



ОТКУДА И КУДА

# КРИЗИС ДОВЕРИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЧЕВОЙ ЭТИКИ В ЕВРОПЕЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ НАЧАЛА МОДЕРНА

© 2015

*А.В. Карабыков*



**Карабыков  
Антон**

**Владимирович** — доктор философии, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВПО «Омский государственный институт сервиса». E-mail: meavox@mail.ru

Сумасбродом называю я всякого, не желающего считаться с установленным положением вещей и применяться к обстоятельствам...

*Эразм Роттердамский “Похвала глупости”<sup>1</sup>*

Найми мне, дяденька, учителя. Я хочу научиться лгать.

*В. Шекспир “Король Лир”<sup>2</sup>*

Есть вещи, которых не замечаешь, пока с ними все в порядке: артериальное давление, уровень сахара в крови или... доверие в окружающем обществе. И только проблемы, возникающие в связи с ними, делают их предметом рефлексии. Так, обращаясь к истории культуры, мы наблюдаем, что в эпохи глубоких культурно-цивилизационных трансформаций лучшие умы нередко тратят усилия на то, что, если можно так выразиться, совершенно не нуждалось в осмыслении еще век или два назад. Почти всегда в такие периоды в центре внимания интеллектуалов оказываются этические вопросы, касающиеся общения и взаимодействия людей друг с другом. В этом нет ничего удивительного: жизненные затруднения, которые актуализируют соответствующие темы, обычно являются причиной самой сильной душевной боли и тревоги. Ибо кризис доверия, словно некий духовный “иммунодефицит”, не позволяет людям справляться с проблемами, встающими перед ними при коммуникации, и разлагает изнутри все человеческие отношения, делая невозможным полноценное существование общества.

## “Апофеоз частиц”

К числу эпох, ознаменованных названным кризисом, принадлежит начало Нового времени. Можно с уверенностью сказать, что со времен духовного упадка Древнего Рима в Европе не звучало столь обильных и горестных сетований на тотальность лжи в социальной и в частной жизни. “Мы живем в мире, где чест-

<sup>1</sup> Перев. И. Губера.

<sup>2</sup> Перев. Б. Пастернака.

ность даже в собственных детях — вещь неслыханная”, — констатировал Мишель Монтень (1533–1592), видевший в двуличии “одну из главнейших черт” своего века [17, с. 199, 380]. Неутешительную оценку нравственного состояния общества давал, среди многих прочих, и Фрэнсис Бэкон (1561–1626), по словам которого, все человеческие отношения характеризуются “сплошным предательством и неблагодарностью” [3, с. 426]. Действительно, ложь становилась настолько тотальной, что, вопреки полуторатысячелетней проповеди христианства, она все настойчивее утверждалась в качестве нравственной нормы. Убедиться в этом позволяет, в частности, хорошо известная этическая концепция Никколо Макиавелли (1469–1527). Влиятельность макиавеллизма продолжала возрастать в XVII столетии, первая половина которого была залита кровью Тридцатилетней войны (1618–1648), нанесшей, как любая война, огромный урон нравственности<sup>3</sup>. “В наши дни не принято — и кажется старомодным — правду сказать, слово сдержать”, — свидетельствовал испанский иезуит и писатель Бальтасар Грасиан (1601–1658) [6, с. 28], и его глас был только каплей в море lamentаций моралистов “века гениев”.

Не имея возможности углубляться в причины нравственного упадка, постигшего западное общество на пороге модерна, отметим, что это — неминуемый признак любой переломной эпохи, когда рушится картина мира прежней культуры, а новые ценности, ориентиры и модели поведения еще только формируются, чтобы позднее стать естественной частью привычного “жизненного мира”. Однако верно и то, что описанный кризис был обусловлен не только ценностным вакуумом и происшедшим из него нигилизмом. Он был сопряжен с фундаментальными мировоззренческими чертами, радикально отличавшими Новое время от предшествующих культурно-исторических формаций. Метафизическая победа номинализма, совершившаяся в XVI–XVII веках, имела своим следствием деонтологизацию знания, которое мыслилось теперь не как интеллектуальное приобретение к идеям вещей, укорененным в бытии и пребывающим вечно в Логосе Бога, но как фиксация в условно-установленных знаках акцидентальных различий между предметами<sup>4</sup>. Этот процесс, естественно, затронул и этическое знание, что привело к распространению морального релятивизма и волюнтаризма. Если нет задуманной Богом универсальной “человечности”, реализовывать которую в своей жизни призваны люди, значит, каждый сам волен устанавливать для себя нравственные ориентиры и правила поведения. Не кто иной, как сам человек, становился отныне верховным судьей своего поведения и жизни<sup>5</sup>.

