

*В.Н. Назаров*

# ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

*Допущено УМО по образованию в области  
инновационных междисциплинарных  
образовательных программ в качестве учебника  
по направлению подготовки  
«Прикладная этика» -  
032200*

УДК 17(07)  
ББК 87.75я7  
Н19

Рецензенты:

академик РАН, доктор философских наук, профессор *А. А. Гусейнов*;  
доктор философских наук, профессор *Н. С. Кирабаев*

Назаров В.Н.

Н19      Прикладная этика: Учебник. — М.: Гардарики, 2005. — 302 с.  
ISBN 5-8297-0242-8 (в пер.)

Агентство СІР РГБ

Один из первых в высшем российском образовании учебников по направлению подготовки «Прикладная этика» основан на трех методологических принципах этического знания: *интегральности*, выражающем неразрывную связь философской и профессионально-прикладной этики; *конкретности*, позволяющем рассматривать переход от философской к прикладной парадигме этики как закономерный процесс конкретизации универсальных моральных предписаний, и *антиномичности*, способствующем оценке той или иной моральной ситуации с точки зрения дилеммы, т.е. аргументированного обоснования каждого из взаимоисключающих нравственных решений.

Каждая глава сопровождается блоком вопросов и заданий, а также списком рекомендуемой литературы. В Приложении приведены кодексы профессиональной этики (предпринимательской, парламентской, медицинской и др.).

Издание адресовано студентам и аспирантам, изучающим проблемы фундаментальной и прикладной этики в различных областях знания.

УДК 17(07)  
ББК 87.75я7

*В оформлении переплета использован фрагмент картины П. Батони  
«Геркулес на распутье между добродетелью и пороком» (1765)*

ISBN 5-8297-0242-8

© «Гардарики», 2005  
© В.Н. Назаров, 2005

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Седьмого октября 2003 г. министром образования России был подписан приказ об эксперименте по созданию направления подготовки бакалавров и магистров «Прикладная этика». Так в отечественном образовании завершилась более чем двухсотлетняя «эпопея» по преподаванию этики в качестве дисциплины высшей профессиональной квалификации. В истории образования России было всего несколько примеров, когда этика временно получала статус общеобразовательной дисциплины обязательного или факультативного профиля. Не считая курса нравственного богословия, постоянно читаемого в духовных учебных заведениях, этика преподавалась в 1770—1790-х гг. в Московском университете, с начала XX в. в народных университетах Москвы и Петербурга (в рамках курса истории этических учений), в 1930-х гг. в Институте истории, философии и литературы (ИФЛИ), наконец, в 1960-х — середине 1980-х гг. в ряде высших учебных заведений СССР<sup>1</sup>. Однако ни в одном из этих случаев речь не шла о специальной подготовке этических кадров.

Этика как вузовская дисциплина сложилась на рубеже 1950—1960-х гг. В 1959 г. создаются кафедры этики и эстетики в Московском и Ленинградском университетах. К середине 1970-х гг. этика преподавалась практически во всех университетах и педагогических вузах СССР, а также в ряде юридических и медицинских институтов<sup>2</sup>. В двух республиках (Азербайджане и Белоруссии) ее ввели в качестве обязательной дисциплины. На государственном уровне были утверждены типо-

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Назаров В.Н.* Этика в России // *Этика: Энциклопедический словарь*. М., 2001.

<sup>2</sup> Впервые полный курс этики был прочитан в Томском государственном университете в 1960 г. См.: *Селиванов Ф.А.* Кому и как преподавать этику? // *Вестник Российского философского общества*. 2004. № 1 (29). С. 72. '

вые программы по этике (общая и специальная для философских факультетов), появились учебники, методические пособия и практикумы. Словом, сложилась полноценная инфраструктура вузовского этического образования. Тем не менее этика так и не обрела статуса обязательной обществоведческой дисциплины, тем более не могло быть и речи о подготовке специальных этических кадров<sup>1</sup>.

К середине 1990-х гг. преподавание этики в России замкнулось в рамках философских факультетов университетов и курсов профессиональной морали, читаемых в соответствующих образовательных учреждениях. Согласно данным Министерства образования РФ, на 2003 г. дисциплина «Этика» присутствовала только в стандартах направления подготовки и специальности «Философия»; «Религиозная этика» — в стандартах направления подготовки и специальностей «Регионоведение», «Религиоведение»; «Этика и аксиология в религии» — в стандартах направления подготовки «Теология»; «Профессиональная этика» (в разных формулировках) — в стандартах направления подготовки и специальностей «Журналистика», «Социальная работа», «Издательское дело и редактирование», «Книгораспространение», «Бухгалтерский учет, анализ и аудит», «Управление персоналом»; «Биоэтика» — в стандартах медицинских специальностей; «Профессиональная этика и этикет» — в стандартах специальностей сервиса.

К концу 1990-х гг. наметилась тенденция отпочкования профессиональных и прикладных видов морального знания от философской этики. Возникла опасность раздробления монолита этического знания и «вавилонского смешения» языков морали и этики. Одновременно появилась потребность в институциональном и профессиональном закреплении тех или иных направлений этической науки, получивших общественный резонанс (в сферах бизнеса, СМИ, здравоохранения, политики и права и др.), что выразилось в создании соответствующих комитетов и комиссий по этике. Назрела необходимость подготовки профессиональных этических кадров, призванных занять соответствующие ниши и обеспечить профессиональный статус зарождающихся этических институтов. Дополнительную актуальность и значимость проблеме этического образования придал мировоззренческий и нравственный кризис российского общества.

Именно в этих условиях и возник проект включения этики в квалификационный перечень дисциплин, утвержденных в качестве специальностей и направлений в высшей школе. Его теоретическим обеспе-

<sup>1</sup> См.: Гусейнов А.А. Об этическом образовании // Вестник Российского философского общества. 2003. № 2(26). С. 53—54.

чением стала идея «интегральной» этики, нашедшая отражение в государственном образовательном стандарте по этике и получившая развернутое выражение в ряде публикаций автора данного учебника (в том числе и в поддержанном РГНФ проекте «Концепция этического образования в современной России: проект "интегральной" этики»).

Однако главной проблемой, связанной с введением этики в систему высшего профессионального образования, стала дискуссия по вопросу о характере и статусе открываемого направления. По своей остроте и непримиримости позиций она, возможно, и уступала бурным спорам о преподавании теологии в государственных учебных заведениях. Однако по значимости и перспективам имела не меньший масштаб, хотя и оказалась скрытой от внимания заинтересованной общественности.

Изначально проект строился на интегральной основе, т.е. неразрывной связи фундаментальной (философской, теоретической) и профессионально-прикладной этики, что в полной мере было заложено в содержание стандарта. Тем не менее возник принципиальный спор о том, является ли открываемое направление просто «этикой» (что\*подразумевало преимущественно ее философское назначение и содержание) или «прикладной этикой», что предполагало приоритет частных моральных наук (биоэтики, политической этики, этики образования и др.). Сторонники одной точки зрения выступили с резким неприятием обозначения открываемого направления как «Этика», настаивая на названии «Прикладная этика». Свою позицию они аргументировали тем, что отпочкование от философии вслед за психологией, политологией и религиоведением еще и этики может привести к окончательному «обнищанию» философии. Кроме того, право на открытие самостоятельного направления или специальности могут потребовать и эстетика, и логика, даже какие-либо сугубо философские дисциплины. Открытие же самостоятельного направления «Прикладная этика», напротив, объединит уже вышедшие из сферы влияния философии дисциплины — биоэтику, политическую этику, хозяйственную этику, юридическую этику и пр.

Оппоненты настаивали на философском статусе этики, рассматривая профессиональный и прикладной характер как органический момент эволюции, как новую парадигму этического знания как такового. В результате ожесточенных споров чаша весов склонилась в пользу названия «Прикладная этика», что, возможно, больше соответствовало мировой тенденции развития этического знания, повсеместно приобретающего прикладной статус. Достаточно упомянуть, что практически во всех университетах США и Западной Европы открыты центры или институты «прикладной этики».

Однако, как это ни покажется парадоксальным, само обозначение нового направления как «Прикладная этика» фактически не отразилось на первоначальном статусе проекта и содержании государственного стандарта, который был и остается стандартом «интегральной» этики. Это означает, что современное этическое образование в России будет строиться на основе гармоничного соотношения фундаментальных и прикладных компонентов морального знания.

Отметим, что российский вариант «Прикладной этики» в меньшей степени ориентирован на американскую прикладную школу морально-психологического карнегианства с ее психоаналитическими и житейскими дилеммами. Скорее он вписывается в рамки отечественной традиции философии «цельного знания» и немецкой «трансцендентальной прагматики».

В настоящее время «Прикладная (интегральная) этика» делает первые шаги в своем профессиональном становлении. Очевидно, что в соответствии с общемировой тенденцией возрастания роли прикладного знания в демократическом, деидеологизированном обществе новое направление имеет в России весьма широкие перспективы.

# ВВЕДЕНИЕ

## СТРУКТУРА ПРИКЛАДНОЙ ЭТИКИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ЕЕ ПОСТРОЕНИЯ

Предлагаемый учебник представляет собой не только попытку систематического изложения материала по дисциплине «Прикладная этика», но и исследование феномена прикладной этики. Как правило, предмет учебного изложения — нечто общепризнанное, устоявшееся в науке. В случае с прикладной этикой все обстоит иначе. Среди специалистов в этой, недавно зародившейся области знания нет единого мнения о ее предмете, методе, структуре и содержании. Не существует также общепринятых представлений о соотношении фундаментальной (теоретической, философской), прикладной и профессиональной этики. В этой связи учебник по прикладной этике не может не быть также и исследованием проблем этой отрасли знания. Вследствие этого было бы нецелесообразно как в методологическом, так и в пропедевтическом отношении начинать изложение с дефиниции прикладной этики, определения ее предмета, установления соотношения между прикладной и профессиональной видами этики и т.п. Как справедливо заметил Гегель, «следуя формальному, а не философскому методу наук обычно ищут и требуют, прежде всего, *дефиницию* ради сохранения, по крайней мере, внешней научной формы». Однако «в философском познании главным является *необходимость* понятия, а движение, в ходе которого оно становится *результатом*, составляет его доказательство и дедукцию»<sup>1</sup>. Следует сразу же подчеркнуть, что данный учебник является прежде всего философской рецепцией идеи прикладной этики.

Исходя из «необходимости понятия», концепция предлагаемого учебника основывается на трех методологических принципах: *принципе интегральности* этического знания, что предполагает неразрывную

связь философской (фундаментальной) и прикладной этики; *принципе конкретности* этического знания, позволяющем рассматривать переход от философской к прикладной парадигме этики как закономерный процесс конкретизации универсальных моральных предписаний, и *принципе антиномичности* этического знания, способствующем оценке той или иной моральной ситуации с точки зрения *дилеммы*, т.е. аргументированного обоснования каждого из взаимоисключающих нравственных решений.

Структура учебника основывается на логике концептуального становления прикладной этики на уровне ее: 1) общенормативной конкретизации, 2) социально-нормативной конкретизации и 3) профессионально-нормативной конкретизации. В качестве основных ступеней общенормативной конкретизации рассматриваются:

- 1) конкретизация *нравственных ценностей*, осуществляемая в рамках *философии морали*]
- 2) конкретизация *воли*, определяющая теологический принцип следования Божественному закону и фиксирующая отклонения от него в схематике грехов (*теология морали*)’;
- 3) конкретизация характера, выражающая изначальную связь этики с «этосом» как психологическим истоком конкретно-личностного типа поведения (*психология морали*);
- 4) конкретизация поведения, фиксирующая социальную типологию поступков и соответствующие им виды общественных реакций — санкций (*социология морали*).

Общенормативная конкретизация этики служит тем фундаментом, на котором только и может строиться последняя. Предпосылкой и основанием прикладной этики является не просто теоретическая этика или философия морали (как это принято во многих работах по отдельным разделам прикладной этики)<sup>1</sup>, но именно интегральная взаимосвязь указанных разделов морального знания, определяемая логикой нормативной конкретизации: нравственные ценности — свобода воли — характер ~ акты поведения и соответствующие им моральные санкции. Справедливости ради необходимо признать, что некоторые авторы учитывают фактор промежуточного звена в процессе перехода от теоретической к прикладной этике и ее профессионально-нормативной конкретизации. В качестве такого звена, в частности, рассматривается дескриптивная этика (ПСРТОЛОГИЯ и социология морали)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См., например: Кобликов А.С. Юридическая этика: Учебник. М., Т999; Введение в биоэтику: Учебное пособие. М., 1998.

- См., например: Коновсигова Л.В. Прикладная этика. Вып. 1. Биоэтика и экоэтика, М., 1998.; Петрунин Ю.Ю., Борисов В.К. Этика бизнеса. М., 2000.



Уровень социально-нормативной конкретизации этики включает в себя наиболее значимые виды прикладной этики: хозяйственную, политическую, юридическую, педагогическую, экологическую, биоэтику, этику СМИ, этику науки. Выбор данных разделов продиктован их *социокультурной значимостью*. Прикладная этика есть в этом смысле этика общественно значимых видов профессиональной деятельности. Общественная значимость определяет место профессии в обществе, ее влияние на мировоззрение, массовую культуру и нормы общественной жизни в целом. Общественная значимость профессиональной деятельности есть показатель того, насколько нормы той или иной профессиональной морали воспринимаются и расцениваются в качестве общих норм и правил поведения. Сегодня мы являемся свидетелями того, как моральные нормы особо престижных, значимых видов профессиональной деятельности вытесняют и подменяют общие принципы этики. Таковы нормы предпринимательской, политической этики, биоэтики. На основании этих норм и правил (например, информированного согласия, согласования интересов, взаимовыгодных связей) могут строиться отношения в быту, семье, межличностном общении и в других внепрофессиональных сферах жизни. Вместе с тем не всякий общественно значимый вид профессиональной деятельности образует прикладную этику. Так, деятельность в области театрального искусства или спорта не формирует прикладную этику театра или спортивную этику, оставаясь на уровне профессиональной или корпоративной морали. Причина этого — в отсутствии специфически профессиональных отношений, которые могли бы вызвать конфликт моральных интересов в обществе и вступить в противоречие с универсальными принципами этики (породить феномен дилеммы), что характерно, например, для деятельности предпринимателя, политика, врача, журналиста, ученого, педагога. Не означает ли это, что театр, спорт и подобные им виды профессиональной деятельности имеют гораздо меньшее социокультурное значение и ценность, чем им приписывают общественное мнение и массовая культура? Статус прикладной этики того или иного вида профессиональной деятельности может служить в данном случае надежным критерием ее подлинной значимости и ценности для общества в целом.

Наконец, уровень профессионально-нормативной конкретизации предполагает изучение кодексов профессиональной морали (кодекса предпринимательской этики; кодекса чести судьи; кодекса врачебной этики; кодекса журналистской этики и др.) в их непосредственном соотношении с соответствующими видами социально-прикладной этики.

## § 1. Принцип интегральное™

Идея интегральности относится к эвристическим научным идеям XX столетия. Достаточно упомянуть «социологический интегрализм» П.А. Сорокина или «интегральную йогу» Шри Ауробиндо. Принцип интегральности есть симптом секуляризации и плюрализации знания, утрачивающего единую мировоззренческую и культурологическую основу. Своеобразие этики в том, что по своей природе и назначению она призвана быть связующим и скрепляющим ценностным звеном культуры. Эта особенность заявляет о себе прежде всего в современной духовной ситуации постмодернистского кризиса традиционного знания и идеологии. Нарастание интегрирующей тенденции этики сопряжено с трансформацией ее предмета и места в культуре: с преобразованием ее из индивидуальной этики добродетелей в социальную этику институтов. Эта новая парадигма этики, являющаяся предпосылкой ее социокультурного приложения, призвана стать социально-коммуникативной и консолидирующей силой общества.

Одним из первых идею интегральной этики выдвинул швейцарский теолог и экономист, организатор Института социальной этики при Цюрихском университете А. Рих. Согласно Риху, интегральная этика синонимична этике социальной, включает в себя этику общественных структур и интегрирует все основные аспекты этической ответственности<sup>1</sup>. К их числу Рих относил индивидуальную этическую ответственность, межличностную этическую ответственность и экологическо-этическую ответственность.

Интегрирующая функция современной социальной этики определяет ее статус экспертно-консультативного органа общества, оценивающего новые формы взаимодействия социальных институтов: политики, права, образования, СМИ и др. В результате возникают новые сферы приложения этического знания, становящиеся прототипами обновленных, ценностно-ориентированных сегментов культуры: политической этики, этики права, этики образования, медиаэтики и т.д. Парадоксально, но этика при всей своей интегрирующей направленности сама оказалась подвержена процессу дезинтеграции и плюрализации.

Современная ситуация в области морали и этики характеризуется «постэтической» дифференциацией морального знания, отделением прикладных и профессиональных видов морали от теоретической, философской этики и превращением их в самостоятельные дисцип-

См.: Рих А. Хозяйственная этика. М., 1996. С. 78.

лины: политическую этику, этику бизнеса, этику права, биоэтику, педагогическую этику и т.д.

Все это затрудняет выработку единой стратегии возрождения духовно-нравственной культуры России. Назрела потребность в интеграции моральных наук на основе взаимосвязи теоретической этики и профессионально-прикладных видов морали, создания единой общекультурной концепции интегральной этики. Это подразумевает решение последовательных задач: внедрения этики в социальные структуры (институты власти, экономики, права, образования) и обоснования, перспектив институционализации этики на основе интеграции ее философско-теоретического и профессионально-прикладного направлений. Особой задачей является создание образовательной модели интегральной этики в России, поскольку формирование новой этической парадигмы невозможно без ее образовательного закрепления, без подготовки специальных кадров широкого этического профиля (специалистов в области биоэтики, политической этики, юридической этики, этики управления, медиаэтики и т.д.). Чтобы осознать задачи, стоящие на этом пути, следует обратиться к некоторым ключевым историческим пунктам развития этики, во многом определившим ее современное положение.

Пытаясь придать самостоятельное предметное значение тому виду знания (*греч.* *episteme*), который стал известен в европейской культуре под именем «этика», Аристотель отвел ему место между «политикой» и «психологией». С самого начала положение новой «науки» оказалось весьма двусмысленным: с одной стороны, она соседствовала с «наукой» о государстве и, казалось бы, должна была рассчитывать на твердый институциональный статус; с другой стороны, она соприкасалась с «наукой» о душе, с душевным складом личности, с неизмеримыми глубинами эмоционально-волевой жизни. Эта двойственная, «душевно-государственная» природа этики предопределила ее извечный вопрос: что должно стать ядром этической автономии, предметной самостоятельности этики: нравственная добродетель (т.е. склад души), нравственный закон (некое смешанное душевно-государственное установление) или этические институты как элементы политической структуры? Точка зрения самого Аристотеля скорее затемняет, чем проясняет проблему, поскольку он исходил из той предпосылки, что этика есть составная часть политики, но вместе с тем политика имеет своим фундаментом этику. Именно эта двойственность — одновременное пребывание «частью» и «целым» («началом» и «основанием») — обусловила социальную маргинальность этики. Вместо того чтобы институционализировать свою автономию (как это сделали политика и психо-

логия), этика вынуждена была беспрестанно ее обосновывать. В силу этого сложилось парадоксальное мнение: ценность этики не подвергалась сомнению, но оказывалась фактически «неконвертируемой» — ее нельзя было «вложить» в реальную нравственную жизнь. Вопрос, который в свое время поставил Ж.Ж. Руссо: способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов, — правомерно адресовать самой этике: способствовало ли развитие этики улучшению нравов? И ответ здесь напрашивается отрицательный. Как заметил Б. Рассел, «этика в отличие от Многих других предметов, со времен древнегреческих философов, практически не сделала никаких определенных шагов вперед в смысле достоверных открытий; в этике нет ничего познанного в научном смысле»<sup>1</sup>. Как это ни удивительно, но этика до сих пор не стала самостоятельной социальной наукой. И в этом смысле у нас нет оснований считать этические трактаты Аристотеля устаревшими или «ненаучными» (подобно его сочинениям по физике, например), уступающими современным трудам. Скорее наоборот. Однако, «несмотря на то, что у этики нет рационально научного базиса, у науки и рационализма есть базис этический»<sup>2</sup>. Проблема в том, что этот базис не может обрести своей полной и общезначимой предметной автономности и научной самостоятельности в силу отсутствия (неразработанности) социальных (институциональных) механизмов его закрепления. Из этого следует, что парадокс «невостребованной ценности этики» проистекает вовсе не из ее нормативной природы, а из ее традиционно сложившегося статуса в культуре, что особенно хорошо видно на примере развития русской этической мысли.

История отечественной этики свидетельствует о мучительном процессе обретения этикой предметной автономии. Сложность этого процесса (во многом характерного для европейской этической традиции в целом) усугублялась особым положением этики в русской культуре: «панморализмом» русского философствования и этической интенцией русского мировоззрения в целом. Это способствовало отрыву самостоятельной этической мысли от живого мировоззрения, делало этику мировоззренчески слабофункциональной, что во многом компенсировало потребность в собственно этическом знании. В результате возникла «довольно неожиданная картина: несмотря на то, что в художественной литературе, в литературной критике и в публицистике постоянно обсуждаются этические проблемы, несмотря на то, что вся древнерусская литература изобилует посланиями и поучениями

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 202.

<sup>2</sup> Рих Л. Указ. соч. С. 82.

нравственного характера, теоретических трактатов, посвященных анализу нравственности, очень немног<sup>1</sup>».

