глубочайшее уважение к себе как чувство своей внутренней ценности (*valor*), имея которую человек не может стать предметом продажи ни за какую цену (*pretium*) и обладает неотъемлемым достоинством (*dignitas interna*), внушающим ему уважение (*reverentia*) к самому себе»³⁵. Это возношение существа, внутренне ценного, не имеющего цены — равнодушного к внешней оценке — и обладающего изначальным достоинством и способностью не принадлежать миру эмпирических причин и следствий. Аристотелевский «по праву гордый» чужд изящности — он велик и поэтому прекрасен. Так и гордый человек Канта любит не фарфоровой статуэткой, а огромным звездным небом, величием и даже величиной соразмерным нравственному закону. Кант все же находит эмпирическое воплощение величия, подобное телесному величию античности: на смену телу человека приходит тело мира. В свое время Августин заметил, что, обращаясь к величию гор или океана, человек уходит от созерцания самого себя. Позже теологами было замечено, что созерцание мира может быть подлинным созерцанием себя, подобным созерцанию Творцом своего творения. Кант сделал в этом ряду аллегорий следующий шаг. Идея величия нравственного закона возвращает нас к аристотелевскому пониманию величавого как считающего себя достойным великого, будучи этого достойным: человек должен считать себя достойным этого закона и он достоин его.

Николай Гартман: попытка слияния

Гартман, в силу стремления к всеохватности, не мог обойти проблему гордости и смирения стороной, хотя, уделив им пару параграфов, в сущности, выразил лишь стремление сохранить оба понятия. Он ведет речь о «подлинной моральной гордости», об «оправданной

гордости», которая хотя и выражает ценности, противоположные смирению, и затрудняет синтез с противоположной этической позицией, тем не менее — совместно со смирением — не имеет формы ценностной антиномии. Гордость, склонная к дерзости, дабы не перейти в гордыню и высокомерие, должна быть уравновешена смирением и скромностью. Взгляд скромного — снизу вверх: он помещает точку сравнения явно выше себя самого и потому исходит из собственного морального несовершенства. Смирение также есть понимание своей неудовлетворительности, но не перед человеком, а лишь перед некоторым совершенством, нравственным идеалом или возвышенным образцом. Это, конечно, очень напоминает Канта — но без его углубленной мощи. Истинное смирение, оказывается, не противоречит оправданной гордости, а, в сущности, совпадает с ней: ведь «в том и состоит смысл подлинной нравственной гордости, сравнивать себя с недостижимо высоким и абсолютным»³⁶. Собственно, рассуждение Гартмана представляет интерес лишь в качестве иллюстрации того, как неудачны попытки определить смирение и гордость через единое представление о морали и моральности, как основанных на сопоставлении человека себя с идеалом, чем-то внешним и отдаленно-высоким — различить смирение и гордость таким путем оказывается невозможным (во всяком случае, без ссылки на интуитивно улавливаемое, но убедительно не рационализируемое различие). И наоборот, аристотелевский, христианский, юмовский и кантовский подходы позволяют обнаружить специфическую природу гордости, являющейся не следствием моральной самооценки человека, а предшествующим ей установлением его места в мире и собственной самости, принимающей, порой, форму эстетизированной позы. Такое понимание, конечно, сопровождалось и отличным от него видением гордости как следствия высокой оценки собственных поступков, владений, качеств и т.д.. Можно сказать, что современная культура получила в наследство от своей истории то, что мы бы назвали полифонией гордости.

Полифония гордости

Осознание или предчувствование того, что все, признаваемое нами ценным, является в то же время неполноценным и наоборот, неотступно сопровождает современную моральную рефлексию. Возможно, это и есть главное следствие богатого ценностного наследства, полученного нами от собственной истории и собственной историчности. Так, Алексис де Токвиль, признавая порочность гордости, тем не менее замечает, что «за этот порок я охотно бы отдал многие

наши мелкие добродетели»³⁷. В такой форме обыденное сознание фиксирует тот факт, что за лежащей на поверхности гордостью проходящими вещами и оценками лежит нечто очень важное для самосознания человека, для его самоопределения в мире не в качестве вещи, вписанной в ряд причин и следствий, но в качестве автора. И Аристотель и, в некоторой степени, Юм, и конечно же Ницше (его ценностный герой с гордостью смеет говорить «Да» самому себе) связывают эту исходность гордости с аристократизмом³⁸. Сославшись на статью «Ценностное границеположение и мораль»³⁹, заметим, что два основных понимания гордости связаны с двумя противостоящими друг другу системами ценностей — центральной и периферийной. В одной гордость выступает как осознание и установление своего центрального и возвышенного места в ценностном пространстве. Для периферийной локализации человека свойственно осознание себя лишь посредством соотнесения себя с центром через оценку. Гордость для него есть сочетание противостояния центру и стремление обрести свою самость иным путем — в качестве следствия собственных поступков и обретений, установления равенства себя и других. И он стремится соединить гордость как устремление с реальным смирением перед результатами собственной деятельности, перед самим собой как продуктом этой деятельности. Подобное смирение перед самим собой и становится гордостью периферийного человека.