Распространение номинализма способствовало “овнешнению” слова по отношению к человеку, его превращению в объект критического анализа и манипуляции со стороны использующих его людей. В традиционных, архаических и, в значительной мере, средневеково-христианской культурах считалось, что слово глубоко сопряжено с природой человека и мира, происте-

*А. Карабыков*  
Кризис доверия  
и трансформация  
речевой этики  
в европейском  
обществе

<sup>3</sup> К примеру, в великом романе Г.Я.Х. Гриммельсгаузена (ок. 1621–1676) мы видим, что, когда главный герой обличает циника и разбойника Оливье, тот отвечает в свое оправдание: “Сие (обличение). — А. К.) означает..., что ты все еще Симплициус (то есть простак. — А. К.), который не штудировал Макиавелли” [7, с. 297].

<sup>4</sup> См. [5, с. 162].

<sup>5</sup> См. [1, с. 219]. Ср. суждение Рене Декарта (1596–1650), выведившего из своего “Я” существование мира и самого Творца: “Всякий, кто живет так, что его совесть не может ни в чем его упрекнуть, делает то, что считает наилучшим; это и значит следовать стезей добродетели” [9, с. 320].



кает из их существа, так что в речи, как ни в чем более полно, человек реализует свою духовную силу и при этом постигает в именах сущность вещей, позволяя тем самым “выговорить” себя миру, явить через него, человека, свои умопостигаемые глубины. Теперь же, с наступлением новой эпохи, слово воспринималось прежде всего как искусственно придуманное средство, прямо непричастное ни к глубинам человеческой души, ни к устройству мироздания и потому имеющее во многом случайный характер. Общепринятым становилось представление, в согласии с которым между миром, людьми и их языком неизменно сохраняется известный “люфт”, который всегда заполнен человеческим умыслом, что делает неизбежным корыстное и тенденциозное употребление людьми своих речевых потенций. Осознание этой неизбежности в свою очередь рождало “ощущение языка..., проникнутое глубочайшим недоверием к человеческому слову как таковому” [2, с. 212]. Об этом свидетельствует замеченный нами в литературных памятниках той эпохи существенный рост рефлексии над коммуникативными намерениями, исподволь и прямо направлявшими процессы речевого взаимодействия в светском обществе.

### Приспособление к обстоятельствам

Обозревая пути, которые, по словам пролагавших их моралистов, обещали вывести европейское общество из морального кризиса, мы различаем среди них два общих типа: консервативно-идеалистический, основанный на убеждении в том, что панацеей может быть лишь реставрация средневеково-христианских этических норм, и новационный, проистекавший из особенностей новой картины мира и связанный с сугубо реалистическим восприятием жизни. Очевидно, что в силу общей изжитости культурно-исторических условий, делавших возможным целостное проведение в жизнь прежних традиционных моделей, консервативный путь сохранял привлекательность для немногих и потому не мог конкурировать со второй программой жизнеустройства. Проникнутая духом своего времени, она базировалась на принципе приспособления к обстоятельствам, который приобрел все возраставшую влияние и распространенность<sup>6</sup>.

Да, люди лживы, коварны, неблагодарны<sup>7</sup>. И это едва ли можно исправить. Поэтому вместо того, чтобы прятаться от жизни за “розовыми очками”, нужно научиться смотреть в ее отталкивающее лицо, терпеливо свыкаться с ней, приноравливаться к царящим в ней нравам, учиться играть по *ее* правилам, тем самым оберегая себя от царящего в ней зла и по возможности помогая в этом другим. В средние века, великую эпоху этического идеализма, церковные моралисты ставили перед людьми по преимуществу одну-единственную задачу — привести жизнь в соответствие с идеалом, чтобы через причастие к его истине сделать истинной саму жизнь. С началом Нового времени у этого идеала были отняты права на абсолютную истину и зна-

<sup>6</sup> См., в частности [25, р. 789ff].

<sup>7</sup> Вот только два из сонма свидетельств почти неправдоподобного и все-таки действительного антропологического пессимизма той эпохи: “Люди по природе своей ненавидят друг друга”, — утверждал Блез Паскаль (1623–1662) [18, с. 139]. И как может быть иначе, если, по словам Жана де Лабрюйера (1645–1696), всякий “человек всегда зол, непоколебим в своих порочных наклонностях и равнодушен к добродетели”? [10, с. 365].