Тем не менее в начале XX в. в России была предпринята попытка создания «цельных систем нравственности», выработки этического мировоззрения, органически соединяющего в себе элементы социально-реформистской доктрины и этической метафизики (П.Б. Струве) и ставшего одним из истоков культурного ренессанса. Это мировоззрение разрабатывалось представителями концепции этического идеализма — П.Б. Струве, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком и П.И. Новгородцевым. Русский этический идеализм, использующий принципы признания нравственного миропорядка как царства нравственных целей и объективных нравственных законов, метафизического обоснования долженствования как самостоятельной сферы бытия, впервые попытался этически конкретизировать «панморалистическую» тенденцию русского мировоззрения и придать нравственным принципам жизни социальную действенность и мировоззренческую функциональность. Доктрина этического идеализма призвана была стать консолидирующей общественной силой, опосредующей переход от «тоталитарной» этики к христианско-демократической морали, основанной на принципах свободы личности и автономии нравственного закона. Религиозная радикализация идеализма, выразившаяся в движении «нового религиозного сознания», возглавляемого Д.С. Мережковским и В.В. Розановым, перекрыла путь институционализации принципов этического идеализма: создание различных философских обществ и объединений, чреватых порой провокативной религиозной революционностью (например, «Христианское братство борьбы»), объективно способствовало конфронтации нравственно-политических сил российского общества.

Наиболее взвешенной оказалась бы здесь позиция философско-этического идеализма «кантовско-соловьевского» типа, способствующая продолжению борьбы за этическое обновление марксизма и не претендующая на моралистическую модернизацию православного христианства. Однако идея В.С. Соловьева о «всеобщей организации нравственности» была подвергнута острой критике со стороны либеральной интеллигенции и незаслуженно предана забвению. *Религиозно-философская, метафизическая обособленность от социальной науки в целом* предопределила доминирование духовно-личностной, субъективно-психологической составляющей, лишив этику социально-ин-

<sup>1</sup> Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 183.

ституциональной почвы и направив ее по пути индивидуальной этики добродетелей. В результате возникла парадоксальная ситуация: борьба за предметную автономию этики проходила вне сферы ее социального закрепления.

Сменившая доктрину этического идеализма советская моральная идеология, как это ни удивительно, взяла на вооружение соловьевскую идею «всеобщей организации нравственности», предприняв попытку институционального закрепления морали. В 1920 г. на IX конференции РКП(б) было принято решение об учреждении «органа партийной и пролетарской совести» — Контрольной комиссии (фактически этической комиссии), призванной рассматривать нарушения членами партии коммунистической этики.

В 1924—1925 гг. в ходе выработки кодекса профессиональной этики коммуниста разворачивается дискуссия о партийной этике. Параллельно с этим набирает обороты идея организации и управления нравственными процессами всего общества. Однако вскоре выяснилось, что все это является лишь имитацией соловьевского проекта «всеобщей организации нравственности». Шаги к институционализации этики, не подкрепленные предметной автономией морали, «повисли в воздухе». В советской моральной идеологии господствовала концепция социально-прикладной этики (этики воспитания и управления нравственными процессами), оторванная от этической метафизики как гаранта самостоятельности должностования, объективности нравственного миропорядка. В одном случае (на базе этического идеализма) борьба за этическую автономию протекала без социализации этики, в другом — попытка социализации осуществлялась без опоры на предметную автономию, метафизику должного.

В настоящее время этика по-прежнему существует как бы в двух ипостасях: в предметно-автономной форме — как философская концепция морали, и в социально-институциональном выражении, оторванном от общей этической основы. Эта амбивалентность «этического» особенно очевидна в связи с появлением в обществе новых сфер морально-этической регуляции, вызванных потребностью социальной практики и оформившихся в разделы прикладной этики.

Возникновение прикладной этики дает возможность разрешить парадокс «невостребованной ценности» этического знания: прикладная этика есть как бы социальное тело этики, головой которой должна стать теоретическая (философская) этика. Задача заключается в интеграции и систематизации различных частей этики на общей этической основе, являющейся гарантом ее автономии и мировоззренческой целостности. Один из вариантов такой интеграции представлен на рис. 1.

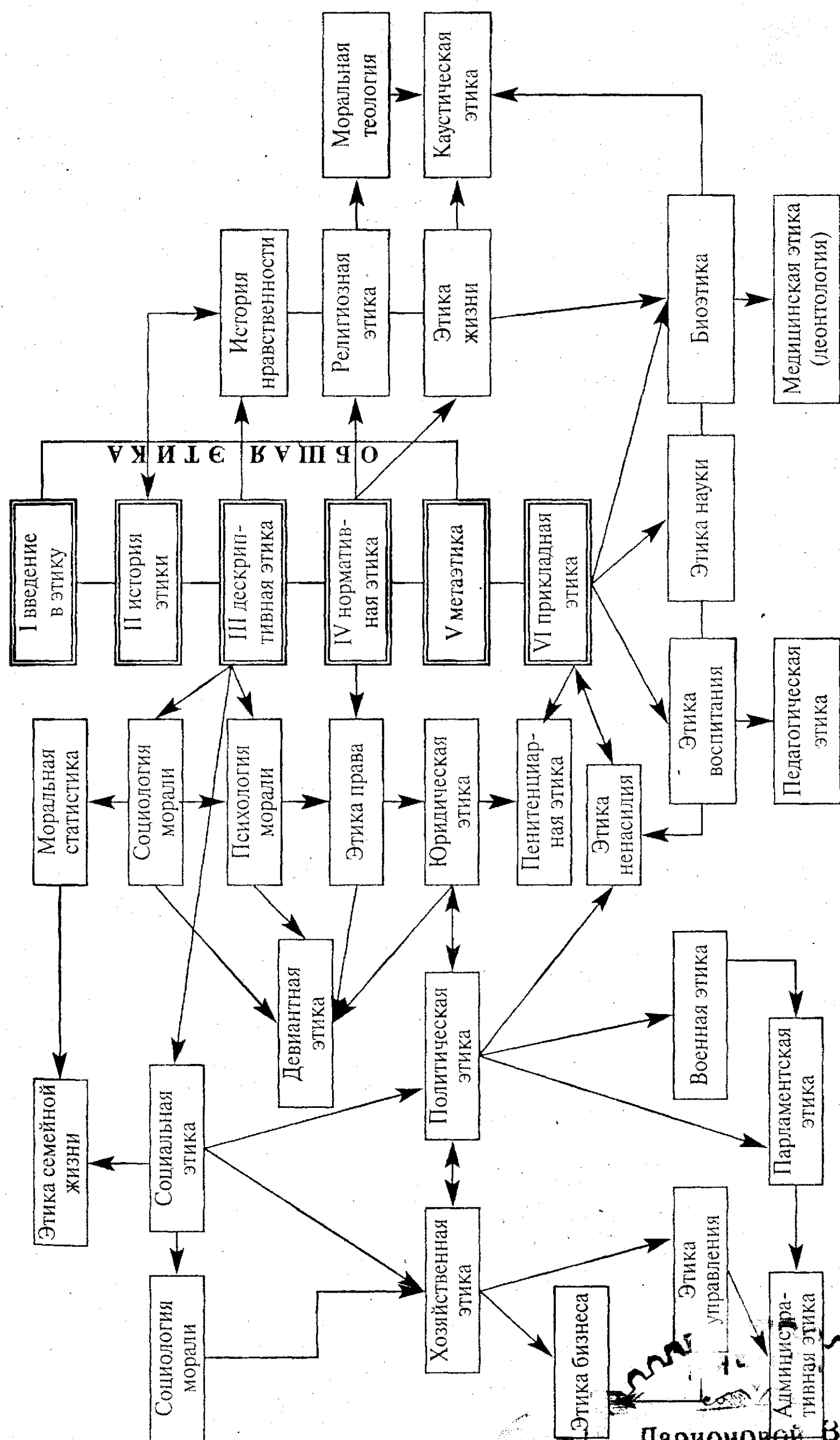


Рис. 1. Систематическая этика

На рисунке представлены дисциплины, получившие предметную автономию и в известной степени отпочковавшиеся от общей этики (блоки I—VI)

## § 2. Принцип конкретности

Один из симптомов кризиса морали в современном обществе — ослабление и снижение уровня фундаментальной этической мотивации. Общие этические ценности, связанные с представлениями о долге, чести, достоинстве, правдивости, справедливости, все меньше выступают в качестве непосредственных стимулов поведения. Разумеется, нельзя не учитывать, что общество всегда было (и есть) в какой-то степени заложником универсальных принципов философской этики. Однако синкретизм морального сознания в традиционном обществе способствовал мировоззренческому (мифологическому, религиозному) преломлению универсальных принципов этики в конкретно-идеальные ценностные стимулы. Секуляризация морали, приведшая к отрыву этики от религии и культуры в целом, обнажила разрыв между этическими универсалиями и моральными стимулами поведения. Идеология, попытавшаяся перебросить мост между этикой и жизнью, породила феномен морализаторства, еще сильнее подчеркнувший абстрактность универсальных принципов этики. В результате к середине XX в. в обществе назрела потребность в обосновании новой мотивационной этической парадигмы — *парадигмы конкретной этики*, ставшей одним из мировоззренческих и концептуальных истоков современной прикладной этики.

Идея конкретной этики впервые заявляет о себе как об альтернативе универсализму и формализму кантовской этики в нравственной философии И.Г. Фихте. Как отмечал Б.П. Вышеславцев, «мораль Канта кажется холодной, бледной и абстрактной по сравнению с глубоко жизненной, вбирающей в себя весь материал мира, конкретной этической системой Фихте... Фихте дает первую систему культурных ценностей, дедуцированную из идеи долга. Техника, хозяйство, право и нравственность являются у него ступенями конкретной этики»<sup>1</sup>. Идея конкретной этики Фихте в полной мере была оценена только в XX в.

В 1913 г. появляется работа М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей», в которой на основе аксиологической конкретизации этики предпринимается попытка обосновать два типа этического знания: фундаментальный и прикладной. Шелер одним из первых ввел в оборот и сам термин «прикладная этика»<sup>2</sup>, хотя

<sup>1</sup> Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основания права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. С. 6—7.

<sup>2</sup> В русскоязычном варианте термин «прикладная этика» впервые встречается у В.С. Соловьева, в его труде «Право и нравственность. Очерки из прикладной этики Вл. Соловьева» (СПб., 1897).



и употреблял его еще в значении практической философии. «В области этики, — пишет он, — необходимо строго различать этику, связанную с самими нравственными субъектами "в ее применении и употреблении" и этические основоположения, вырабатываемые логическим путем, материалом для которых, в свою очередь, служит "прикладная этика". Иначе говоря, следует различать этику выражаемого в естественном языке практического мировоззрения (к которой, например, во все времена принадлежала мудрость, заключенная в пословицах и максимах) и более или менее научную, философскую, теологическую этику, которая призвана служить "оправданием" и "обоснованием" всякой прикладной этики, исходя из высших принципов, поскольку последние самими субъектами прикладной этики не осознаются»<sup>1</sup>.

Материальная этика ценностей, развиваемая Шелером и доведенная до совершенства Н. Гартманом («Этика», 1926; русский перевод — 2002), стала реальной ступенью в развитии общенормативной конкретизации этики как одной из фундаментальных предпосылок ее социокультурного приложения.

Наряду с *аксиологической* конкретизацией этики намечается тенденция к ее *мотивационно-поведенческой* конкретизации, прежде всего на основе психологии права (Л.И. Петражицкий) и социологии морали (П.А. Сорокин)<sup>2</sup>.

Важнейшей концептуальной вехой общенормативной конкретизации этики в ее антропологическом варианте явилась работа русского философа Д.И. Чижевского, посвященная современному кризису этической теории<sup>3</sup>. Суть формализма и универсализма в этике он усматривает в том, что в основу этической квалификации поступка кладутся только те его элементы, которые «*общие, сходны* с элементами других — также положительно или отрицательно — квалифицируемых поступков». Однако этическую значимость и смысл поступки получают лишь в предельной своей — приводящей к конкретной индивидуальности — спецификации. «А это значит, что центр тяжести этического действования, как такового, — не в приложении к воле общих принципов, а в самом факте определен™ воли во всей ее кон-

<sup>1</sup> Цит. по: Лдорно Теодор В. Проблемы философии морали. М., 2000. С. 207.

<sup>2</sup> См.: Петражицкий Л.И. Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология. СПб., 1905; Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб., 1913.

<sup>3</sup> См.: Чижевский Д.И. О формализме в этике // Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1927. Т. 1.

кретности и индивидуальности»<sup>1</sup>. В центре размышлений Чижевского стоит вопрос о том, возможна ли этическая теория, основанная на принципе *индивидуально-конкретной* этической реальности, не являющейся в то же время реальностью эмпирически чувственной. Образец такой теории Чижевский видит только в *конкретно-идеальной* этике. «Типичная форма конкретного построения этических идеальных типов, — пишет он, — христианская (да и, всякая иная) агиография; точно такой же этический смысл имеет и морализирующая биография (Плутарх)»<sup>2</sup>. Элементарным выражением конкретно-идеальной этики является, по Чижевскому, *любовь* — в широком смысле слова тот фактор, который привязывает человека к конкретному и заставляет его прилагать свою этическую активность. Любовь есть сообщение конкретному положительной характеристики, значимой только для меня. Любовь не может быть абстрактной и универсальной. Она всегда конкретна и индивидуальна.

В целом основные положения «конкретной этики» могут быть сведены к следующим пунктам:

- обоснование нравственности как конкретной «религии» добра;
- „ • создание индивидуального и неповторимого в сфере высших ценностей;
- построение системы нравственности на основе конкретных сфер общественной жизни: хозяйства, государства, права;
- конкретизация абстрактно-формального долженствования;
- определение конкретного призвания и назначения человека;
- научение конкретному нравственному деянию.

### § 3. Принцип антиномичности<sup>^</sup>

Моральное сознание по своей природе изначально антиномично. Если обратиться к нравственным максимам народной мудрости (пословицам и поговоркам), то можно увидеть крайнюю противоречивость и взаимоотрицаемость моральных суждений, обобщающих реальный нравственный опыт. Таковы, например, представления и суждения о счастье. Здесь на равных соседствуют счастливый богач и счастливый бедняк, счастливый мудрец и счастливый глупец, счастливый правдолюбец и счастливый обманщик. Нет такого утверждения о счастье, которому нельзя бы было противопоставить прямо противоположное.

*Чижевский Д.И.* Указ. соч. С. 21.

Там же. С. 23.

Точно так же как невозможно дать такой совет, которому столь же основательно и авторитетно не противоречил бы другой<sup>1</sup>.

В свою очередь, философия морали, пытаясь ответить на извечные вопросы о том, что есть высшее благо, свободна ли человеческая воля, является ли добродетель необходимым условием счастья, в чем смысл жизни и т.п., также впадает в противоречие (*греч.* *antinomia* — противоречие в законе), т.е. в утверждение двух противоположных определений одного и того же предмета. Заслуга открытия антиномической природы практического разума принадлежит И. Канту, В качестве основного противоречия практического разума он выделяет антиномию *соотношения добродетели и счастья*. Тезис данной антиномии гласит: *стремление к счастью создает основание добродетельного образа жизни*. Антитезис — *добродетельный образ жизни необходимо ведет к счастью*. В своем классическом варианте тезис данной антиномии отстаивали эпикурейцы, антитезис — стоики. По учению эпикурейцев добродетель заключается уже в стремлении содействовать своему счастью; по учению же стоиков ощущение счастья заключается уже в сознании своей добродетели<sup>2</sup>.

Существенное место в философии морали занимает также антиномия *свободы воли*, имеющая две характерные разновидности: каузальную (антиномию причинности) и деонтологическую (антиномию долженствования).

На практике антиномии морального сознания преломляются в форме *дилеммы*. Если антиномия есть логическое выражение противоречия и может иметь металогические способы разрешения, то дилемма представляет собой конкретно-ситуационный **вид противоречия**, тезис и антитезис которого (например, моральная обязанность совершения двух взаимоисключающих поступков) практически **нельзя** примирить без изменения исходной ситуации.

Между антиномией и дилеммой существует еще одно принципиальное отличие. Как проницательно заметил Н. Гартман, в жизни наряду с конфликтом моральных и неморальных движущих сил (например, долга и склонности) существует также конфликт моральных и моральных сил. Структура конфликта первого рода не является еще специфически моральной. Только структура конфликта второго типа ориентирована на сущность собственно ситуаций морального выбора. «Там, где ценность против ценности стоит в одной ситуации, там без-

<sup>1</sup> См.: Назаров В.Н., Мелешко Е.Д. Счастье (систематизация мудрых изречений) // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. М., 1988. С. 258—281.

<sup>2</sup> См.: Кант И. Критика практического разума // Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 509—516.

винного выхода не бывает. Ибо и от выбора человек уклониться не может. Он должен выбрать так или иначе, и недеяние тоже является позитивным решением. Это-то и значит, "находиться в ситуации": выбирать приходится любой ценой»<sup>1</sup>.

Таким образом, если моральная антиномия выражает, как правило, конфликт моральных и неморальных сил, то дилемма — конфликт сил сугубо и специфически моральных. В этом столкновении моральных сил и интересов и состоит особая сложность и неразрешимость дилемм.

Рассмотрим конкретные примеры дилемм из области военной этики, биоэтики и этики образования<sup>2</sup>.

1. *Дилемма политической этики («пацифизм — милитаризм»):*

а) справедливая война — это такая война, в которой конечное благо перевешивает зло, сопровождающее войну. В ней всегда можно различить воюющие стороны — тех, кто кровно заинтересован в войне, и тех, кто вовлечен в нее. Но в современной войне невозможно предсказать ее дальнейший ход и, стало быть, такое различие практически не установимо. Следовательно, ни одна современная война не может быть справедливой, и следует предпочесть пацифизм;

б) хочешь мира, готовься к войне. Единственный способ сохранения мира заключается в сдерживании потенциального агрессора. Значит, надо укреплять армию и давать понять, что наша политика вовсе не исключает готовности к войне. Неизбежная часть такой политики — подготовка к локальным войнам, а также решимость при определенных условиях пойти на риск ядерного конфликта. В противном случае увеличивается риск потенциальной агрессии и возможного поражения в войне;

в) войны между великими державами несут лишь разрушение, но войны во имя освобождения поработенных народов, особенно стран третьего мира, необходимы и, следовательно, представляют собой оправданные средства уничтожения господства сверхдержав, стоящих на пути человечества к счастью.

2. *Дилемма биоэтики (право распоряжаться собственной жизнью и право на жизнь другого лица):*

а) каждый человек обладает определенными правами, включая право на собственное тело. Из природы этого права следует, что на стадии, когда эмбрион является в существенной степени частью материнского тела, мать имеет право на аборт, решение о котором прини-

<sup>1</sup> Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 310.

<sup>2</sup> См.: Макынтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000. С. 11-13.

мает она сама. Следовательно, аборт морально дозволен и должен быть разрешен законом;

б) я не могу желать того, чтобы моя мать имела возможность прибегнуть к аборту, будучи беременной мною, за исключением того случая, когда есть полная уверенность в том, что эмбрион мертв или серьезно поврежден. Но если я не могу желать этого в случае моей собственной персоны, то у меня нет оснований отрицать право на жизнь других. Я нарушу так называемое золотое правило, если не откажусь от утверждения, что моя мать имеет право на аборт. Конечно, при этом я не считаю обязательным запретить аборты законодательно;

в) убийство — это плохой поступок. Убийство уносит невинные жизни. Эмбрион является идентифицируемым индивидом, отличающимся от новорожденного только тем, что находится в самом начале долгого пути к взрослому состоянию. Если жизнь любого ребенка невинна и если детоубийство есть преступление (каковым оно и является), то преступлением, убийством будет и аборт. Так что аборт следует не только признать морально неправильным, но и запретить его законодательно.

*3; Дилемма этики образования и медицинской этики (справедливость социального обеспечения и свобода частной практики):*

а) справедливость требует, чтобы каждый гражданин имел, насколько это возможно вообще, равные возможности для развития своих способностей. Но предпосылкой требования равных возможностей служит требование равного доступа к образованию и медицинскому обслуживанию. Следовательно, справедливость требует государственного обеспечения в области здравоохранения и образования за счет налогообложения, а также того, чтобы ни один гражданин не мог приобрести незаслуженной доли таких услуг. Это, в свою очередь, требует отмены частных школ и частной медицинской практики;

б) каждый человек имеет право брать на себя те и только те обязательства, которые он хочет взять; каждый человек свободен заключать те и только те договоры, которые он пожелает заключить. Следовательно, врачи могут практиковать на таких условиях, какие угодны им, а пациенты имеют право выбирать себе врачей; учителя могут Учить, на таких условиях, которые устраивают их, а дети могут получать образование, где угодно им и их родителям. Свобода, таким образом, подразумевает не только наличие частной практики в медицине или частных школ в сфере образования, но и устранение любых ограничений на частную практику, налагаемых лицензированием и регулированием со стороны университетов, медицинских факультетов и государства.

Согласно А. Макинтайру, феномен дилеммы следует из «концептуальной несоизмеримости конкурирующих аргументов практического разума», что свидетельствует о том, что «в нашей культуре не существует рациональной гарантии морального согласия». Анализируя логическую структуру приведенных дилемм, нетрудно убедиться, что каждый аргумент является здесь логически правильным или легко может быть сделан таковым и что заключения корректно вытекают из посылок. Но конкурирующие посылки таковы, что мы не обладаем рациональным способом сравнения силы этих утверждений. Поскольку каждая посылка использует некоторые нормативные или оценочные концепции, совершенно отличные от подобных концепций, используемых в других посылках, утверждения, основанные на разных посылках, радикально отличны друг от друга по своему типу. Например, в первом аргументе посылка апеллирует к справедливости и невинности, что несопоставимо с посылками, вызывающими к успеху и выживанию. Во втором аргументе посылка апеллирует к правам, что несопоставимо с посылками, вызывающими к универсальности. В третьем аргументе требование равенства сопоставляется с требованием свободы. «Именно по причине того, что в нашем обществе нет способов установления предпочтений среди моральных требований, моральные аргументы сами по себе кажутся вообще неразрешимыми. От конкурирующих заключений мы можем перейти к конкурирующим посылкам, но на уровне одних лишь посылок исчезает аргумент, и сопоставление посылок становится просто сопоставлением утверждения и контрутверждения»<sup>1</sup>.