История гордости как ценностного понятия — и морального и философско-этического — позволяет за всем многообразием открыто противостоящих друг другу оценок увидеть сложную картину взаимодействия двух ценностных систем, нуждающихся в способе осознания субъектом самого себя и определения им своего места в мире ценностей. Этой потребности и отвечает гордость: в ней выпрямляющееся человекообразное обретает осанку, позволяющую видеть нечто за горизонтом бесконечных провалов своих личных и исторических замыслов.

Примечания

¹ *Payne R. Hubris: A Study of Pride. N. Y., 1960.*

² Цит. по: *Payne R. Hubris: A Study of Pride. N. Y., 1960. P. 15.*

³ *Эзоп. Басни. Калининград, 2004. С. 331.*

⁴ *Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 421.*

⁵ *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 132.*

⁶ Там же. С. 132.

⁷ Там же. С. 134.

- 8
9 *Rayne R. Hubris: A Study of Pride.* N. Y., 1960. P. 35.
10 *Филон Александрийский.* О смешении языков // [http://khazarzar.skeptik.net/books/](http://khazarzar.skeptik.net/books/philos/conf_lin.htm)
11 *philos/conf_lin.htm*, 119.
12 Там же, 128.
13 *Филон Александрийский.* О том, что худшее склонно нападать на лучшее. [http://](http://khazarzar.skeptik.net/books/philos/deterius.htm)
14 *khazarzar.skeptik.net/books/philos/deterius.htm*, 138.
15 *Иоанн Кассиан Римлянин.* Писания. М.—Минск, 2000. С. 175.
16 Там же. С. 176.
17 Там же. С. 178.
18 Там же. С. 179.
19 *Гоббс Т.* Человеческая природа // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 543.
20 Там же. С. 544.
21 *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и
22 гражданского // *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 109.
23 Там же. С. 119.
24 *Оукшот М.* Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса // Оукшот М.
25 Рационализм в политике. М., 2002. С. 163.
26 *Hayes P.* Hobbes's Bourgeois Moderation // *Polity*. 1998. Vol. 1.
27 *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 422.
28 Там же. С. 454.
29 Там же. С. 424.
30 Там же. С. 428.
31 См.: Там же. С. 761.
32 Там же. С. 762.
33 Там же. С. 765.
34 Юм сам употребляет это понятие, но можно в данном случае сослаться и на такого
35 его интерпретатора, как Герман Де Дийн (См.: *Dijn H.* De. Hume's Nonreductionist
36 *Philosophical Anthropology* // *The Review of Metaphysics*. 2003. Vol. 56).
37 *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, Ч. I. М., 1965. С. 399.
38 *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Указ. изд. Т. 4, Ч. II. С. 373.
39 Там же.
40 *Кант И.* Лекции по этике. М., 2005. С. 128.
41 См.: Там же.
42 Там же.
43 *Гартман Н.* Этика. СПб., 2002. С. 444.
44 *Токвиль А.* О демократии в Америке. М., 1897. С. 513.
45 Даже ожесточенные критики гордости, естественно называющие ее гордыней,
46 неизбежно описывают в качестве ее основы или сути ценностный облик
47 аристократизма. Так, Д. Гильдебранд говорит о стремлении лишиться ценности
48 таинственного метафизического могущества, о стремлении обладать полной
49 бытия, заняв ценностный престол, нежелании служить (*non serviam*) — несмотря
50 на негативный пафос он воспроизводит притягательный образ аристократической,
51 хотя и называемой им сатанинской, личности. Другие описываемые им типы
52 гордыни — лишенные метафизических притязаний — вполне соответствуют
53 традиционному периферийному восприятию мира — это самовосхваление и тщеславие
54 (*Гильдебранд Д. фон.* Этика. СПб., 2001. С. 540—553).
55 *Зубец О.П.* Ценностное границеположение и мораль // *Этическая мысль.* Вып. 6.
56 М., 2005. С. 219—238.