чимость. Как и все в мире культуры, он был осмыслен в качестве свода человеческих установлений, который не имеет непосредственного основания в устройстве мироздания или предвечном Логосе Бога. По этой причине конститутивная цель всякой моралистики, состоящая в возведении реального к должному, теперь уравнивалась противоположной задачей — коррекцией должного в соответствии с реальным. Наступала эпоха этического эмпиризма, отвергавшего любые моральные а priori.

Вместо них утверждалось, что при выработке этических правил необходимо исходить прежде всего из данных действительности, а не из отвлеченных идеалов, слабеющая притягательность которых все меньше подпитывалась в сознании большинства реальным религиозно-мистическим опытом.

Неудивительно, что одной из ключевых черт сформировавшейся этики была утилитарность. Ее печатью были отмечены и нормы речевого поведения, которые скрупулезно прорабатывались в ставшем крайне модным искусстве беседы. Знакомясь с многочисленными трактатами, посвященными этому предмету, обретаешь впечатление, будто их авторы последовательно выстраивали некий каркас регламентаций, который был призван сдерживать распад коммуникативных связей между людьми. Тенденция, сближавшая их основные предписания, состояла в стремлении обеспечить относительный комфорт и эффективность человеческого общения в условиях нарастающего недоверия. При этом предполагалось, что достижение данной цели возможно только на основе уже знакомого нам принципа приспособления к обстоятельствам. Раз не существует абсолютных этических правил, вытекающих из универсальной “человечности”, то исходный постулат искусства беседы лучше всего может быть передан словами Грасиана: “Говори с каждым на его языке” [6, с. 53]. В другом месте “Карманного оракула” испанский иезуит конкретизирует смысл этого требования, вторя словам “великого учителя” Игнатия Лойолы (ок. 1491–1556): “Дабы в беседе быть приятным, принаравливайся к характеру и уму собеседников” [6, с. 34]. Об этом же говорили моралисты, пребывавшие по ту сторону конфессиональной границы. В частности, Бэкон выражает уверенность в том, что “хорошо уметь приспособлять свою личность к другим” [4, с. 468]. Но делать это следует таким образом, чтобы показать, что ты “поступаешь так из уважения к ним, а не из своекорыстных побуждений” [4, с. 468]<sup>8</sup>. Заметьте: именно *показать* — вот в чем главное; а поступать так или нет на самом деле — об этом Бэкон умалчивает, давая тем самым понять, что выбор зависит от каждой конкретной ситуации. Итак, налицо все тот же макиавеллизм, но только в своем смягченном, рафинированном варианте, адаптированном к сфере светской жизни, а не большой политики, где правила игры, несомненно, были значительно жестче.

В условиях дефицита доверия постулат приспособления к другим означал не только обычную аккомодацию к личност-

А. Карабыков  
Кризис доверия  
и трансформация  
речевой этики  
в европейском  
обществе

<sup>8</sup> Ср. его же: “Осторожность в речи значит больше, чем красноречие; а умение говорить должным образом с тем, с кем мы имеем дело, значит больше, чем умение говорить хорошо и стройно” [4, с. 427].



## ОТКУДА И КУДА



<sup>9</sup> Иначе было в средневековой культуре, где социальные роли воспринимались как существенный компонент структуры человеческой личности. Так, согласно выводу А.Я. Гуревича, сделанному на основе анализа проповедей духовного деятеля XIII века Бертольда Регенсбургского, «личность не сводится к единству души и тела — она включает в себя социальную функцию человека, то служение, которое он выполняет по предначертанию Творца [8, с. 94].  
<sup>10</sup> Ср. слова Гамлета:

И все обличья, виды,  
знаки скорби  
Не выразят меня;  
в них только то,  
Что кажется и может  
быть игрою;  
То, что во мне,  
правдивей, чем игра;  
А это всё — наряд  
и мишура [24, с. 144].

<sup>11</sup> См. [22, с. 235–249]. О понимании сущности и функции денег в средневековой культуре см. [12].