«Дилеммный» характер прикладной этики в значительной мере определяется тем, что она внедряется в новые, пограничные области жизни, где пересекаются разнородные моральные обязательства, предпочтения и оценки, в силу чего несоизмеримость моральных требований проявляется особенно ярко.

В дальнейшем мы будем рассматривать те или иные разделы прикладной этики в свете соответствующих дилемм. На уровне же общенормативной конкретизации этики речь должна идти об антиномиях (например, антиномии свободы воли в философии морали, антиномии спасения в теологии морали и т.д.).

## РАЗДЕЛ I

# ОБЩЕНОРМАТИВНАЯ КОНКРЕТИЗАЦИЯ ЭТИКИ

## Глава 1 .Философия морали (конкретизация ценностей)

### § 1. Практический смысл этики: что она изучает и чему может научить

В структуре философского знания этика традиционно определяется как «практическая философия». Тем самым она изначально ориентирована на практичность и конкретность морального действия. Уже Аристотель отмечал, что цель этики «не познание, а поступки», что этика учит тому, как стать добродетельным. Если, к примеру «астрономия и математика не имеют иной цели, чем познание и истолкование вещей, которые составляют предмет этих наук, — хотя это и не исключает, что в иных случаях они могут принести конкретную пользу, то этика не ставит своей целью только созерцание и истолкование». Этика существует «не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой науки не было бы никакого проку»<sup>1</sup>. Следовательно, этика изучает нравственные добродетели не ради знания, а ради достижения и осуществления их в жизни.

Однако в действительности практический характер этической науки получает весьма сложное и опосредованное преломление. Парадоксы реализации нравственных требований<sup>2</sup> свидетельствуют о том, что знание того, как стать добродетельным, не переводит этику в ряд прагматических, социально-прикладных наук, но, напротив, подчеркивает ее особый метапрактический статус. Речь идет о своеобраз-

<sup>1</sup> Аристотель, Никомахова этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 79.

<sup>2</sup> Например, «благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь» (Овидий); «доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (апостол Павел).

ном «трансцендентальном прагматизме» этики, превращающем конкретные моральные заповеди в абстрактные этические идеалы.

В чем же состоит своеобразие этики как практической науки? По словам Н. Гартмана, философская этика не вмешивается в жизненные конфликты и не дает никаких инструкций к их разрешению; это не кодекс заповедей и запретов наподобие права. Она непосредственно обращается к творческому началу в человеке и в каждом конкретном случае дает возможность заново увидеть и как бы угадать, что должно происходить здесь и сейчас. Философская этика — не казуистика и никогда не сможет ею стать: тем самым она убила бы в человеке именно то, что призвана пробуждать и воспитывать — живой внутренний контакт, диалог миром ценностей. Философская этика — это майевтика нравственного сознания, призванная устанавливать моральные принципы и обучать им. Не умея конструировать или изобретать их, она доводит до сознания то, что уже присутствует в нравственной природе и нравственном опыте человека, способствует открытию нравственных ценностей и пробуждению ценностного сознания, дремлющего в глубинах человеческой природы. В этом смысле практический дух этики существенно отличается от практического характера иных наук. «Другие области практического познания всегда уже знают о чем-то другом, что в конечном счете составляет их цель. Во всякой технике, гигиене, юриспруденции педагогике цели всегда уже установлены, предполагаются; вопрос стоит лишь о средствах и методах. Этика является практической в другом смысле, если не сказать — в противоположном. Она обязана сама вскрывать цели, ради которых имеются все средства, причем цели высшие, абсолютные, которые, в свою очередь, не могут быть поняты как средства для чего-то другого» [Гартман, с. 92]

Это предполагает особую сложность практической реализации универсально-целеполагающих принципов этики. Они должны конкретизироваться и индивидуализироваться в рамках всеобщности нравственных требований. Такой общепринятой конкретизации предшествуют определение и обоснование самого понятия «этика». Причем эти определение и обоснование должны быть элементарно пропедевтическими, ибо начальный уровень этической конкретизации зависит от ответов на вопросы о том, что такое этика, что она изучает и чему может научить.

Исходной предпосылкой этики как духовно-практической формы знания («практической философии») является *воля*, взятая в ее отноше-

<sup>1</sup> Здесь и далее библиография источников, указанных в квадратных скобках, приведена в списке литературы в конце соответствующей главы.



нии к высшему благу. Если рассматривать волю как *высшую способность желания*, то совершенная воля предполагает, во-первых, желание собственного духовного блага, самосовершенствования, т.е. *совершенный склад души* (совершенную добродетель), и, во-вторых, желание блага другому, желание руководствоваться в своем поведении сверхиндивидуальными, неэгоистическими интересами, т.е. *совершенный мотив* поведения. Таким образом, совершенство воли, сознательное волевое устремление к абсолютной полноте бытия опирается на *совершенный склад души* (совершенную добродетель) — желание собственного духовного блага, и *совершенный мотив* — желание блага другому. Обоснование этих начал совершенства воли и есть предмет *этики* как практической философии.

Уже в самом слове «этика» просматривается ее предназначение, связанное с совершенствованием *склада души*. Термин «этика» восходит к греческому *ethos*, что можно перевести как *нрав*, т.е. определенный склад души. Но каким должен быть этот «склад души»? Как возможно его формирование и совершенствование? «Этика» означает волевое устремление души к абсолютной полноте бытия, к высшему благу. Это устремление осуществляется в условиях *индивидуально телесной* и *государственной* ограниченности души. Место ее пребывания — не просто материальный мир, но *государственный* строй жизни. *Этос* души определяется тем, что она обитает в государстве.

*Душа в государстве* — такова исходная позиция этики, начальная ступень волевого устремления души к абсолютной полноте бытия.

Аристотель, считающийся родоначальником этической дисциплины, устанавливает границы этики, помещая ее между *психологией* (учением о душе) и *политикой* (учением о государстве). Этика изначально призвана *рассматривать душу сквозь призму государства*.

Какой же должна быть душа, уловленная сетями государства?

«*Этический*» *склад души* определяется государственной целесообразностью, совершенной способностью соответствовать *нормам* поведения и общения человека с себе подобными. *Добродетельный склад души* означает ее совершенную приспособленность к бытию в государстве — *преодоление индивидуально телесной ограниченности*, достигаемое путем преобразования страстей в добродетели.

Что такое «страсти души»? Используя образ платоновского «мира идей», можно сказать, что страсть — это влечение, движение души к идеальным прообразами вещей, преломляемое сквозь призму ее индивидуально телесной и государственной ограниченности. Попадая в мир материальных форм и индивидуальных тел, душа вспоминает «мир идей» и устремляется к нему, но наталкивается только на единичные вещи. Это порождает все новые и новые влечения и движения

души. Так возникает *страсть* — реакция души на неспособность и невозможность достижения идеала. Именно в этом корень страха, страдания, удовольствия, гнева и т.п.

Многие философы пытались выделить фундаментальные, родовые страсти. Так, стоики относили к главным, родовым, страстям желание, страх, скорбь и удовольствие. Р. Декарт выделял шесть фундаментальных страстей: удивление, радость, печаль, любовь, ненависть и желание. Для Дж. Локка и Б. Спинозы все страсти являются модусами удовольствия и страдания.

Страсть — это та непосредственная почва духа, на которой вырастает сознательное волевое устремление к абсолютной полноте бытия. Когда в душе возникает сознательный волевой импульс к высшему благу, человек начинает испытывать потребность в самосовершенствовании. Эта потребность реализуется на основе преобразования страстей в добродетели. Иного материала для формирования добродетели не существует. Добродетель проистекает из страсти. Она и есть не что иное, как *мера* страсти, в то время как *порок* — это *крайность* страсти: ее избыток или недостаток. И то и другое одинаково нецелесообразно, так как не соответствует *этносодуши* — особенностям и условиям ее *местопребывания*.

Согласно Аристотелю, добродетель — это сознательно формируемый склад души, состоящий в обладании мерой, серединой между двумя крайностями в чувствах и, соответственно, в поступках. Так, страх — изначальная страсть души, из которой могут сформироваться как добродетели, так и пороки. Избыток страха есть трусость, недостаток — безрассудная отвага, дерзость. И то и другое — порок, т.е. некое безотчетное, неконтролируемое влечение души, бессознательный волевой импульс. И то и другое — нецелесообразно с точки зрения природы и местопребывания души.

Казалось бы, безудержная отвага и трусость прямо противоположны друг другу. Но это лишь обыденный, поверхностный взгляд. В обоих влечениях души в равной мере отсутствуют сознательный волевой импульс, разумное начало.

С другой стороны, на почве страха возникает *мужество*. Мужество есть добродетель, потому что здесь выражена *мера страха*. Согласно Аристотелю, мужество заключается в том, чтобы, чувствуя страх, но не поддаваясь ему, совершать прекрасные дела. Речь здесь идет не об искоренении страха, а о преобразении материи страха в духовное качество — мужество.

Таким образом, *добродетель* — это духовно преобразенная страсть. Духовный опыт свидетельствует о различных путях преобразования страстей в добродетели.

Первый путь — «радикального искоренения страстей» — практиковался индийскими аскетами и христианскими подвижниками. Он был связан с уходом из мира, с разрывом чувственных связей с ним. Однако радикальное искоренение страстей может привести к избавлению не только от пороков, но и от добродетелей: исчезает сама почва, на которой только и могут произрастать добродетели. Подрывая корни страсти, мы уничтожаем ветви и пороков, и добродетелей,

Второй путь — обуздание аффектов, смирение страстей. Предпосылкой овладения страстью является ее *осознание*. Согласно Спинозе, страсть — это *смутная идея*. Осознание ее приводит к тому, что человек из раба становится господином своих чувств.

Человек, господствующий над страстями, всегда и во всем знает меру. Человек, находящийся в рабстве у страстей, всегда впадает в крайность.

Таким образом, основание добродетели — это знание страсти, ведущее к власти над нею, к установлению меры страсти. Соответственно, основание порока — незнание страсти, непонимание ее причин, неосознанность механизма ее движения.

Таблица 1, составленная на основе аристотелевской схематики добродетелей и пороков, позволяет увидеть конкретное соотношение между страстями души и нравственными качествами человека.

Исходная предпосылка этики, выражающая отношение воли к высшему благу, определяет ее мотивационную и поведенческую конкретизацию, которая получает свое развернутое обоснование в психологии и социологии морали. В рамках же философии морали речь должна идти о философско-антропологической структуре мотивов и поступков. Ни один поступок не может совершаться без достаточного мотива, подобно тому как никакое тело не может двигаться без надлежащего толчка или тяги. Согласно А. Шопенгауэру, то, что движет нашей волей, есть исключительно *благо* или *зло*. Следовательно, всякий мотив должен иметь отношение либо к благу, либо к злу<sup>1</sup>.

Все многообразие человеческих поступков определяется всего лишь четырьмя мотивами: 1) желанием блага себе; 2) желанием блага другому; 3) желанием зла другому; 4) желанием зла себе. Как правило, в каждом конкретном случае эти мотивы выступают в сочетании друг с другом. Возьмем, например, случай самоубийства. Оно может быть обусловлено всеми мотивами. Человек, решивший свести счеты с жизнью, очевидно, желает для себя какого-то блага. Жизнь кажется ему не-

<sup>1</sup> См.: Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 203-220.

Т а б л и ц а    1

**Соотношение между страстями души и нравственными качествами человека (по Аристотелю)**

Страсти	Добродетели	Пороки	
		избыток	недостаток
Себялюбие	Чувство собственного достоинства, благородство, самоуважение	Тщеславие, высокомерие, кичливость, спесивость, чванство	Самоуничижение, самоумаление
Удовольствие	Благоразумие, рассудительность, умеренность	Распущенность, невоздержанность, разнузданность	Бесстрастие (апатия), аскетизм
Страх	Мужество, смелость, храбрость	Трусость, робость, пугливость, малодушие	Дерзость, безрассудная отвага
Стыд	Скромность, совестливость	Застенчивость, скованность	Бесстыдство, наглость, хамство
Гнев	Ровность, кротость, выдержанность	Вспыльчивость, гневливость, свирепость, ярость	Благодушие, безгневность
Скорбь, печаль	Грусть	Уныние, тоска, отчаяние	Бесшабашность, разудалость
Сострадание, жалость, благоволение, симпатия	Милосердие	Жалостливость, сентиментальность	Жестокосердие, жестокость, бессердечность, черствость
Чувство собственности (обладание вещью)	Благотворительность, щедрость, бережливость	Расточительство, мотовство	Алчность, жадность, корыстолюбие, скардность, скупость
Чувство откровенности, исповедальности	Искренность, чистосердечие	Болтливость, навязчивость, назойливость, развязность	Лицемерие, притворство, скрытность
Желание нравиться	Естественность, благовоспитанность, простота	Жеманство, кокетство, чопорность	Грубость, дикость, неотесанность
Жизнелюбие	Благоговение перед жизнью, оптимизм	Восторженность	Угрюмость, пессимизм
Чувство гордости	Честолюбие	Надменность, гордыня	Смирение
Чувство родовой чести	Благородство	Спесь	Низость, подлость, бесчестие

возможной, и, пытаясь покончить с ней, он надеется на перемену «к лучшему». Вместе с тем не исключено, что он хочет избавить от себя других, скажем близких родственников, чтобы не быть в тягость или чтобы не бросать тень на их репутацию. Тем самым своей смертью он желает принести благо другим. Но одновременно всякое самоубийство, из каких бы благородных побуждений оно ни совершалось, объективно означает желание зла другому. Вольно или невольно человек хочет заставить кого-то страдать. В противном случае он бы удержался от этого шага, не обрекал бы на страдания близких людей, предпочтя страдать сам. И наконец, любое самоубийство в той или иной степени мотивировано желанием зла себе, ибо собственноручно лишать себя высшей ценности, каковой является жизнь, — значит желать себе зла.

Разумеется, не каждый из этих мотивов вполне осознан. Самоубийца может не сознавать, что он желает зла себе, если все его внимание сосредоточено на том, чтобы причинить зло другому или же принести благо своим близким. Это значит, что в любой поступке, наряду с осознанным мотивом, существуют *мотивы бессознательные*, наряду с основным, или *доминирующим*, мотивом присутствуют *сопутствующие*, или второстепенные, мотивы. Одной из главных задач этики и является раскрытие и обоснование мотивов человеческого поведения в их соотношении и взаимном сочетании.

Этические учения по-разному определяли ценность тех или иных мотивов. Для одних доминирующим был мотив желания блага себе, для других, напротив, желание блага другому. Такова одна из главных *антиномий* в этике: противоположность между *эгоизмом* (от лат. ego — я) — желанием блага себе и *альтруизмом* (от лат. alter — другой) — желанием блага другому.

Рассмотрим подробнее возможные сочетания мотивов и способы их обоснования в истории этики.

Первый мотив — желание блага себе — определяет в целом этику эгоизма. Эгоизм включает в себя *себялюбие* и *самолюбие*. Себялюбие — это естественная склонность к самосохранению, оно является мерой любви к другому: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». «Самые злые люди — те, которые не любят себя», ~ заметил Н.А. Бердяев.

Самолюбие же — это себялюбие, возведенное в устойчивую черту характера, в принцип поведения. Аристотель, хорошо понимая разницу между себялюбием и самолюбием, говорил, что самолюбие заключается не просто в любви к самому себе, а в большей, чем должно, степени этой любви.

Теперь можно легко объяснить двойственность эгоизма, его привлекательную и отталкивающую стороны. В эгоизме уживаются как себя-

любие, так и самолюбие, и те, кто считают эгоизм благом, усматривают в нем прежде всего *естественную меру любви*; те же, кто считает эгоизм злом, видят в нем *крайность* — избыток любви к самому себе.

Исторически исходной, элементарной формой этики эгоизм явился *гедонизм* (от *греч.* hedone — удовольствие, наслаждение). Благо отождествлялось здесь с удовольствием, а желание блага себе сводилось к стремлению к удовольствию, к погоне за наслаждениями. Но всякое ли удовольствие есть благо? Ответ на этот вопрос привел к новым, более утонченным формам «этики эгоизма», стремящимся определить *меру удовольствия*.

Так, *эвдемонизм* (от *греч.* eudaimonia — блаженство или счастье) исходил из того, что благом являются лишь *разумные удовольствия*, т.е. не влекущие за собой страдания, раскаяния или сожаления. Разумное удовольствие и есть блаженство или счастье. Это не сиюминутное чувственное наслаждение, а устойчивое состояние души, не волнуемое никакими страстями.

*Утилитаризм* основывался на том, что нравственная ценность и мера удовольствия определяются их *полезностью*. Родоначальник классического утилитаризма английский философ XVIII в. И. Бентам предложил в качестве критерия полезности удовольствия такие его признаки, как продолжительность, интенсивность, чистота, общечеловечность. В последнем признаке наметилось совмещение мотивов желания блага себе и желания блага другому. Утилитаризм приходит к выводу, что самое большое (полезное) удовольствие — доставлять удовольствие другим, а самый счастливый человек — тот, кто принес счастье наибольшему числу людей.

*Теория разумного эгоизма* еще больше усиливает альтруистическое звучание мотива собственного блага. Человек может достичь собственного блага, только стремясь к благу общему. Счастлив тот, чьи личные интересы совпадают с интересами других людей, с интересами целого (общества, государства), даже ценой самопожертвования. Альтруистические поступки причисляются здесь к разряду эгоистических.

*Перфекционизм* (от *лат.* perfectio — совершенство) — этика совершенствования — доводит до предела альтруистический смысл мотива желания собственного блага. Желание блага самому себе означает здесь желание духовного самосовершенствования. Заботясь о благе души, человек перестает быть эгоистом, ибо думать о собственной душе — значит думать о благополучии других, спасти свою душу — значит отдавать себя другим, жертвовать собой ради других.

И теория разумного эгоизма, и особенно этика самосовершенствования переходят грань, отделяющую альтруизм от эгоизма. Они еще

эгоистичны по форме, но уже вполне альтруистичны по содержанию. Они еще говорят о «разумном эгоизме», о благе «собственной души», но достижение этих целей, претворение их в жизнь предполагает альтруистические поступки.

Второй мотив — желание блага другому — в качестве осознанного и доминирующего импульса воли определяет *этику альтруизма*.

Обоснование этого мотива в чистом виде практически не встречается ни в одном этическом учении. Любой, даже самый самоотверженный, поступок предполагает в той или иной степени момент *себялюбия*; в противном случае он вообще не имеет этической ценности. Если человек жертвует своей жизнью, потому что не дорожит ею, или если он желает блага другому, потому что не имеет собственных интересов, то его поступки не представляют никакой нравственной ценности. Для того чтобы действительно желать блага другому, необходимо *умерить* притязания на собственное благо.

Этика альтруизма имеет несколько исторических форм.

- *Христианская этика любви к ближнему*. Ближний — тот, кто нуждается в нашей помощи. Мерой любви к нему служит естественное себялюбие: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Наряду с этим к мотиву желания блага другому здесь присоединяется мотив *любви к Богу*. Без любви к Богу не может быть бескорыстной любви к ближнему. Человек любит в другом не просто себя, но как бы Бога в себе, духовное начало, присущее всем людям. Иначе любовь к ближнему становится избирательной, заинтересованной, к ней примешивается доля естественной симпатии или расчета. Разновидностью христианской этики любви к ближнему является *этика непротивления*. Не противиться злу насилием — значит желать блага другому, даже если он желает зла тебе.

- *Этика сострадания*. Мотив желания блага другому имеет здесь различные импульсы. Так, согласно А. Шопенгауэру, источник сострадания кроется в отождествлении себя с другим. Видя страдания других, человек, невольно ставя себя на их место, испытывает сходные чувства. Таким образом, альтруистический мотив предполагает вполне очевидную эгоистическую реакцию, которую можно отнести к проявлению естественного себялюбия. Иначе трактует сострадание В.С. Соловьев. Для него оно имеет чисто альтруистическую окраску. Это не просто отождествление себя с другим, но признание за другим его права на существование и наибольшее благополучие.

- *Этика долга, или нравственных обязанностей*. Г.В.Ф. Гегель разделил обязанности человека на четыре вида: 1) на обязанности перед самим собой; 2) перед семьей; 3) перед государством, обществом; 4) перед людьми вообще. Первый вид разрабатывался римскими стоиками,

второй.и третий получили развитие в моральных теориях *социального служения, солидаризма, движения к общему благу*. Синтезом этих трех видов является этика категорического императива И. Канта. Нравственный закон повелевает относиться к человечеству, как в своем собственном лице, так и в лице другого, только как к *цели* и никогда — как к средству. Желание блага другому основано здесь на нравственном требовании: «Поступай согласно такому правилу, руководствуясь которым ты бы мог пожелать, чтобы оно стало всеобщим законом», или, иными словами, поступай так, чтобы ты мог сказать каждому: «Поступай так, как я».

- *Этика благоговения перед жизнью*. Эта разновидность альтруистической этики уходит своими корнями в учения древнекитайских и древнеиндийских мудрецов о непричинении вреда живому. В своем классическом варианте она связана с именем А. Швейцера и во многом служит духовной предпосылкой экологической этики.

Особенность этой этики в том, что здесь мотив желания блага другому распространяется на все живое. Жизнь есть высшая ценность бытия. Все живое стремится к благу. Нравственная обязанность человека в том, чтобы способствовать этому стремлению, благоговеть перед жизнью.

Третий мотив поведения — желание зла другому — получает свое обоснование, как правило, в сочетании с другими мотивами. Так, в сочетании с мотивом желания блага себе он образует крайне индивидуалистический вариант этики эгоизма, этики «человека из подполья» (Ф.М. Достоевский).

Более оригинальным вариантом является сочетание с мотивом желания блага другому. Совместимость этих двух, казалось бы, взаимоисключающих мотивов объясняется просто. Мы можем желать зла человеку ради его же будущего блага. Этим отличается, в частности, хорошее воспитание от слепой родительской любви. Такого рода дилемма получает конкретное выражение в рамках педагогической этики. В первом случае мы можем сознательно обрекать ребенка на трудности, лишения, страдания, чтобы закалить его волю и сформировать характер, во втором — наше постоянное желание блага фактически оборачивается желанием зла.

В качестве другого примера данного сочетания противоречивых мотивов можно привести ницшеанскую этику «любви к дальнему». Смысл ее — в желании зла ближнему (несовершенному, духовно выродившемуся человеку) во имя желания блага дальнему, «сверхчеловеку». Согласно этой логике, во имя любви к дальнему следует разрушить традиционные добродетели, под которые маскируется посредственность. Так, место традиционного сострадания должна за-



нять *жестокость*. Однако этику Ф. Ницше, в которой доминирует мотив желания зла другому, вовсе нельзя назвать этикой жестокости. По Ницше, жестокость — это высшая ступень милосердия: «Жестокость бесчувственного человека есть антипод сострадания; жестокость *чувствительного* — более высокая потенция сострадания».

Таким образом, с этической точки зрения желание зла другому может быть оправдано только желанием ему будущего блага (при условии относительности зла и абсолютности блага).

Наконец, сочетание мотива желания зла другому с мотивом желания зла себе способно привести к этике «радикальной мизантропии» и «маниакального человеконенавистничества», основанной на *сатанинской идее* «проклятья жизни» и «триумфа смерти». (Ее прообраз — коллективное самоубийство фанатиков религиозных сект.) Возможно, с этой этикой в ее теоретическом и практическом вариантах человечеству еще предстоит серьезно столкнуться в XXI в.

Четвертый мотив — желание зла себе — в своем чистом виде выходит за рамки этики и представляет собой психопатологический импульс аутоагрессии. Этическая ценность этого мотива проявляется прежде всего в сочетании с мотивами желания блага себе и желания блага другому. В первом случае речь идет о «дуалистической этике подвижничества»: желании блага собственной душе и зла собственной плоти (в духе борьбы христианских аскетов со злыми страстями). Во втором — об этике «радикального альтруизма», граничащего с фанатичным самопожертвованием, подобным тому, какое имеет место в поведении животных, когда отдельные особи жертвуют собой ради интересов рода.

## § 2. Философия морали как исходная ценностная конкретизация этики. Антиномия долженствования

В теоретическом отношении мораль выступает как предмет этики. Из этого исходят научные концепции и учебные курсы этики. Однако в прикладном плане сама этика становится ценностным компонентом Морали. Из абстрактной универсальной теории она превращается в подвижный элемент конкретного морального сознания. В этой связи одним из ключевых в философии морали является вопрос о *моральной Ценности самой этики*. Прикладная этика и есть не что иное, как конкретная мораль в ее общественно значимом, ценностном выражении.

В чем состоит моральная ценность этики? Специфический ответ На этот вопрос мы находим у ТВ. Адорно. «Этика, — пишет он, — это

неспокойная совесть морали... это такая мораль, которая стыдится, самой себя за свой морализм и вследствие этого ведет себя так, словно бы она мораль и в то же время неморалистическая мораль» [Адорно, с. 15]. В другом месте Адорно дает еще более образное морально-ценностное определение этики: «Этика — это сама совесть, совесть совести» [Там же, с. 209]. Отсюда вполне логично вытекает положение об *этике как совести прикладных наук*<sup>1</sup>.

В соответствии с моральной ценностью этики *философия морали* выступает прежде всего как *конкретная этика ценностей*. Ценностное измерение этики есть выражение ее естественного практического назначения и смысла. Не только цель и мотив поступка, но и требование должного, заповеди, нормы — все они имеют свою основу в особом, ценностном способе бытия. «Очевидно, что того, что не схвачено как "ценное", не только нельзя пожелать или сделать целью, но и признать заповедью, требованием, бытийно должным. Нужно каким-то образом понятийно "схватить", что нечто — ценно; лишь в этом случае и лишь благодаря этому оно окажется определяющей силой в нравственной жизни» [Гартман, с. 120].

На уровне философии морали универсальные принципы этики конкретизируются за счет *предметности и антиномичности* ценностного сознания. Ценностное сознание, замечает Н. Гартман, есть необходимо материальное и предметное сознание. Это значит, что и сами ценности первоначально *не имеют характера законов или заповедей*, но являются содержательно материальными и объективными. То, что на них основываются нравственные заповеди, что ими обусловлено и к ним сводится всякое бытийное долженствование, нисколько не противоречит их материально-предметной природе. Как раз то, что они суть нечто содержательно материальное, а не универсальные, абстрактные формы, делает их принципиально реализуемыми. Следовательно, именно благодаря своей материальной природе они способны диктовать содержание заповедей, которые касаются позитивной нравственной жизни. Таким образом, этика ценностей по своему определению является предметной или *материальной*.

Концепция материальной этики ценностей была разработана в XX в. в основном усилиями двух немецких философов — М. Шелера и Н. Гартмана. Оценивая истоки и традиции данной идеи, Гартман отмечал, что материальная этика ценностей осуществляет синтез двух фундаментальных этических направлений: кантовской априорности нравственного закона и ценностного плюрализма Ницше. Однако

<sup>1</sup> См.: Сгречиа Э., Тамбоне В. Биоэтика. М., 2002. С. IX.

уже древнегреческая этика представляет собой высокоразвитую **материальную** этику ценностей — не по своему понятию или осознанной тенденции, но по сути и фактическому содержанию. Ибо дело не в том, фиксируется ли терминологически в этой этике материальное понятие ценности, а в том, способна ли она схватить и охватить «блага» и «добродетели» во всем многообразии их ценностной иерархии. «И здесь при ближайшем рассмотрении богатейшей сокровищницей оказывается "Никомахова этика". В описании ценностей она обнаруживает мастерство, очевидно являющееся уже результатом и высшей точкой всего развития используемого метода» [Там же, с. 84].

Необходимым условием конкретизации универсальных принципов этики является **антиномичность** морально-ценностного сознания. Центральной антиномией философии морали, определяющей характер реализации нравственных ценностей, можно считать *антиномию долженствования*, которая исходит из той предпосылки, что **нравственный закон не детерминирует** волю, подобно тому как **природный закон детерминирует** вещи, и, следовательно, выступает не столько как закон, сколько как заповедь. Как показал Гартман, к сущности заповеди принадлежит и возможность ее нарушения [см.: Там же, с. 597—598]. Это **означает**, что личность не обязана неизбежно исполнять требование долженствования. Она может как следовать заповеди (или ценности) и прикладывать усилия для ее реализации, так и не следовать ей и даже категорически отвергнуть. Если бы волю **принуждало** долженствование, то она не была бы нравственной и ее решение не могло бы быть **вменяемо**. Ответственность воля несет только потому, что действует не по принуждению и имеет свободу выбора между добром и злом. Это значит, что свобода призвана осуществить себя в отношении не только закона природы, но и самого принципа **Долженствования**.

Антиномия долженствования углубляет и придает нравственную специфичность известной *каузальной антиномии*, которая имеет дело > только со свободой воли в отношении всеобщих закономерностей бытия. Однако, хотя последние и служат предпосылкой нравственной свободы, их все же недостаточно. Свобода воли необходима и в отношении самого нравственного принципа.

Таким образом, суть антиномии долженствования состоит в том, что нравственные ценности соотносятся не только со свободой, которую имеет человек в отношении причинно-следственной связи и мировых событий, но и со свободой, которую он должен иметь в отношении самих этих ценностей. Долженствование бытия ценностей, Поскольку оно направлено на человека, означает, с одной стороны, что

он абсолютно и неколебимо «должен» быть таким, как это от него требуют нравственные ценности, но, с другой стороны, ценностное бытие человека не имеет для него обязательной силы. Ценности претендуют на безусловное влияние на жизнь человека как *их* носителя; и все же они требуют также, чтобы их господство не было безусловным. Именно в этом смысл парадоксальной мысли В.С. Соловьева: «Человек должен быть нравственным свободно, а это значит, что ему должна быть предоставлена и некоторая свобода быть безнравственным»<sup>1</sup>.

Характеризуя органичную связь ценностного и прикладного аспектов этики в целом, необходимо подчеркнуть, что материальная этика ценностей есть философская рецепция нравственных ценностей, позволяющая рассматривать категориальный мир нравственности в многообразии его конкретных приложений к различным ситуациям. Там, где категориальный анализ схватывает некие универсальные формы нравственного сознания, ценностный подход дает возможность выявить конкретные механизмы нравственно мотивированного поведения. Особое значение ценностный метод приобретает в пограничных областях знания, когда этика вынуждена экстраполировать свои категории на сферу профессиональных или социальных отношений. Здесь ценность благодаря своему материальному или предметному характеру органично вписывается в круг специальных моральных требований. В этом отношении поворот к прикладной парадигме этики связан с осознанием абстрактных и универсальных принципов морали как конкретного многообразия материальных ценностей, которые в силу своей ситуативности<sup>TM</sup> способствуют сопряжению общих принципов с теми или иными сферами жизни и деятельности человека.

### § 3. Понятие и структура ценностей

Рассмотрение сущности и назначения нравственных ценностей целесообразно начать с природы и структуры ценностей в целом. Все существующее причастно бытию не только из-за того, что оно *есть*, но также и в силу того, что оно содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия, что оно хорошо или дурно, прекрасно или безобразно, возвышенно или низменно, величественно или ничтожно и т.д.

Что означает это *ценностное* измерение бытия? Что придает миру ценностную окраску<sup>7</sup>? В чем сокрыта мера ценности: в субъективном

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 453.

взгляде на мир или в объективных свойствах самих вещей? В чем, например, источник красоты розы: в созерцающем ее духе или в ней самой, в ее природных свойствах? Остается ли роза все такой же прекрасной, если ею некому любоваться? Является ли ее красота ценностью сама по себе, безотносительно к воспринимающему субъекту?

Пытаясь ответить на эти вопросы, этика ценностей неизбежно приходит к антиномии. С одной стороны, вполне очевидно, что ценности весьма субъективны и относительны, что представления о прекрасном и безобразном, хорошем и дурном меняются от эпохи к эпохе, от человека к человеку. Стремясь обосновать эту точку зрения, сторонники субъективного и релятивистского понимания природы ценностей считают, что ценности привносятся в мир самим человеком, что чувство ценности есть не что иное, как чувства удовольствия, приятности или полезности, которые доставляют человеку окружающие вещи. С этой точки зрения ценность объекта есть его *желаемость субъектом*. Но если ценность есть то, что мы желаем, то какова причина наших желаний? Почему мы желаем именно эту, а не другую вещь? Не потому ли, что эта вещь является *ценной сама по себе* или *более ценной*, чем другая? Не логичнее ли предположить, что именно желание основано на чувстве ценности, а не наоборот? Ведь не будь у нас объективной меры добра и зла, прекрасного и безобразного, мы не могли бы оценивать вещи по степени их совершенства или несовершенства. Если я, например, утверждаю, что мне нечто нравится или не нравится, то тем самым я признаю не только субъективность моих ценностных предпочтений, но и безусловность и объективность критерия моей оценки, ибо в противном случае мой выбор был бы лишен ценностного значения.

Сторонники объективного понимания природы ценностей не обязательно выводят их из самой природы вещей, подобно, скажем, таким свойствам, как протяженность или тяжесть. Ценности невозможно обосновать ни как «первичные», ни как «вторичные» качества вещей. Очевидно, что красота розы — это не ее форма, вес, запах или Цвет. Красота не выводится непосредственно из физических свойств Розы, хотя они определенным образом связаны с качеством красоты.

Пытаясь объяснить эту объективную особенность ценностей, М. Шелер рассматривает их как особого рода *качества*, носителями которых являются не сами материальные вещи, а их идеальные подобию, которые он именуется благами. Благо — это «вещеподобное» единство *ценностных качеств*.

В отличие от свойств вещей, ценностные качества способны проявляться отдельно от своих носителей. Благодаря идеальности своей

природы они могут даже восприниматься субъектом раньше, чем сами блага и вещи. Ребенок, например, воспринимает доброту или злобу, красоту или безобразие склоненного над его колыбелью лица, не разбирая еще самого лица.

Подобно этому человек ощущает в мире присутствие высшей силы как *благой* и *прекрасной*, не имея ни малейшего представления о природных или сверхприродных свойствах этой силы. Однако такая «объективность» ценностей достигается за счет обесценивания реального мира вещей. Представим себе, замечает И.О. Лосский, что мы живем в мире ценностных качеств: восхитительности, нежности, возвышенности и т.д. — без материальных носителей этих качеств, без самого того, что восхитительно, нежно, возвышенно. Такие оторванные ценности превратились бы в тени, бледные копии действительного мира вещей. Если у Платона реальный мир вещей выступает как бледная копия мира идей, то в данном случае мир ценностных качеств стал бы копией копии.

Очевидно, что любое содержание бытия есть положительная или отрицательная ценность не в каком-либо отдельном качестве, а целиком, *всем своим бытийственным содержанием*. Так, восхитительный, чистый, голубой цвет неба есть ценность не только в своей восхитительности, но и в самой своей пространственной, небесной голубизне.

Миру ценностей присущ особый порядок, который состоит в том, что ценности в отношениях друг к другу образуют некую иерархию, в силу которой одна ценность оказывается «более высокой» или «более низкой», чем другая. Наиболее серьезные попытки расположения ценностей по иерархическим рядам, по рангам принадлежат немецким теоретикам ценностей: Г. Мюнстербергу, В. Штерну, Н. Гартману и М. Шелеру.

Рассмотрим иерархическую систему ценностей, предложенную М. Шелером. Пытаясь определить критерии высоты ценностей, Шелер устанавливает ряд признаков, показывающих, что ценности являются тем более «высокими», чем они *долговечнее*, чем менее *делимы*, чем хуже *обоснованы другими ценностями*, чем *глубже удовлетворение*, которое они нам доставляют, наконец — чем менее они *относительны*. Охарактеризуем кратко каждый из этих признаков.

- Низшие ценности по своей сущности «наиболее преходящи», кратковременны, высшие ценности являются «вечными». Например, ценность любви предполагает бесконечность времени. Нельзя сказать «я люблю тебя сейчас» или «я буду любить тебя некоторое время», ибо это противоречит самой природе любви, основанной на вечности чувства. Когда же мы разлюбили кого-то, то причина этого — не в крат-

ковременности любви, а в том, что любовь была ненастоящей, что мы обманули кого-то или обманулись сами.

И наоборот, чем ниже ценность, тем она кратковременнее. Когда я говорю, что мне нравится нечто, то я уже не имею в виду, что эта моя привязанность — на всю жизнь. Еще более преходяще чувство приятности.

- Высшие ценности неделимы. Они даны всем и каждому в своей целостности. Ценность материальных благ изменяется, например, пропорционально изменению их вещной величины. Так, слиток золота вдвое ценнее, чем половина слитка. Величина ценности зависит здесь от величины его носителя.

В отличие от этого произведение искусства изначально неделимо. «Кусочек» произведения искусства существовать не может. Из «Подсолнухов» Ван Гога нельзя вырезать один подсолнух и оценить его пропорционально полотну и краскам всей картины.

Чем *духовнее* ценность, тем более она неделима. В этом смысле самой неделимой, значит и высшей, ценностью является Божественное.

- Чем ниже ценность, тем более она обоснована другими ценностями, зависит от них. Так, ценность полезного обоснована ценностью приятного. Ведь полезное служит средством для достижения чего-либо приятного. В свою очередь, ценность приятного обоснована более высокой ценностью жизни, например ценностью здоровья.

Однако сама *ценность* здоровья обоснована нравственной ценностью *смысла жизни* или духовной ценностью *веры в Бога, бессмертия души* и т.п., ибо само по себе здоровье недолговечно и не может дать полного удовлетворения, если у человека нет нравственных интересов и духовных целей.

Высшие духовные ценности нельзя обосновать, но они обосновывают все другие ценности. Если бы эти ценности зависели от ценности жизни, то сама жизнь потеряла бы всякую ценность. Человек лишь тогда по-настоящему ценит свою жизнь, когда у него есть нечто неизмеримо дороже. Немного стоит жизнь того, для кого ничего нет дороже собственной жизни.

- Критерий высоты ценности определяется глубиной удовлетворения, которое она приносит своему обладателю. Более высокая ценность дает и более глубокое удовлетворение. Глубину удовлетворения нельзя смешивать с остротой наслаждения. Последнее — кратковременно, ненадежно и случайно. Удовлетворение же предполагает полное, устойчивое обладание не просто самой вещью, но ее смыслом, сущностью. Такое чувство ни от чего не зависит, оно самоценно. В то же время чувственные удовольствия или невинные внешние радости удовлетворяют нас тогда и только тогда, когда мы чувствуем себя

удовлетворенными в более серьезных вещах, связанных с нашим положением в жизни и нравственным самочувствием. В этом отношении уровень стремления к удовольствию находится в обратной зависимости от глубины удовлетворения ценностью и ее местом в иерархии: чувственных наслаждений ищут те, кто лишен глубокого удовлетворения от переживания высших ценностей жизни.

• Наконец, ценность является тем более высокой, чем менее она относительна, чем меньше связана с определенными носителями ценностей. Ценность *полезного* и *приятного* непосредственно привязана к вещам. Отсюда — относительность представлений о *полезном* и *приятном*.

В то же время *ценность познания истины*, например, не выглядит столь относительной, потому что связана не с конкретными вещами — носителями ценности, а с поиском их *смысла*, их *единства*.

С учетом данных критериев ценности можно расположить по следующим иерархическим рядам.

Первый, низший, ряд составляют ценности *приятного* и *неприятного*. Это *ценности чувственного восприятия*, основанные на ощущении наслаждения и страдания, удовольствия и боли; *ценности предметов* и *ценности состояний*. Они наименее долговечны, наиболее делимы, относительны и зависимы от других ценностей, дают поверхностное удовлетворение.

Во второй, более высокий, ряд можно поставить *ценности чувства жизни*, которые охватываются противоположностью *хорошего* и *дурного*, *благородного* и *низкого*. Производными от них являются все ценности, относящиеся к сфере значений *благополучия* и *неблагополучия*. Ценностным выражением этих состояний выступают чувство *подъема* и *спада* в жизни, чувство *здоровья* и *болезни*, *старости* и *смерти*, *слабости* и *силы* и т.п. Как ответные реакции на эти состояния возникают *радость* и *печаль*, *мужество* и *страх*, *кротость* и *гнев* и т.д. Трудно перечислить все многообразие ценностных реакций жизни.

К третьему, еще более высокому, ряду относятся *духовные ценности*: *прекрасного* и *безобразного* (область эстетических ценностей); *справедливого* и *несправедливого* (область естественного правопорядка, отличающегося от позитивного законодательства); ценности *познания истины* (область философии и науки). Производными от духовных ценностей являются *ценности культуры*, которые по своей природе относятся уже к сфере *ценностей благ* (например, сокровища искусства, научные центры, позитивное законодательство и т.п.).

В качестве особых ответных реакций, возникающих на этом уровне ценностей, можно указать на *одобрение* и *неодобрение*, *расположение*



и *нерасположение, духовную симпатию и антипатию, уважение и неуважение* и т.д.

В четвертом ряду располагаются *нравственные ценности*, выражением которых является противоположность *добра и зла*. Это *ценности воли и мотивации поведения*. Основные из них — *совершенство воли*, т.е. свободное стремление к *добродетели* (желание стать нравственно совершенным) и *совершенство мотива* {желание блага другому лицу). К числу нравственных ценностей относятся *совесть и вина, достоинство и честь, ответственность и долг, жалость и милосердие, любовь к ближнему и самоотверженность*.

И, наконец, высший ряд ценностей — это ценности *святости и божественности*. Они выступают как *абсолютные*, ибо вечны, неделимы, независимы от других и наполняют душу глубоким чувством удовлетворения. В качестве состояний этому ряду соответствуют чувства *блаженства и отчаяния*, как бы служащие мерой *приближения к высшему благу и удаления от него*. Ответные реакции на эти состояния — чувства *веры и неверия, благодати, благоговения* и т.д.

Постижение высших ценностей осуществляется в целостном духовном чувстве *любви*. Высший ряд ценностей имеет *личностную форму*. Это значит, что отношения между ценностями принимают здесь форму отношений между личностями, между личностью человека и абсолютной личностью Бога, между личностью святого и личностью верующего. Самостоятельное место в данном ряду занимают *ценность личности*.

Производными от священных ценностей личности являются *символические ценности почитания*, которые даны в *культе и таинствах*. К этому ряду можно отнести такие *личностные типы*, как *святой, герой, гений, водительствующий дух*, а также *типы сообществ*, представляющие собой как бы единый организм, единый дух: сообщество любви (церковные общины), правовое и культурное сообщество (государство как действительность нравственной идеи) [см.: Шелер, с. 305-328].