ным особенностям собеседника, но также — и это главное — принятие человека таким, каким он стремится себя подать или за какого выдать. Это принятие, разумеется, имело внешний, этикетный характер и отнюдь не исключало, а, напротив, предполагало умение распознать под маской подлинное лицо собеседника. Мы имеем здесь дело с сочетанием двух предписаний, одно из которых диктуется учтивостью, тогда как второе — благоразумием, сокрытым за этой учтивостью. Благоразумие глубже в своей первичности. Это оно установило такой порядок вещей, велев деликатной учтивости править бал на поверхности жизни. Как остроумно заметил Джованни делла Каза (1503–1556), писатель и церковно-политический деятель, «разумней всего принимать людей как монету: не по истинной стоимости, а по курсу» [10, с. 255]. По этой причине «замечания, затрагивающие личность других присутствующих (при беседе. — А. К.) людей, должны употребляться очень осторожно, ибо разговор должен быть как бы прогулкой по полю и не вести в дом какого-либо человека» [4, с. 426]. Таким образом, новая речевая этика учила людей подыгрывать друг другу в театре жизни, где каждый принимает от других или сам избирает для себя ту или иную роль. И правила игры в этом театре воспрещают открывать из-под маски свое подлинное лицо, равно как и срывать маску с лиц собеседников. И эта личина была в чем-то подобна природе слова в том ее понимании, которое утвердилось в исследуемую эпоху: они обе мыслились уже не как символ, бытийно причастный к символизируемому и сообщающий нечто о его сущности<sup>9</sup>, но как условный знак, который в силу установления только указывает на предмет, не достигая и не выражая его природы<sup>10</sup>.

Еще одну аналогию, проясняющую суть исследуемых изменений, можно усмотреть в трансформации денег, которым уподобил людей итальянский гуманист. До тех пор пока деньги не претерпели номинализацию, в чем-то сходную с участью слова и прошедшую на XVII–XVIII века, между их «истинной стоимостью» и «курсом» почти не бывало резких несоответствий. Ибо их курс определялся не столько человеческими конвенциями, сколько ценностью металла, из которого образовывалось их вещественное «тело»<sup>11</sup>. Теперь же, лишенные прежней субстанциональности, они стали удобным инструментом развивавшегося капитализма, позволявшим одним, немногим, скапливать несметные суммы, а другим не иметь пищи и крова — того, что имеют даже животные, которых кормит непродаваемая ими земля.

### Диагноз Мольера и Сервантеса

Процесс деонтологизации знания, вызванный разрывом бытийных связей между миром, человеком и языком, стал одним из факторов, определивших расцвет драматургии в XVII веке. Мнимый влюбленный, мнимый сумасшедший, мнимый больной, мнимый врач — европейский театр был полон всякого рода «мнимостей»: масок, притворств, коварных ловушек и забавных

розыгрышей. Расстояние между знаком и содержанием, созданное номинализмом и заполненное вторгшимися туда корыстными интенциями людей, явилось “клондайком” драматических сюжетов. Жан-Батист Мольер (1622–1673), кажется, как никто другой, сумел преуспеть в осваивании этих “залежей”. И здесь нам бы хотелось остановиться на его комедии “Мизантроп” (1666), где великий драматург изобразил одну из самых острых проблем своего общества — конфликт между уходящим в прошлое этическим идеализмом и утвердившимся реализмом, о котором шла речь выше. Альцест, главный герой пьесы, олицетворяет собой первую позицию, его друг и оппонент Филинт — вторую. Но это не мешает им соглашаться друг с другом в том, что окружающая их духовная атмосфера далека от постулируемого ими идеала. Они оба сетуют на то, что

Везде предательство, измена, плутни, лъстивость,  
Повсюду гнусная царит несправедливость (I, 1) [15, с. 234, 294],

однако по-разному реагируют на пороки своего общества. Если Альцест настаивает на радикальном исправлении сложившегося габитуса по строгой мерке христианской морали с ее императивом честности и “симфонии” между словом и делом, то Филинт считает такую установку утопичной. Он не верит в возможность столь глубокого преобразования смертных и потому находит более правильным примирить этический идеал с положением дел в повседневной коммуникации: “за веком мы должны с покорностью идти” и, говоря словами другого мольеровского героя, “приспосабливаться к порокам своего времени” [15, с. 236; 15, с. 224]. При этом, чтобы обосновать свой тезис, Филинт в номиналистическом духе указывает на те нередкие случаи,

...когда правдивость эта  
Явилась бы смешной иль вредною для света (I, 1) [15, с. 232].