В свою очередь, Гартман выделяет три ряда ценностей [см.: Гартман, с. 344—365]:

- ценности субъекта, ценность жизни, ценность сознания, ценность деятельности, ценность страдания, ценность силы, ценность свободы воли, ценность предвидения, ценность целенаправленной Деятельности;

- ценности благ, ценность ситуации, ценность власти, ценность счастья, частные ценности благ (бедность и богатство, ценности общности — от семьи до человечества и др.);

- собственно нравственные ценности. Этим ценностям мы посвятим отдельный параграф, выяснив предварительно их сущность.

## § 4. Сущность и типология нравственных ценностей

Пытаясь определить сущность нравственных ценностей, Д. Гильдебранд устанавливает пять специфических признаков, отличающих их от остальных видов ценностей (прежде всего интеллектуальных и эстетических): личностный характер, отношение к свободе и ответственности, отношение к совести, всеобщая вменяемость и обязательность, отношение к награде и наказанию.

Кратко охарактеризуем указанные признаки.

- Первый признак нравственных ценностей (отличающий их прежде всего от эстетических ценностей) заключается в том, что они с необходимостью предполагают личность. Ни один безличный объект не может быть нравственно хорошим. Нравственно хорошими или плохими могут быть только реальные личности, их действия или установки. Нелепо называть камень справедливым, дерево правдивым, а животное целомудренным. Эти эпитеты могут употребляться по отношению к ним либо в переносном смысле, либо в поэтическом.

- В качестве ключевого признака нравственных ценностей многие философы рассматривали их отношение к свободе и ответственности. «Специфика нравственных ценностей, — подчеркивал Н. Гартман, — заключается не в их высоте, не в их фундированное™ другими ценностями, но в их соотнесенности со свободой. В этом кроется причина их всеобщего превосходства по высоте над ценностями благ и ситуаций» [Гартман, с. 367].

Свобода воли есть важная предпосылка нравственных ценностей. Никакая другая личностная ценность — например, интеллект, музыкальная одаренность, остроумие, блестящее красноречие, жизненная сила — не основывается на свободе. Человек не может сам приобрести эти достоинства. Они не являются результатом свободного выбора, а носят дарственный характер. Нравственные же ценности именно благодаря своей основанное™ на свободе и наличию личной ответственности за них четко отделены от всех остальных ценностей. Злоупотребляя свободой воли, человек становится виновным; правильное использование свободы ставится ему в заслугу.

В свою очередь, ответственность с необходимостью предполагает свободу. Животное, которому не свойственна свобода воли, не может ни за что отвечать. Даже личностное существо, например ребенок, об-

ладающее свободой воли в соответствии со своей природой, но не фактически, не отвечает за свои действия, поскольку оно не в состоянии воспользоваться свободой. Вместе с тем и взрослый не отвечает за то, чему он был виной, но на что не мог свободно повлиять. Для доказательства того, что какая-то личность не несет ответственности за определенное событие, достаточно показать, что оно находилось вне сферы ее свободного влияния. И наоборот, ее ответственность убедительно доказана, если мы смогли показать, что она действовала совершенно свободно. Именно на этом краеугольном принципе основывается этика правосудия.

- Уникальность нравственных ценностей определяется их отношением к совести. «Когда мы понимаем, что совершили нечто дурное в нравственном смысле, — замечает Гильдебранд, — в нашей душе звучит беспокойный голос, который мы называем "совестью". Этот неутолимый голос, обращенный к нам, нарушает наше душевное равновесие и обременяет нас несравнимым ни с чем грузом. Конечно, нас может огорчать и наша интеллектуальная несостоятельность; мы можем чувствовать собственную физическую неполноценность. Но такие депрессивные состояния имеют совершенно другой характер по сравнению со страшной дисгармонией, которую вызывает беспокойная совесть. Эта дисгармония, которую... мы тщетно пытаемся изгнать и, в конце концов, прячем за другими вещами, коренится только в сфере нравственного» [Гильдебранд, с. 218].

- Характерная черта нравственных ценностей — их всеобщая вменяемость и обязательность. Если человек мало одарен или ему недостает внешнего обаяния, это может быть достойно сожаления. Если же он нравственно плох, то он несостоятелен в своей главной задаче; он не выполняет того, что от него категорически требуется. Мы не считаем, что любой человек должен быть гением или обладать особым физическим обаянием. Однако нравственные достоинства обязательны для каждого. Совершенно естественно, когда кто-нибудь заявляет: «Я музыкант, но у меня нет никаких философских способностей» или «Моя область — наука, а искусство я предоставляю другим, имеющим соответствующие таланты». Однако столь же нелепо, сколь и смешно, если кто-нибудь скажет: «Мое дело — справедливость; нравственная чистота — это дело коллег». Разделение достоинств между разными людьми, совершенно естественное в отношении всех остальных личностных ценностей, не касается нравственной сферы. Здесь все нравственные достоинства обязательны для каждого человека.

- Последний важнейший признак нравственных ценностей — их отношение к награде и наказанию. То, что моральная вина требует на-

казания, кажется само собой разумеющимся. Внутренняя дисгармония, вызываемая нравственной виной, требует обязательного искупления. Мы ощущаем это требование в отношении вины другого, как и в отношении нашего собственного проступка. Тот факт, что мы не можем отделить сознание собственной нравственной вины от сознания ее наказуемости, отчетливо показывает, что речь идет не о чувстве мщения, а о чем-то совершенно ином. Никакие другие недостатки, например отсутствие интеллекта, способностей или бурного темперамента, не требуют наказания или искупления, поскольку связанная с ними дисгармония носит совершенно иной характер. Точно так же нравственные заслуги требуют вознаграждения. Хотя высокий интеллект или большой художественный талант заслуживают признания и условий для своего раскрытия, тем не менее они не претендуют на награду в строгом смысле слова. Речь идет об отчетливом осознании несправедливости, когда страдает нравственно благородный человек или не вознаграждаются нравственные достоинства личности. Кант считал связь между нравственной заслугой и вознаграждением столь существенной, что делал вывод о существовании вечной жизни на основании того, что достойного вознаграждения на земле не бывает [см.: Гильдебранд, с. 214—221].

Выяснение сущности нравственных ценностей позволяет подойти к вопросу об их систематизации и классификации. Одну из наиболее солидных и развернутых попыток такого рода предпринял Гартман. Он полагал, что в основе всех нравственных ценностей лежит группа *основных ценностей*, в которой, в свою очередь, центральное место занимает ценность *блага* с примыкающими к ней ценностями *благородства*, *полноты* и *чистоты*. Три другие ценностные группы — их с некоторым историческим правом можно назвать ценностями добродетелей — достаточно разобщены. Их единство отнюдь не строго, не необходимо. К первой из них относятся преимущественно ценности античной морали, ко второй — ценности культурного круга христианства; к третьей — ценности, в большей степени соответствующие тенденции современной эволюции нравственности.

Рассмотрим данные группы ценностей, выделяя их характерные проблемные признаки.

## Нравственные ценности (по Н. Гартману)

### ОСНОВНЫЕ НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ

#### *Благо*

**а) невозможность позитивного определения блага через удовольствие, счастье, пользу и т.п.;** •

**б) благо в его отношении к добру и злу;**

**в) благо как критерий высоты ценностей.**

#### *"• Благородство*

**а) нравственное выражение благородства: великодушие, душевное величие, щедрость;**

**б) благородство и подлость в их отношении к добру и злу;**

**в) соотношение благородства с ценностями жизни и силы;**

**г) благородство и моральный аристократизм;**

**д) благородство зла: благородный гнев, благородная ненависть, благородное честолюбие, благородное презрение;** .

**е) этос благородства: внешняя незащищенность и внутренняя неуязвимость, счастье самоотдачи и свобода жертвенности, ненавязчивость, дистанцированность от другого «я» и радостное признание достоинства другого, солидарность с благородным врагом и презрение к низкой дружбе, равное отношение к собственной и чужой чести и достоинству.**

#### *Полнота*

**а) нравственная полнота как стремление к обладанию ценностным многообразием;**

**б) нравственная полнота и широта души;**

**в) этос нравственной полноты: обретение нравственной зрелости через жизненные конфликты, тенденция внутреннего оправдания жизни, пафос благоговения перед ценностной наполненностью жизни, предчувствие ценностной неисчерпаемости бытия.** '

#### *Чистота*

**а) нравственная чистота как незатронутость злом, как отсутствие опыта морального зла;**

**б) этос нравственной чистоты: неискuschenность, невинность, простота, наивность, открытость, искренность, беспристрастность, целомудрие, духовная нищета;**

**в) формы проявления чистоты: чистота слова, чистота мысли, чистота воли, чистота мотива, чистота действия;**

- г) чистота как моральная сила, чистота и святость;
- д) возможность утраты чистоты и ее невосполнимость. Нравственное очищение (катарсис) и возможность искупления, прощения и спасения.

### ЦЕННОСТИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ (ПЕРВАЯ ГРУППА)

#### *Справедливость*

- а) право, равенство и справедливость личности;
- б) справедливость как минимум нравственности;
- в) справедливость и милосердие;
- г) легальность и моральность;
- д) законность и солидарность.

#### *Мудрость*

- а) мудрость и ценности жизни и познания;
- б) этический оптимизм и способность к счастью;
- в) этос мудрости: самопознание, духовное самообладание, ирония.

#### *Мужество*

- а) мужество, храбрость и моральная отвага;
- б) нравственное мужество и радость ответственности;
- в) формы мужества: воинская доблесть, мужество быть **самим** собой.

#### *Самообладание*

- а) самообладание как господство над самим собой;
- б) послушание, дисциплина, формирование характера;
- в) этос самообладания: власть над аффектами, добродетель внутренней меры, благоразумие.

### ЦЕННОСТИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ (ВТОРАЯ ГРУППА)

#### *Любовь к ближнему*

- а) направленность на чужую личность и признание ее равного достоинства;
- б) любовь к ближнему: справедливость и милосердие;
- в) любовь к ближнему и самоотречение;
- г) рессентимент, неподлинная любовь и сострадание.

#### *Доверие и вера*

- а) риск, мужество и душевная сила в доверии;
- б) вера, благочестие и благоговение;
- в) солидарность и воспитательная сила веры;

- г) вера и преданность в дружбе;
- д) жизненный оптимизм и надежда.

### *Надежность и верность*

- а) способность обещать;
- б) этос верности.** ,

### *Правдивость и искренность*

- а) истина и правдивость;
- б) ценностный конфликт правдивости и так называемой «лжи во спасение».**

### *Скромность, смирение, дистанция*

- а) смирение и гордость;
- б) сохранение дистанции: сдержанность и моральный аристократизм.**

### *Совесть и сознание вины*

- а) чувство вины: страх и стыд;
- б) раскаяние и воля к вине;**
- в) грех как отношение свободы к вине.

## ЦЕННОСТИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ (ТРЕТЬЯ ГРУППА)

### *Любовь к дальнему*

- а) любовь к дальнему, альтруизм и солидарность;
- б) любовь к ближнему и любовь к дальнему;**
- в) любовь к дальнему и справедливость;
- г) любовь к дальнему и нравственный идеал.

### *Дарящая добродетель*

- а) дарение и принятие дара, дар и благодарность;
- б) дар и благотворительность;**
- в) жертвенный дар.

### *Ответственность и вменение*

- а) ответственность, свобода и долг.

### *Личная любовь*

- а) нравственное измерение любви: любовь-агапэ и любовь-эрос;
- б) любовь и смысл жизни;**
- в) ценности воли и силы в любви;
- г) любовь и страсти души: страдание, ревность, счастье и несчастье.

*Ценности внешнего обхождения*

- а) аристотелевские добродетели обхождения (**настойчивость, простота, находчивость**);
- б) существующие нравы (сердечность, чувствительность, гуманность).

## § 5. Законы соотношения нравственных ценностей

Дальнейшая конкретизация нравственных ценностей предполагает установление между ними определенных соотношений, приобретающих характер четких закономерностей. Уже первый, поверхностный взгляд . позволяет зафиксировать весьма объективные ценностные предпочтения. То, что честность ценнее выгоды, а исполнение долга ценнее удовольствия, ясно обладателю и не очень развитого морального чувства. Несмотря на все несовершенство нашего сознания иерархии ценностей, интуитивное чувство их предпочтительности в той или иной мере присуще каждому человеку. «Бывает поразительная неколебимость и убежденность в понимании ценностной высоты, — замечает Н. Гартман, — что, пожалуй, дает право на существование старой идее о "порядке сердца" или даже "логике сердца" (Паскаль, Шелер). Этот "порядок сердца" достаточно известен по феномену совести и подтверждается безошибочностью всякого вменения, всякого чувства ответственности, всякого сознания вины» [Гартман, с. 380].

Сложнее усмотреть предпочтения в приблизительно равных по нравственной высоте ценностях. Так, не столь уж очевидно, что «любовь к ближнему по ценностному характеру выше, чем справедливость; любовь к дальнему выше, чем любовь к ближнему. Точно так же храбрость стоит выше самообладания; вера и верность выше храбрости; дарящая добродетель и личностность в свою очередь выше храбрости» [Там же, с. 493].

Пытаясь выявить объективный характер соотношения нравственных ценностей, Гартман, основываясь на тончайших жизненных наблюдениях и моральной интуиции, предлагает выделить «шесть типов законов» ценностных взаимосвязей, сгруппировав их по два: 1) законы наслоения и законы фундирования; 2) законы противоположности и законы комплементарное™ (дополнительности); 3) законы высоты ранга и законы силы ценностей. Рассмотрим эти законы на примере соотношения конкретных ценностей.

1. Закон наслоения ценностей фиксирует тот факт, что при реализации более высокой ценности необходимо реализуется и повторяющийся в ней элемент более низких ценностей. При этом не только ма-



терия более высокой ценности обусловлена материей более низкой, но и ценностная высота более высокой обусловлена ценностной высотой более низкой. Так, высота ценности *доверия* растет с высотой содержащегося в ней ценностного момента *силы, риска, храбрости*; ценность *дарящей добродетели* растет с соответствующей ей ценностью *широты*. Характерно, что эта зависимость не может быть подвержена инверсии. Так, ценность *любви к ближнему* не изменяется от того, много или мало сделал человек для ближнего.

В отношении фундирования имеет место иная закономерность: при реализации искомой ценности определяющая ее (фундирующая) ценность не реализуется с необходимостью. Так, в ценности *любви* как таковой не суть важно, достигается ли реальная цель или нет; значение имеет, насколько серьезно нечто в любви полагалось целью. Правдивость нравственно не менее ценна, даже в том случае, когда говорящий заблуждается и другой тем самым не достигает истины.

2. Возможны три вида ценностных противоположностей: а) противоположность двух позитивных ценностей (добродетелей); б) противоположность позитивной (добродетель) и негативной (порок) ценностей и в) противоположности двух негативных ценностей (пороков). Каждый из данных видов противоположностей выражает особый характер соотношения конкретных добродетелей и пороков, знание которого позволяет максимально приблизиться к порогу конкретного, личностного преломления ценностей в той или иной жизненной ситуации. Прежде всего, следует заметить, что миру позитивных ценностей противостоит мир ценностей негативных (антиценностей). Но это противостояние осуществляется вовсе не по типу асимметричного соотношения или зеркального отражения. Так, идее «единства добродетели» не соответствует никакое единство «не-добродетели» (или порока), в том числе и в идее (не считая, возможно, образа дьявола). Если в храбром человеке, в соответствии с идеей «единства добродетели», мы невольно предполагаем также качества справедливости, верности, честности, то трус не обязательно должен быть гневливым, несправедливым или жестоким. В этом смысле идеальному единству мира ценностей (добродетелей) соответствует идеальная разобщенность и Раздробленность мира неценностей (пороков).

Учитывая эту принципиальную особенность, остановимся на некоторых закономерностях, связанных с ценностными противоположностями:

- противоположность позитивных ценностей в силу их идеального единства носит исключаящий характер, что предполагает отсутствие серьезных конфликтов между добродетелями в характере человека.

Так, ценности *справедливости* и *любви к ближнему* исключают друг друга, по крайней мере в основных чертах;

- противоположность ценности и неценности носит, как правило, характер дополненности. Так, *любовь к ближнему* вполне уживается с *несправедливостью*] *справедливость* же — с *черствостью*]

- противоположность двух негативных ценностей также осуществляется по закону комплементарное<sup>™</sup> (дополненности). *Несправедливость* и *жестокосердие* никогда и ни в какой связи не исключают друг друга; это только содержательно различные пороки, но в поведении одного и того же человека они уживаются без малейшего противоречия.

Из отношения противоположности вытекает еще одна очевидная закономерность: отношение взаимодополненности (комплементарное<sup>™</sup>) ценностей. Оно известно прежде всего по некоторым неразрывно связанным друг с другом цепочкам позитивных ценностей: *доверия* и *надежности*; *веры* и *верности*; *достоинства* и *внимания*; *уважения*, *заслуги* и *радостного признания*; *героизма* и *восхищения*; *добра* и *благодарности* и т.д. Комплементарное отношение ценностей отличается тем, что оно фиксирует типичную ценностную реакцию одной личности на поведение другой. Яснее всего это ощущается в отношении доверия, дружбы и любви.

Характерным выражением отношения взаимодополненности ценностей является то, что Гартман определяет как «обоюдная фундированность». Суть ее в том, что каждая ценность находит свое полное завершение в другой и без нее как бы повисает в воздухе. Так, *героизм* сам по себе достоин *восхищения*, *добро* достойно *благодарности*, равно как *верность* и *правдивость* достойны *доверия* и *уважения*.

3. Закон высоты нравственных ценностей просматривается уже в «Никомаховой этике». Аристотель выстраивает добродетели по принципу восхождения от менее предпочтительного к более, предпочтительному: неплохое — достойное похвалы — достойное любования — достойное почитания — достойное любви — достойное восхищения — достойное поклонения. Этому соответствует негативный ценностный ряд: ошибочное — некрасивое — достойное порицания — позорное — достойное ненависти.

Вопрос о критериях высоты ценностей затрагивался М. Шелером и Д. Гильдебрандом. Так, Шелер ставит высоту ценностей в зависимость от их долговечности, неделимости, фундированное<sup>™</sup>, глубины удовлетворения ими и их абсолютности. Гильдебранд в качестве критерия высоты избирает принцип «ценностного ответа»: для каждой ценности существует одна и только одна соответствующая ей ценно-

стная реакция. Никто не может считать одно и то же «очень милым» и одновременно «воодушевляющим» или «достойным почитания». Связь между определенной ценностью и соответствующим ей «ценностным ответом» носит «сущностно-закономерный» характер [см.: Гильдебранд, с. 242—303].

Основываясь на этих предпосылках, Гартман попытался конкретизировать закон высоты нравственных ценностей, прежде всего в его непосредственном соотношении с законом силы.

Закон силы во многом углубляет и конкретизирует **закон** наслоения нравственных ценностей. Суть его в том, что высшие принципы одновременно и зависимы от низших, и свободны от **них**, т.е. представляют собой новую форму, возвышающуюся над низшим ценностным содержанием. Развивая сравнительный взгляд, Гартман замечает, что если указатель ценностной высоты заключается в одобряющем ценностном чувстве или, говоря словами Гильдебранда, в «ценностном ответе» (**одобрении**, признании, почитании, восхищении, воодушевлении и т.п.), то указатель ценностной силы — в негативном ценностном чувстве, проявляющемся при нарушении ценностей. Это означает, что сила ценности узнается по соответствующей неценности. При этом закономерности проявления высоты и силы Ценностей имеют различный характер. Так, если *героизм* заслуживает *восхищения* (признак высоты), то отсутствие героизма не является ни *презренным*, ни *возмутительным*; о его отсутствии можно лишь пожалеть как о человеческой слабости. Напротив, если достойный *доверия* заслуживает лишь обычной реакции, то нарушивший доверие (признак силы) вызывает *презрение* и даже *возмущение*. Таким образом, если сила ценности определяется тяжестью преступления при ее нарушении, то высота ценности характеризуется заслугой в ее исполнении. Конкретизируя взаимосвязь законов высоты и силы ценностей, Гартман приходит к следующей формуле: «Заслуга при исполнении ценности увеличивается не прямо пропорционально тяжести ее нарушения, но обратно пропорционально. Более высокой Ценности соответствует при ее нарушении не более, но менее тяжкое преступление; более сильной ценности же соответствует при ее исполнении не большая награда, но ничтожная» [Гартман, с. 533].

Характеризуя закон соотношения высоты и силы нравственных Ценностей, следует иметь в виду, что в определенных границах сила Ценности самостоятельна по отношению к высоте и **не** влияет на нее. Более того, она сама способна определять социальную значимость **высоты** ценности. Тот факт, что убийство или кража морально ощущаются как тягчайшие проступки, основывается на том, что справедливость, **Которая** в них нарушена, фундирована элементарнейшими ценностями

благ (жизнь, собственность и т.д.). В этом смысле «только низшие нравственные ценности могут принять форму заповеди. И вдвойне характерно то, что эти заповеди, чем они элементарнее, тем негативнее — выступают как запреты (не убий, не укради, не прелюбодействуй, не лжесвидетельствуй и т.д.). Определяющей, таким образом, оказывается не высота ценностей, а низость не-ценностей, тяжесть прегрешения. Уже любовь к ближнему является весьма условной заповедью; личную же любовь заповедовать вообще нельзя» [Гартман, с. 536].

Комбинированный закон соотношения силы и высоты ценностей позволяет получить максимально конкретные «ценностные ответы» на вызовы добродетелей и пороков. Гартман намечает здесь следующие ценностные взаимосвязи. Нечестность (воровство, например) преступна; честность, напротив, вменяется как нечто должное и не вызывает особого восхищения; ложь оскорбительна для чувств, но это не преступление; правдивость же заслуживает признания. Черствость ни в коем случае не оскорбительна, но все же нравственно малоценна, в то время как любовь к ближнему заслуживает одобрения. Неспособность к благочестию — только духовная слабость; благочестивость же и благоговейность чувств есть нечто достойное уважения. Незаинтересованность судьбой и будущим человечества едва ли достойна морального порицания, отсутствие же любви к дальнему свидетельствует о недостатке нравственного величия. Сама же любовь к дальнему является чем-то героическим и вызывает восхищение. Наконец, отсутствие даящей добродетели не может считаться нравственным недостатком; наличие же ее свидетельствует о нравственной широте и благородстве.