В чем, на его взгляд, должна заключаться названное приспособление и следование за веком? Как явствует из прочих его сентенций, единственно в том, о чем мы уже говорили. Во-первых, нужно уметь благоразумно распознавать за маской подлинное лицо собеседника. Во-вторых, делать вид, будто воспринимаешь его таким, каким он стремится казаться в твоих глазах — словом, искусно подыгрывать людям в театре жизни:

Но если кто-нибудь нас встретит столь сердечно,  
Мы тем же заплатить должны ему, конечно.  
Его радушию, по мере сил, в ответ  
За ласку ласку дать и за привет — привет (I, 1) [15, с. 232].

В финале пьесы каждый из героев остается при своем мнении. Постигшие их жизненные перипетии не смогли переубедить ни того ни другого. Альцест, подобно Дон-Кихоту Сервантеса, не соглашается принести свой идеал в жертву нравам своего времени и, трезво оценивая возможность следовать ему в светском обще-



стве, решает уйти из мира — поселиться отшельником там, где, по его словам, он сможет “быть честным без помех” (III, 8; V, 1) [15, с. 277, 292]. И, надо заметить, решение Альцеста не было чем-то из ряда вон выходящим. Завершать свой путь в стенах тихой обители было еще нередким явлением в аристократических кругах XVII столетия: вспомним судьбу блистательной мадам де Лафайет (1634—1693) или гениального Б. Паскаля, вслед за родной сестрой вставшего на путь бегства от мира.

Филинт же, заручившись поддержкой близких к ним людей, намерен удержать своего друга от этого шага и помочь ему стать, наконец, “таким, как все”. Но на чьей стороне сам Мольер? Чтобы понять это, мы должны коснуться еще одного персонажа “Мизантропа” — Селимены. Героиня, в которую так безнадежно и слепо влюблен Альцест, в действительности является его главным антагонистом. Мы видим, что, если Филинт лишь вынужденно соглашается быть “данником приличий” и “безропотно терпеть жалкую игру” окружающих, расплачиваясь этим за право на безбедную жизнь в свете, то Селимена превратила эту печальную “дань” в упоительное искусство. Она на самом деле упивается изящным двуличием, водя за нос встречающихся на ее пути кавалеров. Понимая, что его друг стал жертвой наивного своего идеализма, попавшись на крючок любовной авантюристки, Филинт пытается оказать Альцесту еще одну услугу — открыть ему глаза и освободить от чар мастерицы флирта. Филинт, а вместе с ним Мольер, до самого конца связавший свою жизнь с шумным театром, проповедуют благоразумие, которое, как верили многие в ту эпоху, есть основание подлинной добродетели — главный принцип искусства жизни. Благоразумие предписывает быть во всем осторожно-умеренным. Оно находит в этом лучшую “страховку” от уклонения в противоположные крайности, вызываемого чрезмерно отвлеченным мышлением.

И добродетельным быть надо осторожно,  
Излишней строгостью испортить дело можно:  
Благоразумие от крайностей бежит  
И даже мудрым быть умеренно велит (I, 1) [15, с. 236] —

поучает друга-“мизантропа” Филинт, высказывая взгляд, близкий не только автору, но и Эразму, Декарту, Грасиану — пожалуй, большинству проницательных умов начала модерна.

Быть благоразумным невозможно без контроля над своими страстями, выдающимися в нас природное, животное начало. В то же время такой контроль так же и даже более необходим в светском искусстве утонченного лицемерия. Можно утверждать, что двуличие и фальшь были оборотной стороной благоразумной учтивости, столь же неизбежной, как тень, отбрасываемая освещенным предметом. По сравнению с “Мизантропом”, в своем шедевре “Тартюф, или Обманщик” (1664) Мольер сгущает мрачные краски — сгущает так сильно, что представление его пьесы вызвало скандал, предопределивший ее скорое запрещение. Что

же возмутило современников в “Тартюфе”? Развертывая его сюжет, автор показывает, что в придворном обществе его времени шансы преуспеть ничтожны даже у таких людей, как Филинт. Полагаясь на свою осмотрительность и осторожность, филинты могут только выживать в душливой атмосфере лжи и коварного расчета. Те единственные, кто способен процветать в таких условиях, — это отъявленные лицемеры — “тартюфы”, “наворотившиеся в искусстве приукрашать подлинные свои намерения” [16, с. 86]. Эта грустная комедия представляет собой череду побед и поражений, претерпеваемых двумя враждующими лагерями. Причем, если все победы одерживаются с помощью двуличия и обмана, то все поражения происходят из-за недостаточного контроля над страстями, будь то гнев, похоть или даже излишнее благоговение. Характерно, что в этой хитроумной игре фактически побеждает злодей — святоша Тартюф. Он почти уже взял вверх над своими врагами, потому что из всех вовлеченных в нее людей допустил меньше всего ошибок (только однажды он чуть не проиграл, дав волю чувствам к жене обманутого им Оргона). Кроме того — и это главное, — вынашивая с самого начала под набожной маской безбожные планы, именно он ввел в жизнь саму игру, задал ее правила, не известив о ней ничего не подозревавшего Оргона и его домочадцев. И потому, когда, потеряв время в догадках о том, кто же такой Тартюф, они включились в игру, чтобы вывести афериста на чистую воду, было уже поздно. Словно хищный паук, Тартюф сплел последствия их страстей в такую прочную сеть, разорвать которую у пойманных им людей не хватило сил. Вместо комедии получилась бы драма — однако в самый последний момент, точно *deus ex machina*, в дело вмешивается король. Всевидящим и праведным оком он разоблачает злодеяния мошенника и спасает его жертв. Мольер показывает, что король справляется со своей благородной миссией главным образом потому, что в совершенстве воплощает в себе знакомый нам идеал человека:

Он неусыпную являет прозорливость  
И, видя суть вещей, казнит несправедливость,  
Не подчиняется он голосу страстей,  
Не знает крайностей великий разум сей (V, 7) [16, с. 175].

О том, что перед нами приукрашенный, идеализированный образ, говорит предисловие и три добавленных к нему прошения к королю, в которых драматург, как Филинт — Альцесту, пытался помочь “прозреть” Людовику XIV — “прозреть” в отношении настоящих тартюфов, ополчившихся на его комедию. По словам драматурга, в этой армии ханжей, льстецов и лицемеров было немало “почтенных лиц”, имевших влияние на монарха [16, с. 79].

За полстолетия до Мольера аналогичный диагноз духовного состояния эпохи был поставлен Мигелем де Сервантесом (1547–1616). “В наше время человек, не отличающийся хитростью и плутовством, умирает от голода”, — замечает испанский





писатель устами молодого авантюриста, одного из героев “Назидательных новелл” (1613) [20, с. 187]. Пытаясь оправдать свое бесчестие с помощью такого обобщения, этот повеса, однако, открывает только часть правды. На примере судеб других персонажей и прежде всего своей собственной биографии Сервантес показывает, что альтернативой голодной смерти в обществе тартюфов и слабых духом филингов может стать уход в монастырь, военная служба или просто тихая, скромная жизнь неприметных праведников. Подобно французскому комедиографу, он также утверждает необходимость приспособления к обстоятельствам, ношения социальных масок, пользу благоразумия и осторожности во взаимоотношениях с людьми. Интересно заметить, что горькие истины о человеке в “Назидательных новеллах” звучат с обочины или извне социального мира. Их оглашение могут позволить себе лишь те, кто, оказавшись исключенными из хода обычной жизни, стали подобными божеству, как помешавшийся в уме герой новеллы “Лиценциат Видриера”, или... человеку, как два сторожевых пса, чудесно обретшие дар человеческой речи и разума, в “Новелле о беседе собак”.

При этом в сравнении с Мольером Сервантес глубже чувствует конечные последствия и внутренние противоречия наблюдаемых им духовных процессов. Он видит, что ложь и вероломство грозят затопить все общество, и нет противоядия, способного остановить их устрашающую экспансию. Свободный от придворных условностей, писатель не делает вида, что полагается на божественное сверхблагоразумие монарха. На всякого мудреца достаточно простоты: это жизненная закономерность не знает исключений ни для кого из смертных. Всякая предусмотрительность и осторожность обречены быть высмеяны вящей хитростью. А потому “спаси нас Бог от таких врагов, от которых не охранит ни щит благоразумия, ни острый меч осмотрительности” [20, с. 201]. Таким образом, искренне добродетельному человеку остается уповать на Всевышнего. Если вера в Него и не спасает от козней ближних в посюсторонней жизни, то она, вкупе с терпением и смирением, будет вознаграждена за гробом. И чем больше тонкий реалист Сервантес убеждается в том, что порядочность и честность крайне редко по достоинству вознаграждаются в мире, тем сильнее ему, доброму христианину, хочется утверждать веру в небесное воздаяние — ту веру, которая веками сообщала силу этическим идеалам ушедшего средневековья.