Эти закономерности приобретают особое значение в *социологии морали* (раздел I, гл. 4), позволяя наметить конкретные подходы к прикладным разделам этики.

### Вопросы и задания

1. В чем состоит прикладное значение философии морали **как** конкретной этики ценностей?
2. Охарактеризуйте основные законы соотношения нравственных ценностей.
3. Основываясь на нравственных ценностях, выделенных Н. Гартманом, определите законы соотношения между «основными нравственными ценностями» (благо, благородство, полнота, чистота) и «ценностями добродетели» (справедливость, мужество, любовь к ближнему, совесть и др.).

## Литература

*Адорно Теодор В.* Проблемы философии морали. М., 2000.

*Гартман И.* Этика. СПб., 2002.

*Гильдебранд Д. фон.* Этика. СПб., 2001.

*Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000.

*Щелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избр. произв. М., 1994.

## Глава 2. Теология морали (конкретизация воли)

### § 1. Предмет теологии морали

Теология морали<sup>1</sup> является той необходимой ступенью конкретизации этики, которая устанавливает причины немотивированного отклонения человеческой воли от морально ценного и благого к порочному и злему, и вполне убедительно объясняет характер нарушения человеком моральных заповедей. Ни одна другая концепция этики не располагает на сегодня столь внушительным морально-психологическим опытом, который бы давал понять, почему человек хвалит благое, но влечется к дурному, хочет доброго, но не делает его и, наоборот, не хочет злого, но побуждается к его совершению. Причина этого — в слабости или «рабстве» (Мартин Лютер) человеческой воли. Речь идет о «трансцендентальной прагматике» поведения, имеющей принципиально важный смысл для прикладных областей этики и способствующей пониманию парадоксов реализации моральных требований.

Особенность моральной ситуации такова, что хотя человек наделен сознанием различения добра и зла, т.е. понимает суть предъявляемых ему моральных заповедей, но тем не менее либо их не исполняет, либо нарушает. Объяснить это можно только слабостью человеческой воли, что является следствием *греховности* человеческой природы: «потому что уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7:17). «Понятие греха, — пишет Н. Гартман, — можно охаракте-

<sup>1</sup> В данном случае мы основываем свои рассуждения на примере христианской теологии, хотя механизм теологической конкретизации этики носит универсальный характер.

ризовать как подлинно революционное в христианской этике. Грех — это не только промах, даже не просто вина. Он есть определяющая, соблазняющая сила в жизни. Правда, на долю человека выпадают следствия — расплата за грехи, но он над ними не хозяин. Он вынужден уступать. Античный человек хотя и знает о некоей уступке, но он уступает аффекту, а аффект — это его собственное незнание. Христианин же с самого начала убежден, что дело не в нем. Ибо речь идет не о знании. Речь идет о способности или неспособности следовать лучшему знанию. Ибо человек не следует ему с необходимостью. Скорее, там, где он знает заповедь, он лишь встает перед выбором за или против этой заповеди. И есть некая иррациональная сила, которая участвует в этом выборе. Она сильнее. Человек немощен высвободиться из-под ее влияния. Плоть слаба. Один только Бог может помочь и избавить от этой силы»<sup>1</sup>.

Таким образом, теология морали углубляет идею волевого выбора морального акта. В связи с этим предельно расширяется сфера возможных отклонений человеческой воли от воли Божественной и от установленного высшей волей закона. Это приводит к тому, что основной акцент в теологии морали делается не столько на добродетелях, сколько на пороках, специфическим выражением которых здесь является понятие *греха*. Именно поэтому в рамках теологии морали мы сталкиваемся с тщательно и скрупулезно разработанной схематикой грехов, основанной на глубоком нравственно-психологическом опыте, тогда как перечень добродетелей носит здесь общепонормативный характер. «Христианству нужна концепция не просто дефектов характера или пороков, но концепция нарушения божественного закона, концепция греха. Индивидуальный характер может в любое время состоять из добродетелей и пороков, и эти предрасположения будут управлять волей в том или ином направлении. Но для воли всегда открыта возможность согласия или несогласия с этими предрасположениями. Даже обладание пороками не обязательно ведет к какому-либо конкретному неправильному действию. Все зависит от характера внутреннего акта воли. Следовательно, характер, арена добродетелей и пороков,, становится просто еще одним обстоятельством, внешним по отношению к воле. Истинной ареной морали является воля и одна лишь воля»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 105.

<sup>2</sup> Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000. С. 228.

## § 2. Прикладная концепция греха: восьмеричная схематика злых страстей и семеричная стадильность их развития

Теология морали — необходимое звено в цепи общенормативной и профессионально-нормативной конкретизации этики. Она способствует более точному пониманию механизма и границ функционирования и реализации моральных предписаний в тех или иных областях профессиональной деятельности, конкретизирует понятие греха применительно к современным ситуациям и дилеммам (особенно в сфере биоэтики, экономической этики, экологической этики и др.). Концепция греха имеет не только и даже не столько фундаментальный, сколько прикладной смысл и исследуется во многих разделах прикладной этики. Так, в рамках этики бизнеса рассматривается проблема *нравственных слабостей человека*, связанных с недостатком воли к решительным действиям. «Влияние религиозного сознания на экономическое поведение нельзя преуменьшать. Религиозные основания поведения человека, в том числе и в бизнесе, превратившись в культурную традицию, проявляются даже тогда, когда человек не задумывается о корнях своих предпочтении и пристрастий»<sup>1</sup>.

Прикладная концепция греха основывается на понимании греха прежде всего как *нравственной слабости человека*, т.е. слабости воли и природы человека в целом. Такого рода понимание во многом является компромиссной точкой зрения между радикальной идеей врожденности зла и коренной поврежденное™ человеческой природы и просветительской идеей зла как заблуждения человеческого разума и незнания им природы добра. Типичный выразитель данной точки зрения И. Кант, с одной стороны, отрицал первородный общечеловеческий грех, повреждающий саму природу человека, но с другой — все-таки полагал, что склонность ко злу нельзя уничтожить человеческими силами, хотя ее и возможно превозмочь, так как человек — свободно действующее существо. Однако сам момент «превозможения» приобретает у Канта сверхъестественный характер, что позволяет предположить скрытое присутствие в его учении идеи Божественной благодати, направляющей человеческую волю к добру: «Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым, — это выше нашего понимания; в самом деле, каким образом злое дерево может приносить добрые плоды?»<sup>2</sup> В этой связи Кант предпочита-

<sup>1</sup> Петрунын Ю.Ю., Борисов В.К. Этика бизнеса. М., 2000. С. 70.

<sup>2</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 116.

ет говорить не столько о *злостности* человеческой природы, способной принимать в качестве мотива «зло как *злое*» (ибо, по Канту, это есть дьявольское, а не человеческое намерение), сколько о *злонравии* и *извращенности сердца*. Это злонравие вполне совместимо с доброй волей и возникает из человеческой природы, «недостаточно сильной для следования принятым принципам»<sup>1</sup>.

Кантовская мысль о зле как всего лишь следствии *слабости* человеческой природы была очень близка Л.Н. Толстому. Не злостность, в основе которой лежит мотив «чистого», «сатанинского» зла, а *слабость*, т.е. неумение быть последовательным и принципиальным в своем поведении, — вот в чем Толстой усматривал корень порочности и греховности человека. В его «Дневниках» (7 октября 1892 г.) мы находим весьма характерную мысль: «Злой человек! Негодяй, мерзавец, злодей! Преступник! Страшный! Люди слишком слабы, для того чтобы они могли быть злы. Все они хотят быть добры, только не умеют, не могут. Это неумение быть добрым и есть то, что мы называем злым».

Очевидно, что здесь мы имеем дело с протестантской интерпретацией природы греха. Именно данная точка зрения оказала огромное влияние на модель рыночной, предпринимательской экономики. Однако святоотеческая концепция греха исходит из предпосылки радикальной поврежденности<sup>TM</sup> человеческой природы. Речь идет не столько о слабости человеческой воли, сколько о коренной ее порочности, испорченности первородным грехом. Антропологический корень этой греховности усматривается в особом нравственно-психологическом умонастроении, именуемом *помыслом*. Далее мы подробнее остановимся на святоотеческом учении о помысле, полагая, что его включение в контекст современной прикладной этики может стать важным источником развития деловой православной этики и прикладной концепции греха.

Однако вначале обратимся к терминологическим аспектам проблемы и общей схематике грехов в христианстве.

Если в античной этике зло конкретизируется в понятиях *пороков* и *страстей*, то в общехристианской литературе наряду с понятием греха часто можно встретить такие понятия, как соблазны, суеверия, помыслы, злые страсти и др. Например, в Евангелии Иисус говорит о *злых помыслах*, исходящих из сердца, таких, как убийство, прелюбодетство, воровство, лжесвидетельство и т.д. (см.: Мф.15:19). Христианская, святоотеческая традиция также делает акцент на «злых помыслах» и «злых страстях» как главных формах проявления зла в человеке.

<sup>1</sup> Кант И. Указ. соч. С. 108.



При этом святые отцы дают детальнейшую классификацию злых помыслов и злых страстей, непосредственно запечатленную в самой терминологии. Так, сами помыслы характеризуются как «дурные», «нечистые», «постыдные», «невоздержные», «вредные», «плотские», «страстные» и т.д. На конкретном именовании «злых страстей» и их схематизме мы остановимся ниже.

Может показаться странным, что христианская традиция в представлении о зле исходит прежде всего из понятий «злые страсти» и «злые помыслы», а не из понятия греха, ибо именно с последним зло, как правило, ассоциируется в христианстве. Однако дело здесь в том, что грех по своему начальному моменту и существенному содержанию оказывается явлением преимущественно *религиозного*, метафизического порядка, выражая процесс *онтологического* отпадения твари от Творца, человека от Бога. «Моральный момент явился по отношению к религиозному падению состоянием уже последующим, производным, зависимым. Только после того, как совершился *грех религиозной автономии*, появилась РІ проявилась в человеке и похоть» [Зарин, с. 221—222].

«Онтологизм» грехопадения преломился в себялюбивом и самодовлеющем обособлении человека от Бога, следствием чего и стало извращенное и одностороннее развитие сил человека, выразившееся в «*злых страстях*», т.е. в негармоничном и несвободном состоянии его духовных сил и способностей. Поэтому в плане *этической конкретизации зла* христианская, святоотеческая традиция делает главный акцент на понятии не греха («амартия»), а страсти («пафос»), устанавливая между ними следующее соотношение. «Страсти» понимаются в целом как «греховные настроения». «Иное суть страсти, и иное грехи. Грехи суть самые действия страстей, когда кто-то приводит их в исполнение на деле, т.е. совершает с телом действия, к которым побуждают его страсти; ибо можно иметь страсти, но не действовать по ним» (Авва Дорофей) [цит. по: Зарин, с. 329].

В Священном Писании и патристической литературе учение о грехах (злых страстях, злых помыслах) не является догматическим и строго фиксированным. Так, в Евангелии Христос говорит о двенадцати «злых помыслах», гнездящихся в сердце человека: прелюбодеянии, любодеянии, убийстве, воровстве, лихоимстве, злобе, коварстве, непотребстве, зависти, богохульстве, гордости, безумстве (см.: Мк. 7:21—23). В Посланиях апостола Павла картина выглядит еще более запутанной. Здесь представлены различные перечни пороков: девять (I Кор. 6: 9—11), четырнадцать (I Тим. 1: 9—17), девятнадцать (II Тим. 3: 2—5) и даже двадцать три (Рим. 1: 29—31). Для конкретного представления приведем по-

следний, наиболее полный ряд: ложь, блуд, лукавство, корыстолюбие, злоба, зависть, убийство, распри, обман, злонравие, злоречивость, клевета, богохульство, обида, бахвальство, гордость, изобретательность на зло, непослушание родителям, безрассудность, вероломство, нелюбовное отношение к людям, непримиримость, немилостивость.

Систематическое учение о «грехах» получает свое развитие в аскетической традиции. С конца IV в. христианская концепция зла приобретает характер учения о *восьмеричном* числе злых страстей в человеке, называемых также *главными пороками, родовыми страстями, производителями всякого зла, первенствующими и господствующими страстями* и т.д. Принято считать, что самым ранним аскетическим писателем, отчетливо выразившим учение о восьми главных пороках с подробным комментарием каждого из них, был Евагрий Понтийский. Он выделяет следующие восемь злых страстей в человеке: чревоугодие — блуд — сребролюбие — печаль — гнев — уныние — тщеславие — гордость. Впоследствии эта схема была закреплена в учениях аскетических писателей V—VII вв. — Иоанна Кассиана, Нила Синайского, Ефрема Сирианина, Иоанна Лествичника и др. Они изменили лишь одну деталь: поменяли местами два средних члена ряда, т.е. поставили на четвертое место «гнев», а на пятое «печаль», тем самым подчеркнув, что «печаль» вырастает из «гневного» состояния духа, а не наоборот. В результате «печаль» располагается рядом с «унынием», образуя пару тесно связанных страстей. При этом первые две страсти — чревоугодие и блуд — составляют основу «плотских» страстей; остальные шесть являются страстями «душевыми».

Согласно немецкому исследователю христианской аскетики О. Цоклеру, учение о восьми грехах не могло вырасти исключительно на библейской почве. Цоклер приходит к выводу, что первые четыре позиции схемы Евагрия (чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль) обнаруживают удивительное родство «со стоической четверицею» страстей (скорбь, страх, желание, наслаждение), тогда как следующие четыре (гнев, уныние, тщеславие, гордость) отчасти созвучны платоновско-стоической схеме основных пороков (безрассудство, трусость, распущенность, несправедливость), выражающих собою, в сущности, недостаток в четырех кардинальных добродетелях (мудрость, мужество, умеренность, справедливость)<sup>1</sup>.

Несколько иной характер взаимосвязи между античной концепцией зла и восьмичленной формулой грехов пытается установить като-

<sup>1</sup> См.: Zockler O. Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. Beitrag zur Dogmen und zur Sittengeschichte. München, 1893. S. 18.

дический автор С. Шивитц. На его взгляд, восемь грехов святоотеческой схемы представляют собой противоположность четырем кардинальным добродетелям Платона, рассматриваемым в свете аристотелевского учения о золотой середине. Восемь грехов возникают при недостатке все упорядочивающей *справедливости*, являясь прямой противоположностью трем прочим кардинальным добродетелям (мудрости, мужеству, умеренности). Первой противоположностью *мудрости* оказывается в этом случае *тщеславие*, основанное на *самопревозношении* человека. Развившееся «тщеславие» производит «гордость» — полную противоположность рассудительности («фронесис»), ибо состоит в абсурдном восстании против положения человека в мире и против самого Бога. Христианское «мужество» есть правильная середина между «гневом», с одной стороны, и «печалью», чреватую ленью, — с другой. «Гнев» есть излишество мужества, а «печаль» — его недостаток. Диаметрально противоположно «мужеству» «уныние». Проявление «неумеренности» как противоположности «благоразумия» («софросине») может распространяться сразу на три сферы жизнедеятельности: на телесное питание (чревоугодие), на половое чувство (блуд) и на обладание внешними благами (сребролюбие)<sup>1</sup>.

Однако подлинная оригинальность христианской концепции греха, причем именно в его потенциально прикладном выражении, проявилась в учении о помысле. Не случайно именно «*помысел*» («*логисмос*») в христианской концепции зла есть не только исходный момент возникновения страсти, но и средоточие, центральный элемент этого психического состояния, так что действительное направление развития страсти в душе, от начала до конца, собственно и определяется различным отношением сил и способностей человека именно к «помыслу». Христианская аскетика делит процесс развития «страсти» в душе человека на семь главных стадий: 1) приражение, или прилог, 2) сдружение, или сочетание, 3) сосложение, или соизволение, 4) борьба, 5) навык, 6) пленение, 7) страсть. Несмотря на архаизм наименований, за этими стадиями скрывается весьма конкретное и актуальное нравственно-психологическое содержание. Рассмотрим их подробнее.

1. Понятие «приражение», или «прилог», обозначает нравственно-психологическое состояние, связанное с *представлением какого-либо предмета или действия*, соответствующего одной из порочных наклонностей природы человека. Это представление под влиянием внешних чувств или воображения по законам ассоциации входит в сферу сознания человека. Главным на данном этапе является отноше-

См.: Schiwietz S. Das morgenlandische Mochtum. Erster Band. Mainz, 1904. S. 265—276.

ние человеческой воли к формируемому представлению. Воля может откликаться на представление «сочувственно» или «несочувственно», т.е. принимать или отвергать его. От отношения человеческой воли и зависит дальнейшая судьба «помысла»: оставаться или не оставаться ему во внутреннем мире человека.

2. В случае сочувственного отношения сознания к представлению (образу) внимание человека как бы приковывается к нему, вызывая чувство удовольствия. Так возникает вторая стадия формирования греха (злой страсти), именуемая сдружением или сочетанием. Внимание концентрируется здесь исключительно на возникшем впечатлении или представлении, доставляющем человеку чувство удовольствия от предвкушения пользования предметом впечатления. Чтобы порвать цепь возникшей ассоциации и освободить от нее сознание, необходимо *отвлечение внимания* через акт *волевого усилия*. Если же этого не происходит, т.е. если внимание вместо того, чтобы отвлекаться от картин греха, с удовольствием останавливается на них и как бы «сочетается», «сдруживается» с ними, наступает третья стадия формирования злой страсти.

3. Стадия сосложения, или соизволения, знаменует собой тот момент развития помысла, когда сама воля начинает все более и более «увлекаться» впечатлением, склоняться к нему, в результате чего возникает *решимость* осуществить то, что содержится в помысле. Равновесие нравственной жизни полностью нарушается и душа всецело «отдается» помыслу, стремится привести его в исполнение, чтобы в действительности пережить воображаемое удовольствие. Кратко суть этой стадии можно сформулировать как «изъявление согласия на страсть, внушаемую помыслом» (Ефрем Сирин), или «согласие души с представлением, соединенное с услаждением» (Иоанн Лествичник). Фактически на этой стадии грех *в намерении* уже совершен и греховное желание так или иначе должно быть реализовано.

4—5. Однако иногда еще возможна *борьба* между страстным влечением к предмету желаний и стремлением человека удержаться от дурной склонности. Это *неустойчивое колебание воли* между противоположными влечениями происходит только в том случае, когда в душе не успел сформироваться «*дурной навик*» к похмыслу и греховная склонность еще не сделалась постоянным качеством характера человека, вследствие чего он постоянно думает и мечтает о предмете страстного позыва.

6—7. Если же навик уже сформировался и влечение к предмету настолько сильно, что воля практически без борьбы отдается удовлетворению страсти, то возникает нравственно-психологическое состоя-

**ние**, обозначаемое понятием *«пленение»*. Здесь уже не **воля** господствует над страстным влечением, а последнее берет верх **над** волей, насильственно увлекая душу человека в сторону предмета страсти, заставляя ее мыслительную и эмоциональную энергию целиком сосредоточиться на вожделенном предмете. Это и означает финальный момент развития злой страсти и созревания греха [подробнее см.: Зарин, с. 248-258].

Святоотеческая концепция семи стадий развития греховной страсти позволяет понять, что все без исключения страсти, *душевные* и *телесные*, имеют центр тяжести в сознательной и эмоциональной сферах природы человека. В этой связи и чревоугодие, и блуд подлежат нравственной оценке и нравственному вменению не в качестве естественных отклонений организма, не в смысле явлений физиологического порядка, но как психические состояния падения, которые греховны постольку, поскольку к их удовлетворению примешивается «помысел».

### § 3. Антиномии теологии морали

В дальнейшем воля конкретизируется в двух антиномиях: а) свободы **воли** и благодати и б) моральной вины и греха. В них выражается, с одной стороны, метафизическая противоречивость философской и религиозной этики, философии морали и теологии морали, а с другой — ценностно-прагматическое различие подходов к решению профессиональных и жизненных задач. В центре этих антиномий стоит вопрос о том, упраздняет ли целевой детерминизм Божественного провидения, проявляющегося в даре благодати, искуплении, спасении и т.п., свободу воли человека, свободу выбора между добром и злом. При всей метафизической глубине этого вопроса он имеет и практический смысл. Известно, что на основе доктрины предопределения сформировалась хозяйственная этика протестантизма. Ценностно-прагматическая позиция в данном вопросе способна определять не только тип хозяйствования, но и характер отношения к природе, искусству, образованию, средствам массовой информации и т.д. Рассмотрим основные проблемы, вырастающие на почве данных антиномий.

- Вопрос о соотношении свободы воли и благодати — краеугольный камень христианской культуры, на котором строится понимание **Природы** человека, его назначения и судьбы. Что такое свобода с религиозно-этической точки зрения, каковы ее границы и в чем ее **Мьюл**? Предварительно можно констатировать, что религиозная свобода характеризуется высшей степенью антиномичности: это не про-

сто свобода в отношении природного закона (каузальная антиномия) или свобода в отношении закона ценностей (антиномия долженствования), но свобода в отношении воли Бога и воли человека (антиномия спасения). Теология морали исходит из принципиальной установки, согласно которой нравственная ценность свободы в падшем человеке может быть реализована только посредством Божественной благодати и Божественного спасения. В христианской теологии Благодать означает незаслуженный дар Божий, включающий в себя все остальные дары и определяющий способность человеческой воли к воздержанию от зла, ее стремление к достижению блага и спасения в условиях грехопадения. В Священном Писании Благодать рассматривается как свойство и сила Божия, нисходящая к падшему человеку и выражающаяся в даровании ему *спасения*. Существенный признак Благодати заключается в том, что она изливается на человека как дар Божий независимо от каких-либо заслуг самого человека в его *вере* в Иисуса Христа. Однако непременным условием спасения являются *покаяние* и *вера*, предполагающие свободную волю человека. Спасение понимается в целом как синергия: взаимодействие Благодати как Божественной энергии с энергией человеческой воли.