Но как быть с грешной земной действительностью? Неужели, в конце концов, вся она, словно древняя Атлантида, будет поглощена разверзшейся бездной человеческого коварства и лжи? Сервантес не разрешает этот вопрос, предлагая вместо ответа свое собственное чрезвычайно существенное вопрошание: “Доверчивые люди гибнут чаще, чем осторожные; но несчастье в том, как человеку жить на свете, если никому не верить и не доверять?” [19, с. 261]. Собака, языком которой выговаривается эта мудрость, напоминает о ней смертным, ушедшим с головою в плете-

ние и распутывание интриг. Люди могут лгать или постоянно приспосабливаться к чужому коварству, однако такое духовное “гниение” должно иметь естественный предел, предусмотренный самой человеческой природой. В противном случае им нужно превратиться в странных мутантов, для которых доверие не будет являться необходимым условием жизни, потому что ад станет их привычной средой обитания. Иными словами, пределом на пути распространения лжи должен служить некий инстинкт духовного самосохранения, удерживающий людей от утраты свойственной им человечности. Ведь убивающие доверие выкачивают воздух из “капсулы” мира, которым дышат сами вместе с остальными людьми. И потому, если их разрушительная сила будет иметь противовесом одно лишь вежливое приспособление к ней со стороны противников лжи, поступки тех и других постепенно подготовят неминуемую гибель всего общества.

### Сумерки человечности

Мы видим, что в мире, где жизнь человека характеризовалась как “борьба с кознями человека” [6, с. 13], ближние становились очень и очень далекими по отношению друг к другу. Как будто бесконечное растяжение некогда компактного тела вселенной, осуществленное мыслью Кузанца, Галилея и Ньютона, повлекло за собой катастрофический рост духовного расстояния между смертными. Если прежде люди ощущали глубинное родство между собою, объясняемое их общей приобщенностью к единому Источнику бытия, и это родство наглядно выражалось в корпоративно-групповом укладе социальной жизни; то теперь они превращались друг для друга в чуждых и странных существ. “Я вижу, человек страшней, чем лютей зверь”, — прозревает в своем горе герой Мольера [16, с. 172], перекликаясь с Паскалем, сказавшим, что “человек есть непонятное чудовище” (цит. по [13, с. 302]). И эти характеристики были почти свободны от риторического преувеличения. Вспомним, к примеру, с какими трудностями столкнулись Декарт и его последователи, когда из основ своей метафизики попытались вывести доказательство того, что другие, подобные им люди, существуют именно как люди, а не как автоматы и животные<sup>12</sup>. Не менее затруднительным оказалось “схватить” человеческую природу эмпирикам-номиналистам. Так, по мысли Джона Локка (1632–1704), утверждавшего, что “человечность”, “*hominitas*” схоластов, есть не более чем химера, “человек” — это только слово, выражающее известную номинальную сущность [12, с. 514–515]. Последняя представляет собой набор характерных признаков, абстрагируемых от всегда ограниченного числа конкретных индивидуумов, между которыми можно заметить определенное сходство. Что же такое человек по самой своей природе, невозможно сказать доподлинно, ибо реальная сущность чего бы то ни было в этом мире недоступна нашему познанию. Это тем более так, по Локку, что жизнь с озадачивающим постоянством дает нам примеры “человекообразных” особей, лишенных,

<sup>12</sup> См. [23, с. 23–27].



однако, тех или иных компонентов номинальной сущности человека. На этом основании английский философ приходит к выводу, что “верные границы этого вида настолько неопределенны”, что постижение человеческой природы всегда будет проблематичным [12, с. 513].

И коль скоро под вопросом оказалось само понимание человеческой природы, было неясным — причем только в лучшем случае, — чего следует ждать от этих загадочных подобных-мне-существ. В худшем же случае, который казался наиболее вероятным под внушением господствовавшего антропологического пессимизма, было понятным, что ожидать от них стоит скорее зла, чем добра. По этой причине в качестве наиболее уместного образа обращения с другими утверждалась осторожная учти-вость. Это качество было осмыслено как своего рода ремень безопасности, который должен служить тому, чтобы удерживать людей от столкновений друг с другом, неизбежных в условиях индивидуалистического разномыслия.