При этом остается открытым вопрос о границах и степени *свободы воли* в ее непосредственном соотношении с Благодатью. Само решение этой проблемы во многом определяется представлением о «глубине» грехопадения, о мере испорченности человеческой природы, оказывающих прямое влияние на способность человека собственными силами осуществлять благо. Так, согласно Августину, человек оказался столь подвержен *греху*, что без помощи Божественной благодати его волеизъявление склоняется ко злу; без Благодати человек не может пожелать блага: «воля в нас всегда свободная, да не всегда добрая» (О благодати и свободном произволении, 12). Отсюда свобода воли выступает как призывание воли к благу, как желание Благодати. В позднее Средневековье учение Августина о Благодати развивали представители номиналистской школы Augustiniana Moderna (например, Григорий Риминийский и Уголино Орвиетский). Еще более радикальную позицию в этом вопросе занимал исторически связанный со школой Augustiniana Moderna М. Лютер, исходивший из предпосылки крайней испорченности, слепоты и слабости человеческой природы и делавший вывод, что свободная воля без Божественной ничуть не свободна, поскольку сама по себе она неспособна обратиться к добру.

Иной взгляд на соотношение Благодати и свободной воли возникает, если признать относительную роль грехопадения в плане свободного выбора человеком добра и зла. Это представление в целом связано с сопе-

риологической концепцией Пелагия, позднее развитой представителями номиналистической школы *Via moderna* — У. Оккамом и Г. Билем. В классическом виде данная позиция представлена в нравственной философии Эразма Роттердамского, утверждавшего, что «значение первородного греха чрезвычайно преувеличено». Пытаясь обосновать возможность свободы воли в ее непосредственной связи с Божественной благодатью, Эразм вынужден был расширить и границы самой Благодати. Он различал три ее вида: а) *естественная Благодать*, присущая всем созданиям Божиим по природе (*influxus naturalis*) и понимаемая как «закон природы», т.е. некая естественная склонность к добру, неспособная, однако, привести к спасению, если к ней по вере не присоединится сама Благодать; б) *особая, или «творящая», Благодать* (*gratia peculiaris*), при помощи которой Бог по милосердию своему побуждает грешника к раскаянию, однако так, что не наполняет его при этом высшей Благодатью, уничтожающей грех и делающей человека богоугодным; в) *«со-творящая» Благодать* (*gratia cooperans*), возвращающая воле ее благую действительность и устремленность, восстанавливающая первоначальное непосредственное стремление человеческой воли к благу, ведущее к спасению. Данная точка зрения оставляет возможность свободы воли в плане ее взаимодействия с Божественной благодатью.

В православном учении этому соответствуют два вида Благодати: 1) предваряющая Благодать, даруемая независимо от достоинств и заслуг человека и доставляющая ему через Слово Божие знание об истине спасения; 2) оправдывающая Благодать, заключающаяся во внутреннем очищении человека от грехов и в освящении его воли посредством таинств.

• Прощение грехов или воля к вине? Суть данной антиномии в понимании моральной вины (греха) в ее отношении к свободе. Прологом к ней могут послужить известные взаимоотрицающие максимы Августина: *posse peccare et поп peccare* (иметь возможность грешить и не грешить) и *поп posse peccare* (не иметь возможности грешить). Первая предполагает нравственную свободу личности даже в отношении заповедей Бога. Вторая же, согласно Августину, выражающая более высокое состояние, до которого человек только должен возвыситься, уже не имеет отношения к нравственности, ибо в ней подчеркивается момент утраты свободы выбора между добром и злом.

В чем же принципиальное расхождение данных позиций? В при-  
Р°Де моральной вины заложено, что она есть бремя и что человек вы-  
нужден брать это бремя на себя и нести его или же морально пасть под  
ер°о тяжестью. В религиозное же понятие греха привносится весьма ха-  
рактерный момент: такое бремя делает человека неспособным к доб-

ру, закрывает ему дорогу к нравственному возвышению и преображению, в силу чего оно становится для человека проклятием, роком. Именно этим и определяется *необходимость спасения*.

Спасение есть снятие греха, освобождение, очищение, восстановление человека. При этом зло выступает не как собственно злое дело или злая воля, ибо последние не могут быть отменены или упразднены через спасение; они скорее только «прощаются», не вменяются. С этической же точки зрения виновность в злом действии ни с кого нельзя снять, так как она неотделима от виновного; в противном случае пришлось бы отказать ему в виновности, подвергнув тем самым сомнению его нравственную вменяемость. Грех же, в противоположность нравственному смыслу вины понимаемый как нечто отделимое, может быть снят. В этом состоит принципиальное отличие теологии морали от философии морали.

В нравственной вине нет ничего, что можно было бы отделить от личности виновного. Хотя существует некое бремя вины, как и стремление виновного сбросить его, а также граница выносливости и моральное разрушение под бременем, но принципиальной неспособности человека к преодолению зла по этой причине не существует.

С нравственной свободой необходимо связаны вечность и неустрашимость вины. Никто не может отказаться от своей вины, если вообще имеет «нравственный орган», ощущающий ее. Зло, в чем бы оно конкретно ни выражалось, есть ценностное качество самого поведения, которое не упраздняется ни «улучшением» виновного, ни подлинным прощением другого. Прощение другого, в свою очередь, есть исключительно нравственный акт и касается прежде всего поведения по отношению к виновному (например, нравственное возвышение над ситуацией или смиренное знание о своей собственной виновности). Прощение, быть может, смягчает ту особую остроту вины, которая заключается в заслуженном презрении или враждебности со стороны того, кто пострадал, и возвращает виновному утраченное моральное равновесие, но оно никогда не сможет снять с него саму нравственную вину.

Следовательно, в нравственном отношении не существует снятия вины. Но даже если бы такое было возможно — пусть даже через Божественную милость, — это стало бы злом, причем большим злом в сравнении с несением вины, ибо оно лишало бы человека мужества и достоинства и подчеркивало его несвободу. В этом смысле нравственно свободный человек должен предпочесть возможности снятия вины волю к ее принятию.

Антиномия спасения выражается в виде двух моральных императивов. Один гласит: пусть будет то, что будет, если ты только не не-



**сешь** за это вины, ибо вина есть грех перед Богом; другой — будь виновен, насколько ты этого хочешь, и неси вину с честью, только заботься, чтобы свершалось добро.

Это противоречие можно охарактеризовать как противоречие вины и греха, или сохранения свободы и отказа от нее, воли к спасению и сопротивления спасению, воли к ответственности и воли к избежанию ответственности.

## § 4. Морально-теологическая казуистика

Если философия морали принципиально чужда нормативной казуистике, то теология морали, напротив, склонна к казуистическим предписаниям. Морально-теологическую казуистику можно рассматривать как оригинальный вариант ситуативной и в известной мере «прикладной» этики, если не принимать во внимание, что природа этих конкретных предписаний или казусов (случаев) носит абсолютно регламентированный характер. Это отнюдь не профессиональный кодекс религиозной морали, не правила религиозного этикета и даже не инструкция для проведения таинства исповедания, но предельная дифференциация общего принципа, превращающая норму поведения в формальное указание на соответствующую поведенческую реакцию. Точнее всего ее можно было бы назвать морально-религиозным уставом.

Как богословская дисциплина казуистика процветала в Средние века. Она ставила своей целью применение общих нравственно-богословских принципов к конкретным случаям и ситуациям жизни, пытаясь разрешить возникающие в таких случаях вопросы совести (*casus conscientiae*). Например, спекулятивная теология устанавливала, что в религиозный праздник следует воздерживаться от обычных работ; казуистика же указывала, при каких обстоятельствах эти работы могут быть все-таки дозволены, а равно и то, составляет ли то или другое нарушение правила о воскресном отдыхе смертный или простительный грех. До XVI в. казуистика излагалась в форме практических указаний для духовников. Одним из обширнейших и наиболее распространенных казуистических руководств была «*Summa*» испанского доминиканца Раймунда де Пеннафорте. С XVI в. в большинстве казуистических сочинений обнаруживается стремление теснее связать казуистику с теоретической теологией; решению отдельных казусов казуисты посылают краткое изложение общих принципов, однако казуистический элемент остается главным. Казуистику разрабатывали члены монашеских орденов, имевших исповедальную практику: до XVI в. главным

образом доминиканцы и францисканцы, а позже — иезуиты. Многовековая казуистическая обработка этики породила крайнее разнообразие морально-практических мнений по различным вопросам, вследствие чего понадобилась их классификация. Различались мнения: а) несомненные; б) правдоподобные; в) более правдоподобные и г) менее правдоподобные; е) более безопасные и ж) менее безопасные. В результате в казуистике сформировались следующие концепции: 1) *туциоризм* — должно следовать более безопасному мнению даже тогда, когда менее безопасное мнение есть правдоподобнейшее. Другими словами, в случае сомнения относительно нравственной дозволенности действия должно воздержаться от него; 2) *пробабилиоризм* — более безопасному мнению можно следовать и тогда, когда оно менее вероятно; менее безопасному мнению можно следовать только тогда, когда оно вероятнее, чем противоположное; 3) *эквипробабиллизм* — менее безопасному мнению можно следовать не только тогда, когда оно более вероятно, но и тогда, когда оно одинаково вероятно с мнением более безопасным; 4) *пробабилизм* — менее безопасному мнению можно следовать даже тогда, когда оно менее вероятно<sup>1</sup>.

Значительную роль в казуистической обработке морали играет различение трудных и легких для исполнения законов, трудных и легких обязанностей, больших и малых преступлений, смертных и простительных грехов.

Элементы казуистической нормативности в определенной мере просматриваются и в отдельных разделах современной прикладной этики. Например, в биоэтике это попытки согласования конкретных случаев эвтаназии или искусственного прерывания беременности с общими принципами этики (запрет на убийство, право на жизнь и т.п.).

### Вопросы и задания

1. Как выражается восьмеричная схематика злых страстей (смертных грехов) в тех или иных областях прикладной этики?
2. Приведите примеры морально-теологической казуистики и морально-религиозных антиномий.

### Литература

Гурвич Т.Д. Этика и религия // Современные записки. Т. XXIX. Париж, 1926.  
Туроян В. Воплощенная любовь: Очерки православной этики. М., 2002.

См.: Суворов Н. Казуистика и пробабилизм // Юридический вестник. 1889. № 11.

- Гурьев Н.Д.* Страсти и их воплощение в соматических и **нервно-психических** болезнях. М., 1998.
- Добролюбие: В 5 т. М., 1992. Т. 2.
- Зарин СМ.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. М., 1996.
- Зеньковский В.В.* Автономия и теономия // Путь. 1926. № 3.
- Липицкий М.И.* Труд и бизнес в зеркале религий. М., 1998.
- Маслоу А.* Религия, ценности и высшие переживания. М., 1982.
- Назаров В.Н.* Введение в теологию. М., 2004.
- Николенко С* Специальная моральная теология. М., 1994.
- Рикёр П.* Виновность, этика и религия // Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.
- РихА.* Хозяйственная этика: В 2 т. М., 1996. Т. 1. Хозяйственная этика с теологической точки зрения.

## Глава 3. Психология морали (конкретизация характера)

### § 1. Предмет психологии морали. Взаимосвязь добродетели и порока с характером человека

Взаимосвязь психологии и этики носит изначальный, глубинный характер. Как показал Э. Нойманн, мораль освободила человека от первичной бессознательности и открыла перед ним свободу рационального выбора. Этический императив «ты должен» дает установку на сдерживание стихийных и непредсказуемых проявлений эмоциональных и бессознательных импульсов психики. С возникновением моральных регуляторов поведения бессознательные силы и инстинкты (принимающие форму сексуальности, жажды власти, жестокости, страха и предрассудков), прежде властвовавшие над человеческим «эго», берутся под контроль и оказываются под запретом. «Даже в тех случаях, когда "эго" терпит моральную неудачу, грешит и оказывается во власти содержания, которое оно должно было подавить, оно не испытывает радости от первобытного состояния недифференцированного единства, характерного для предморальной стадии зависимого существования; "эго" знает, что именно оно должно подавлять. "Эго" вкусило от древа познания добра и зла. Моральная позиция сознания остается неизменной даже тогда, когда "эго" терпит неудачу» [Нойманн, с. 66].

Психологический корень морали кроется в характере человека. «Слово "этос", от которого образовано понятие "этика", — пишет Т.В. Адорно, — точно перевести чрезвычайно сложно. В общем, хотя и вполне корректно, его переводят как "склад характера", т.е. то, что составляет особенность отдельного человека. Понятию *ethos* очень близко более позднее понятие "характер", и греческое высказывание "*ethos anthron daimon*", т.е. что "этос человека — это его демон", иначе говоря, "характер человека — это его судьба", лежит именно в этом ключе»<sup>1</sup>. Это определяет непосредственную связь добродетелей и пороков с характером человека. Как заметил Э. Фромм, понятия добродетели и порока, которыми оперирует традиционная этика, вынуждены оставаться неясными и путанными, ибо часто одним и тем же словом обозначаются совершенно разные, а порой противоположные поступки [Фромм, с. 42]. Преодолеть эту неадекватность можно, только соотнося поступки с типом характера человека, который оценивается либо как добродетельный, либо как порочный. Добродетель, рассматриваемая независимо от типа характера, может на деле оказаться лишенной истинного ценностного содержания (как, например, девиация, возникающая под давлением страха или как реакция на подавление высокомерия). Так же и порок может быть оценен совсем иначе, если рассматривать его в рамках характера субъекта (к примеру, высокомерие, надменность могут быть проявлением чувства несостоятельности и неуверенности). Эти соображения имеют непосредственное отношение к этике; совершенно недостаточно и даже ошибочно исследовать отдельные добродетели и пороки как независимые феномены. В этой связи задача психологии морали как важнейшего раздела этического знания, связующего фундаментальные и прикладные области этики, как раз и состоит в том, чтобы установить четкую взаимосвязь добродетелей и пороков с характером человека. *Добродетельный или порочный характер, а не отдельные добродетели или пороки* — таков предмет психологии морали.

## § 2. Понятие характера. Поведенческий и мотивационный аспекты конкретизации характера

В этико-психологической литературе под характером понимается совокупность устойчивых индивидуальных черт личности, складывающихся и проявляющихся в деятельности и общении и определяющих

типичные для человека способы поведения. В социально-этическом пространстве характер человека обнаруживается и проявляется прежде всего через поведение и мотивацию. Бихевиористски ориентированные психологи определяют характер как тип поведения, свойственный данному индивиду. Психоаналитический подход, напротив, делает главный акцент на мотивационных аспектах характера, причем преимущественно бессознательных. З. Фрейд первым приступил к систематическому эмпирическому изучению бессознательных стремлений, заложив тем самым основы теории человеческой мотивации. По мере эволюции этической мысли оценочным суждениям стали подвергаться не сами поступки, а лежащие в их основе мотивации. Таким образом, понятие бессознательной мотивации открыло новые возможности этических изысканий.

Рассмотрим соотношение поведенческих и мотивационных аспектов характера на конкретных примерах<sup>1</sup>. Поведенческие черты описываются в терминах действия, наблюдаемого со стороны. Так, поведенческая черта «быть смелым» определяется как поведение, направленное на достижение определенной цели, независимо от риска лишиться комфорта, свободы или жизни. Однако если мы исследуем мотивации, особенно бессознательные, то обнаружим множество других, совершенно, казалось бы, несоответствующих черт характера. К примеру, смелое поведение может мотивироваться амбициями: человек рискует жизнью только ради удовлетворения своей жажды быть объектом всеобщего восхищения. Этот же тип поведения может мотивироваться суицидальным порывом, заставляющим, сознательно или бессознательно, искать опасности; или недостатком воображения, когда человек совершает смелые поступки, поскольку просто не осознает грозящей опасности, или, наконец, искренним служением какой-нибудь идее, что в глазах общества представляется основополагающим мотивом смелого поведения. Несмотря на различие в мотивациях, все приведенные примеры «смелого» поведения внешне выглядят одинаково. Однако более детальное наблюдение выявляет тончайшие различия, обусловленные различными мотивациями. Скажем, офицер в бою будет вести себя по-разному в зависимости от того, определяется ли его смелость верностью идее победы или собственной амбицией. В первом случае он не пойдет в наступление, если степень риска не соразмерна тактическим целям. Если же он, напротив, побуждаем тщеславием, то страсть может ослепить его и он не увидит опасности, угрожающей и ему самому, и солдатам. В послед-

Приводимые примеры взяты из книги Э. Фромма «Психоанализ и этика».

нем случае «смелость» как черта его поведения в ценностном отношении весьма сомнительна. Скупость — еще одна иллюстрация нашей идеи. Человек может быть экономным и в силу денежных обстоятельств, и из-за своего скупого характера, когда накопительство становится самоцелью. Здесь также различные мотивации обуславливают различное поведение. В первом случае человек очень хорошо разбирается, когда лучше «придержать» деньги, а когда, напротив, потратить. Во втором — он будет копить деньги независимо от объективной потребности.

Другой фактор, обусловленный различием в мотивации, относится к сфере прогнозируемое<sup>TM</sup> поведения. Так, в случае поведения офицера, мотивированного его амбициозностью, мы можем предсказать, что он, безусловно, поведет себя смело, если смелость его будет вознаграждена. Если же им движет служение идее, мы можем предсказать только то, что вопрос признания смелости незначительно повлияет на его поведение.

Пытаясь увязать поведенческую и мотивационную стороны характера, Фромм разработал интегральную, динамическую концепцию, согласно которой черты характера лежат в основе поведения, могут быть выведены из него и обуславливают побудительные силы, далеко не всегда, как бы ни были они велики, осознаваемые человеком. Данная концепция более всего соответствует задаче психологии морали, связанной с установлением четких взаимосвязей между нравственными ценностями и характером человека в их поведенческом и мотивационном единстве. Принципиально важное положение концепции сводится к тому, что доминантой характера является не какая-то одна конкретная черта, но целостная структура, определяющая его отдельные черты. Всю совокупность черт характера следует рассматривать как синдром, порожденный особой организацией, или базисной ориентацией, характера.

В отличие от Фрейда Фромм усматривает принципиальную основу характера не в организации либидо, а в специфических типах отношения человека к миру. В процессе жизнедеятельности человек оказывается связанным с миром двояким образом: 1) приобретая и потребляя вещи и 2) устанавливая отношения с другими людьми (и с самим собой). Первое Фромм называет процессом *ассимиляции*, второе — процессом *социализации*. Ориентации, посредством которых человек соотносит себя с миром, составляют самую суть его характера; отсюда характер можно определить как *(относительно постоянную) форму, в которой канализируется энергия человека в процессах ассимиляции и социализации*.

### § 3. Моральная типология характера

Типология характера — одна из ключевых проблем психологической науки. Основанием для нее, как правило, служат: а) отношение человека к окружающему миру; б) отношение к другим людям; в) отношение к себе. По данным признакам некоторые психологи предлагают делить основные черты характера на четыре группы.

1. Черты характера, проявляющиеся в отношении человека к другим людям (родственникам и близким, коллегам по работе, знакомым и случайным встречным и т.д.):

- устойчивая и неустойчивая привязанность;
- принципиальность и беспринципность;
- общительность и замкнутость;
- отзывчивость и равнодушие и др.

2. Черты характера, проявляющиеся в отношении человека к самому себе:

- самолюбие, чувство собственного достоинства, самоотверженность;
- неуверенность в своих силах, себялюбие, эгоцентризм.

3. Черты характера, обнаруживающиеся в отношении человека к делу:

- добросовестность и исполнительность, ответственность за порученное дело, озабоченность результатами дела, серьезность, энтузиазм;
- недобросовестность, безответственность, пассивность, беспечность.

4. Черты характера, проявляющиеся в отношении человека к вещам:

- аккуратное и бережное отношение к вещам, педантизм;
- небрежность, необязательность, невнимательность<sup>1</sup>.

Остановимся подробнее на типологии характера, предложенной Э. Фроммом. На основе выделенных им процессов ассимиляции и социализации (см. § 2) возникают базовые ориентации — *продуктивная* и *непродуктивная*, которые и составляют ядро характера. Эти ориентации, в свою очередь, распадаются на различные виды и подвиды. Фромм замечает, что названные виды ориентации есть своего рода «идеальные типы». Хотя в дидактических целях они описываются отдельно, но в действительности — и это надо иметь в виду — характер каждого человека есть, по существу, смесь либо всех типов, либо не-

<sup>1</sup> См.: Петровский Л.В., Ярошевский М.Г. Психология. М., 1998.

которых **из. них**, но при этом какой-то один **тип** всегда оказывается ведущим, доминантным (рис. 2):

АССИМИЛЯЦИЯ		СОЦИАЛИЗАЦИЯ	
I. НЕПРОДУКТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ			
a) Рецептивный ..... (получательский)		Мазохистский (зависимость)	симбиоз
b) Эксплуататорский ..... (берущий)		Садистический (авторитарный)	
c) Накопительский ..... : .....		Деструктивный (нахрапистость)	отчужденность
d) Рыночный ..... (обменивающий)		Равнодушный (благовидность)	
II. ПРОДУКТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ			
Производящий .....		Любящий, разумный	

Рис. 2. Типы отношения к миру

Фромм отмечает, что *рецептивный* и *эксплуататорский* типы отношений выступают в виде близости, полного «слияния» с людьми, от которых ждут или стараются взять какие-то блага. При рецептивной ориентации отношение принимает форму покорности, смирения, мазохистского уничижения: если **я** покорюсь сильнейшему, то получу от него все, что мне надо. В данном случае «другой» становится для меня источником благ.