Культивируемая аристократией новой Европы осторожная учти-вость стала той куколкой, из которой позднее выпорхнула бабочка (или моль?) европейской толерантности, а также — до некоторой степени — истоком жизненного принципа, который именуется широко распространенным, правда, в узком смысле, англицизмом “фитнесс”, то есть “соответствие”, “пригодность”. И сейчас, когда действие названных императивов, регулирующих жизнь Запада, все чаще дает сбои, исследование их генеалогии способно помочь продумать свойственную им неустранимую ограниченность, а также выяснить те условия и пределы, в рамках которых следование им является благотворным, а не деструктивным для общества. Рассмотрев в данном ключе произведение Мольера и Сервантеса, мы приходим к выводу, что, кроме острой критики современных им нравов, заслугой французского драматурга стало осмысление ключевого из этих условий: строгой внутренней дисциплины и жесткого внешнего контроля. В известном смысле Мольер изобразил тот путь, по которому пошла и до сих пор идет в своем развитии западная цивилизация и который в прошлом веке стал предметом изучения Н. Элиаса, М. Фуко и некоторых других исследователей. В свою очередь Сервантес, провидя ущербность и даже гибельность этого пути в случае его ложной абсолютизации, показал насущность восполнения его тем вечным и спасительным, что есть в христианстве, высвобожденном из обветшавших одежд средневеково-феодальной культуры. Словно стремясь внести необходимые коррективы в нарождающуюся этику Нового времени, испанский писатель делал акцент на том, что главная жизненная задача и ответственность человека связана с тем, чтобы именно “быть”, а не “казаться”, ибо только реальная, а не показная праведность, любовь и честность “не за страх, а за совесть” дают жизненную прочность всем общественным институтам и человеческим союзам.

## Литература

1. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. С. 219.
2. *Бахтин М.М.* Слово в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975.
3. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук / Пер. Н.А. Федорова // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1977.
4. *Бэкон Ф.* Опыты, или наставления нравственные и политические (LII). Пер. Е. С. Лагутина // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
5. *Гайденок П.П.* Средневековый номинализм и генезис новоевропейского сознания // Вопросы философии. 2014. № 2.
6. *Грасиан Б.* Карманный оракул. Пер. Е.М. Лысенко // Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М.: Наука, 1981.
7. *Гриммельсгаузен Г.Я.Х.* Симплициссимус / Пер. А. Морозова. М.: Художественная литература, 1976.
8. *Гуревич А.Я.* “Социология” и “антропология” в проповеди Бертольда Регенсбургского // Литература и искусство в системе культуры. М.: Наука, 1988.
9. *Декарт Р.* Сочинения. Страсти души / Пер. А. К. Сынопалова // Калининград: Янтарный сказ, 2005.
10. *Делла Каза Д.* Галатео, или об обычаях / Пер. Г.Д. Муравьевой // Сочинения великих итальянцев XVI в. СПб.: Алетейя, 2002.
11. *Ле Гофф Ж.* Средневековье и деньги. СПб.: Евразия, 2010.
12. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / Пер. А. Н. Савина // Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1985.
13. *Мережковский Д.* Реформаторы // Мережковский Д. Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики. М.: Республика, 2002.
14. *Мольер Ж.-Б.* Дон Жуан. Пер. А. В. Федорова // Мольер Ж.-Б. Комедии. М.: Художественная литература, 1972.
15. *Мольер Ж.-Б.* Мизантроп. Пер. Т. Л. Щепкиной-Куперник // Мольер Ж.-Б. Комедии. М.: Художественная литература, 1972.
16. *Мольер Ж.-Б.* Тартюф, или обманщик / Пер. М. Донского // Мольер Ж.-Б. Комедии. М.: Художественная литература, 1972.
17. *Монтень М.* Опыты. В 3 кн. / Пер. А. С. Бобовича. Калининград: Янтарный сказ, 2001.
18. *Паскаль Б.* Мысли. Пер. Ю. Гинзбург. М.: Издательство Сабашниковых, 1995. С. 139.
19. *Сервантес М.* Новелла о беседе собак / Пер. Б. Кржевского // Сервантес Сааведра М. де. Назидательные новеллы. М.: Художественная литература, 1982.
20. *Сервантес М.* Ревнивый эстремадурец / Пер. Б. Кржевского // Сервантес Сааведра М. де. Назидательные новеллы. М.: Художественная литература, 1982.
21. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
22. *Характеры, или нравы нынешнего века.* Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер / Пер. Ю. Корнеева и Э. Линецкой. М.: Художественная литература, 1974.
23. *Хомский Н.* Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли. М.: КомКнига, 2005.
24. *Шекспир В.* Гамлет / Пер. М. Лозинского // Шекспир В. Комедии, хроники, трагедии. В 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1988.
25. *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England. London: Penguin Books, 2010.

*А. Карабыков*  
Кризис доверия  
и трансформация  
речевой этики  
в европейском  
обществе