Напротив, эксплуататорская ориентация подразумевает обычно садистическую форму отношений: чтобы взять у «другого» все, что мне надо, я должен руководить им, превратить его в беспомощный объект моей воли.

В противоположность этим двум типам отношений *накопительская* ориентация предполагает уединенность, отсутствие контактов с людьми. Она основана не на ожидании получения благ из внешних источников, а на приобретении этих благ путем накопления и недопущения расточительства. Любые близкие контакты с внешним миром воспринимаются как угроза автаркии личности. Проблема отношений с окружающим миром решается таким человеком через отчужденность от него либо (если он воспринимается как представляющий слишком уж большую угрозу) путем его разрушения.



*Рыночный* тип ориентации также предполагает определенную независимость от других, самостоятельность, но в отличие от накопительского типа эта разъединенность имеет скорее дружественные, чем разрушительные побуждения. Главный принцип рыночной ориентации подразумевает умение легко вступать в контакт, непрочные, поверхностные связи, и только в глубине души может иметь место устойчивое чувство независимости, несвязанности с другими [Фромм, с. 95-96].

Дальнейшая конкретизация типологии характера означает переход от идеальных типов ориентации к реальным. В реальной жизни, подчеркивает Фромм, мы всегда находим то или иное сочетание ориентации, ибо характер никогда не ограничивается какой-то одной — непродуктивной или продуктивной — ориентацией.

Среди различных вариантов смешанных ориентации необходимо различать: а) *сочетание непродуктивных ориентации* б) *сочетание какой-либо (каких-либо) непродуктивной(ых) ориентацией с продуктивной*. Некоторые из непродуктивных ориентации имеют определенное влечение друг к другу. К примеру, рецептивная ориентация чаще сочетается с эксплуататорской, чем с накопительской, ибо обе, рецептивная и эксплуататорская, стремятся к близости, слиянию с объектом, тогда как накопительской свойственно стремление к обособлению. Однако часто встречаются сочетания ориентации, имеющих между собой мало общего. В этом случае описание характера человека следует проводить в терминах доминирующей ориентации.

Сочетание *продуктивной и непродуктивной* ориентации требует более тщательного обсуждения. Нет ни одного человека, чья личностная ориентация была бы полностью продуктивной или, наоборот, совершенно лишенной продуктивности. Но соответствующий вес продуктивной и непродуктивной ориентации в структуре характера каждого конкретного человека варьирует и детерминирует *качество* непродуктивной ориентации. Приведенное выше описание непродуктивных ориентации опиралось на предположение, что именно они *доминируют* в структуре характера. Необходимо дополнить это описание описанием качеств непродуктивных ориентации, входящих в структуру характера, в котором *доминирующей* является *продуктивная* ориентация. Здесь непродуктивные ориентации не имеют того отрицательного значения, которое они имели, будучи доминирующими, но им свойственны определенные конструктивные признаки. В действительности непродуктивные ориентации могут рассматриваться как искажение нормальных и необходимых для жизнедеятельности качеств ориентации. Каждый человек, чтобы жить, должен что-то *получать* от других, что-то *брать* у

них, *хранить и менять*. Он также должен уметь *следовать авторитету, руководить другими*, в какое-то время оставаться в *одиночестве* и *самоутверждаться*. Только в том случае, если способ приобретения вещей и характер отношений с другими людьми совершенно непродуктивны, нормальная способность брать, отдавать, хранить и менять превращается в гипертрофированную страсть получать, эксплуатировать, копить или продавать как доминирующий способ жизни. Непродуктивные формы социальных связей, свойственные людям с продуктивным в целом типом характера, — зависимость, авторитарность, благовидность, самоуверенность — превращаются у тех, кто имеет преимущественно непродуктивную ориентацию, в подчинение, господство, отчужденность и деструктивность. Таким образом, в соответствии со степенью продуктивности общей направленности характера его непродуктивные ориентации имеют либо позитивные, либо негативные свойства.

Позитивные и негативные аспекты, поясняет Фромм, — это не два отдельных класса синдромов. Каждая из этих черт может быть описана как точка континуума, определяемого *степенью преобладания продуктивной ориентации*. Например, рациональная систематическая аккуратность обнаруживается, когда высока степень продуктивности; при снижении же продуктивности она все более и более деградирует к иррациональной принудительно-педантичной, навязчивой «аккуратности», извращающей ее нормальные цели, нормальный смысл. То же верно и в отношении изменения от молоджавости к ребячливости или от гордости к тщеславию. При рассмотрении только этих основных типов ориентации мы видим поразительное разнообразие черт, возможное благодаря тому факту, что:

- непродуктивные ориентации смешиваются друг с другом различным образом в зависимости от соответствующего веса каждой из них;
- любое изменение качества зависит от наличествующей степени продуктивности;
- различные ориентации могут проявлять себя с разной силой в различных сферах деятельности: материальной, эмоциональной или интеллектуальной.

Если дополнить эту картину типами темпераментов, способностей и дарований, то разнообразные сочетания таких основополагающих элементов составят бесчисленное разнообразие личностей {см.: Фромм, с. 98—99}.

## § 4. Морально-психологическая диагностика характера

Морально-психологические качества характера могут быть определены с помощью психодиагностических методик, основанных на фундаментальных теориях личности. Одной из общепризнанных методик такого рода является диагностика характера Р. Кэттелла, осуществляемая с помощью многофакторного личностного опросника [см.: Хьелл, Зиглер].

Многофакторный личностный опросник (личностный тест) направлен на оценку эмоционально-волевых компонентов психической деятельности индивида (отношений, мотивации, интересов, особенностей поведения и т. п.) в определенной социальной ситуации. С помощью таких тестов выявляются устойчивые индивидуальные особенности человека, определяющие его поступки и поведение.

Разрабатывая свой вариант структурной теории черт личности, Кэттелл поставил задачу раскрыть с помощью метода факторного анализа основные черты личности. В предложенной им формуле  $R=f(S, P)$ , где  $R$  — специфическая *ответная реакция* человека на *стимулирующую реакцию*  $S$ ;  $P$  — структура личности, характерная реакция на какую-либо ситуацию представляет собой функцию от комбинации черт, значимых для данной ситуации. Для повышения точности предсказания необходимо учитывать не только сами черты, но и переменные, относящиеся к состояниям и эмоциональным проявлениям. Например, если человек оказался в эмоционально возбуждающей ситуации, то в предсказании его ответной реакции наибольший удельный вес следует приписать такой черте, как тревожность.

Согласно Кэттеллу, черты личности реагируют определенным образом на данную ситуацию, т.е. они моделируют некую психологическую структуру поведения. Таким образом, черты личности отражают относительно устойчивые и предсказуемые психологические характеристики.

Используя факторный анализ, Кэттелл выделил 16 относительно независимых друг от друга факторов — черт (отсюда — 16-факторный личностный опросник), с помощью которых можно описать характерологические особенности личности и ее морально-психологические качества. Каждому из этих факторов было приписано двойное название, характеризующее степень развитости — сильную и слабую (табл. 2).

**Т а б л и ц а   2**

**Полярные значения факторов опросника Р. Кэттелла**

Индекс фактора	Отрицательный полюс	Положительный полюс
1	2	3
А ,	<i>Сизотимия</i> (обособленность, отчужденность): конфликтность; ригидность; холодность; скрытность, неразговорчивость; сдержанность; подозрительность; осторожность; отгороженность, эгоистичность.	<i>Аффектотимия</i> (сердечность, доброта): легкость общения; гибкость, приспособленность; добросердечность; открытость; эмоциональность; доверчивость; беспечность; общительность.
В	<i>Низкий интеллект</i> (глупый): низкие умственные способности; медленно соображает; не понимает абстракции; нет интеллектуальных интересов; не доводит дело до конца; необразованный.	<i>Высокий интеллект</i> (умный): высокие умственные способности; быстро соображает; понимает абстракции; широкие интеллектуальные интересы; упорный, настойчивый; образованный.
С	<i>Слабость «я»</i> (эмоциональная неустойчивость): имеет много невротических симптомов; ипохондричный, беспокоится о состоянии здоровья; переменчив, неустойчив в интересах; легко расстраивается; уклоняется от ответственности; не доводит дело до конца; не выдержан; тревожный.	<i>Сила «я»</i> (эмоциональная устойчивость): свободный от невротических симптомов; неипохондричен, не проявляет заботы о состоянии здоровья; интересы постоянны; спокойный; реалистичен в отношении <b>жизни</b> ; настойчив, упорен; умеет держать себя в руках; безмятежный.
F	<i>Конформность</i> (покорность, зависимость): подчиняющийся; неуверенный в себе; скромный; интрапунитивный, импунитивный; тактичный; робкий, осторожный; доброжелательный; послушный.	<i>Доминантность</i> (настойчивость, напористость): независимый; самоуверенный; хвастливый; экстрапунитивный; грубый, бесцеремонный; смелый; конфликтный; своенравный.
Е	<i>Десургенсия</i> (рассудительность, озабоченность): печальный;	<i>Сургенсия</i> (беспечность): жизнерадостный; общительный;

<sup>x</sup> *Продолжение табл. 2*

1	2	3
	избегающий общества; апатичный; молчаливый; беспокойный; медлительный, осторожный; подозрительный; ригидный.	энергичный; разговорчивый; спокойный; живой, проворный; доверчивый; гибкий.
<b>Г</b>	<i>Слабость «сверх-Я»</i> (недобросовестность): непостоянный, переменчивый; легкомысленный; потворствующий своим желаниям; небрежный; аморальный; безответственный; небрежный в обыденной <b>жизни</b> ; расхлябанный.	<i>Сила «сверх-Я»</i> (высокая совестливость): стойкий, упорный; обязательный; дисциплинированный; собранный; высокоморальный; ответственный; внимательный к людям; требовательный к порядку.
<b>Н</b>	<i>Трептия</i> (робость, <b>застенчивость</b> ): застенчивый; смущается в присутствии <b>лиц противоположного пола</b> ; сдержанный; ограниченные интересы; враждебный; осторожный; испытывает страх к жизни.	<i>Пармия</i> (смелость в общении): общительный; оживляется в присутствии <b>лиц противоположного пола</b> ; отзывчивый; эмоциональные и <b>артистические интересы</b> ; дружелюбный; импульсивный; беззаботный; любит быть на виду.
<b>И</b>	<i>Харрия</i> (суровость, жесткость): эмоционально зрелый; независимый; реалист; рационалист, <b>подчиняющий чувства рассудку</b> ; не фантазирует, <b>практичен</b> ; действует по логике; суровый циник; не обращает внимания <b>на физические</b> недомогания.	<i>Премсия</i> (мягкосердечность, нежность): нетерпеливый, требовательный; зависимый; сентиментальный; эмоциональный, чувствительный; наслаждается фантазиями; действует по интуиции; мягкий к себе и окружающим; ипохондрик, беспокоится о <b>здоровье</b> .
<b>Л</b>	<i>Алаксия</i> (доверчивость): слишком доверчив; не ревнивый; бескорыстный; легко забывает трудности; покладистый;	<i>Протенсия</i> (подозрительность): недоверчивый; ревнивый; завистливый; фиксирован на неудачах; раздражительный;

Продолжение табл. 2

1	2	3
<b>L</b>	терпимый, прощает, понимает; уступчив; чувство собственной незначительности.	тиран; склонен к соперничеству; повышенная самооценка, высокомерие.
<b>M</b>	<i>Праксерния</i> (практичность): занят решением практических вопросов; занят устройством личных дел; избегает всего необычного; руководствуется объективной реальностью, надежен в практических вопросах; спокойный, твердый.	<i>Аутия</i> (мечтательность): поглощен своими идеями; интересуется абстрактными проблемами; увлечен фантазиями; непрактичный, легко <b>отстывает от</b> реальности; неуравновешен, легко приходит в восторг.
<b>N</b>	<i>Безыскусственность</i> (наивность, простота): прямой, бестактный; неконкретный ум; эмоционально недисциплинированный; естественный, непосредственный; простые вкусы; неопытен в анализе мотивировок доволен достигнутым; обращается с людьми вольно, непочтительно.	<i>Искусственность</i> (проницательность, расчетливость): изысканный, умеет себя вести; точный ум; эмоционально сдержанный; искусственный, наигранный <b>в поведении</b> ; эстетически изощренный; проницателен по отношению к <b>окружающим</b> ; честолюбивый; осторожный, срезает «углы».
<b>O</b>	<i>Гипертимия</i> (самоуверенность); веселый, жизнерадостный; спокойный, самонадеянный; безмятежный; нечувствительный к замечаниям и упрекам; бесстрашный; беззаботный; энергичный, активный; расслабленный.	<i>Гипотимия</i> (склонность к чувству <b>вины</b> ): печальный, грустный; беспокойный, озабоченный; ранимый, впечатлительный; обязательный, чувствительный к замечаниям и порицаниям; боязливый; погруженный в мрачные раздумья; усталый, ипохондричный; напряженный.
<b>Qi</b>	<i>Консерватизм</i> (ригидность)	<i>Радикализм</i> (гибкость)
<b>Q2</b>	<i>Социабельность</i> (зависимость от группы)	<i>Самодостаточность</i> (самостоятельность)
	<i>Импульсивность</i> (низкий самоконтроль поведения)	<i>Контроль желаний</i> (высокий самоконтроль поведения)
<b>Q4</b>	<i>Нефрустрированность</i> (расслабленность)	<i>Фрустрированность</i> (напряженность)

Ниже представлен сокращенный вариант личностного опросника Р. Кэттелла, с помощью которого читатель может определить морально-психологические особенности своего характера.

### Сокращенный вариант личностного опросника Р. Кэттелла

#### Инструкция

Сокращенный вариант личностного опросника Р. Кэттелла состоит из 79 вопросов. Тестирование проводится с целью определения особенностей вашего характера. Вам предлагается ответить на все вопросы, не пропуская ни одного из них (ответ заключается в выборе одной из трех альтернатив -- а, о, с). Свой выбор фиксируйте в бланке для ответов, который приложен к опроснику. Соответствующую альтернативу к тому или другому вопросу обведите, например, в кружок. При выборе ответов долго не задумывайтесь, чтобы избежать неопределенных ответов (альтернатив «о») у вас. Это позволит точнее определить особенности вашего характера.

#### Тесты

- Если бы я сказал, что небо находится внизу, ☐ а) жарко, я должен был бы назвать преступника: ☐ б) имо\*
  - бандитом
  - святым
  - тучей
- Когда я ложусь спать, я: ☐ а) засыпаю быстро ☐ б) нечто среднее ☐ в) засыпаю с трудом
 

от - /- /яггин я предпочел бы: ☐ а) машин ☐ б) п
- Если бы я вел машину по дороге, где много машин ☐ а) пропустить вперед большинство машин ☐ б) не знаю ☐ в) обогнать все идущие впереди машины
- Мне важно, чтобы во всем, что меня окружает, не было беспорядка. ☐ а) верно ☐ б) трудно сказать ☐ в) неверно
- Большинство людей, с которыми я бываю в компании, несомненно, рады меня видеть: ☐ а) верно ☐ б) иногда ☐ в) неверно
- Я скорее бы занимался: ☐ а) фехтованием и танцами ☐ б) затрудняюсь сказать ☐ в) борьбой и баскетболом

См.: Батаршев А. В. Темперамент и характер: Психологическая диагностика. М., 2001. С. 163-175.

7. Меня забавляет одно обстоятельство: то, что делают люди, совсем непохоже на то, что они потом рассказывают об этом:  
а) да      б) иногда      в) нет
8. Когда друзья подшучивают надо мной, я обычно смеюсь со всеми и во все не обижаюсь:  
а) да      б) не знаю      в) нет
9. Если мне кто-нибудь нагрубит, я могу быстро забыть об этом:  
а) верно      б) не знаю      в) неверно
10. Мне больше нравятся новые способы в выполнении какой-либо работы, чем испытанные приемы:  
а) верно      б) не знаю      в) неверно
11. Когда я планирую что-нибудь, я предпочитаю делать это самостоятельно, без чьей-либо помощи:  
а) верно      б) иногда      в) нет
12. Я думаю, что я менее чувствительный и менее возбудимый, чем большинство людей:  
а) верно      б) затрудняюсь сказать      в) неверно
13. Меня раздражают люди, которые не могут быстро принимать решения:  
а) верно      б) не знаю      в) неверно
14. Я думаю, что слово, противоположное по смыслу противоположности слова «неточный»,.. — это:  
а) небрежный      б) приблизительный      в) тщательный
15. У меня всегда хватает энергии, когда это мне необходимо:  
а) да      б) трудно сказать      в) нет
16. Меня больше всего раздражают люди, которые:  
а) своими грубыми шутками вгоняют людей в краску  
б) затрудняюсь ответить  
в) создают неудобства для меня, опаздывая на условленную встречу
17. Я думаю, что:  
а) не все надо делать одинаково тщательно  
б) затрудняюсь ответить  
в) любую работу надо выполнять тщательно, если вы за нее взялись
18. Мне всегда приходится преодолевать смущение:  
а) да      б) возможно      в) нет
19. Мои друзья чаще:  
а) советуются со мной  
б) делают то и другое поровну  
в) дают мне советы
20. Если приятель обманывает по мелочам, я скорее предпочитаю сделать вид, что не заметил этого, чем разоблачить его:  
а) да      б) иногда      в) нет



**21.** Я не могу равнодушно слушать, как другие люди высказывают идеи, противоположные тем, в которые я твердо верю:

- а) верно      Б) затрудняюсь ответить      с) неверно

**22.** Меня волнуют мои прошлые поступки и ошибки:

- а) да      Б) не знаю      с) нет

**23.** Если бы я одинаково умел и то и другое, то я бы предпочел:

- а) играть в шахматы      Б) трудно сказать      с) играть в городки

**24.** Мне нравятся общительные компанейские люди:

- а) да      Б) не знаю      с) нет

**25.** Я настолько осторожен и практичен, что со мной случается меньше неприятных неожиданностей, чем с другими людьми:

- а) да      Б) трудно сказать      с) нет

**26.** Я могу забыть о своих заботах и обязанностях, когда мне необходимо:

- а) да      Б) иногда      с) нет

**27.** Какое слово не связано с другими словами:

- а) кошка      Б) близко      с) солнце

**28.** То, что в некоторой степени отвлекает мое внимание:

- а) раздражает меня  
б) нечто среднее  
с) не беспокоит меня совершенно

**29.** Если бы у меня было много денег, то я:

- а) позаботился бы о том, чтобы не вызвать к себе зависти  
б) не знаю  
с) жил бы, не стесняя себя ни в чем

**30.** Люди должны больше, чем они делают сейчас, требовать соблюдения законов морали:

- а) да      Б) иногда      с) нет

**31.** Мне говорили, что ребенком я был:

- а) спокойным и мог оставаться один  
б) не знаю  
с) живым и подвижным

**32.** Мне нравилась бы повседневная практическая работа с различными установками и машинами:

- а) да      Б) не знаю      с) нет      -

**33.** Я думаю, что большинство свидетелей говорит правду, даже если это нелегко для них:

- а) да      Б) трудно сказать      с) нет

**34.** Я стараюсь смеяться над шутками не так громко, как это делает большинство людей:

- а) верно      Б) не знаю      с) неверно

35. Я никогда не чувствую себя таким несчастным, что хочется плакать:  
а) верно      Б) не знаю      с) неверно
36. В музыке я наслаждаюсь:  
а) маршами в исполнении военных оркестров  
Б) не знаю  
с) скрипичными соло
37. Я бы скорее предпочел провести летний месяц:  
а) в деревне с одним или двумя друзьями  
б) затрудняюсь сказать  
с) возглавляя группу в туристическом лагере
38. Усилия, затраченные на составление планов:  
а) никогда не лишние      Б) трудно сказать      с) не стоят этого
39. Необдуманые поступки и высказывания моих приятелей в мой адрес не обижают и не огорчают меня:  
а) верно      Б) не знаю      с) неверно
- Дом так относится к комнате, как дерево к:  
а) лесу      Б) растению      с) листу
- То, что я делаю, у меня не получается:  
а) редко      Б) иногда      с) часто
- В большинстве дел я:  
а) предпочитаю рискнуть  
б) не знаю  
с) предпочитаю действовать наверняка
- Мне больше нравится человек:  
а) большого ума, будь он даже ненадежен и непостоянен  
б) трудно сказать  
с) со средними способностями, но зато умеющий противостоять всяким соблазнам
44. Я принимаю решения:  
а) быстрее, чем большинство людей  
б) не знаю  
с) медленнее, чем другие люди
45. На меня большое впечатление производят:  
а) мастерство и изящество  
б) трудно сказать  
с) сила и мощь
46. Я считаю, что я человек, склонный к сотрудничеству:  
а) да      Б) нечто среднее      с) нет .
47. Я предпочитаю:  
а) решать вопросы, касающиеся лично меня, сам  
б) затрудняюсь сказать

с) советоваться с друзьями

48. Если человек не отвечает сразу же после того, как я что-нибудь сказал ему, то я чувствую, что, должно быть, сказал какую-нибудь глупость:

а) верно      Б) не знаю      с) неверно

49. В школьные годы я больше всего получил знаний:

а) на уроках      Б) трудно сказать      с) читая книги

50. Я избегаю общественной работы и связанной с этим ответственности:

а) верно      Б) иногда      с) неверно

51. Когда вопрос, который надо решать, очень труден и требует от меня много усилий, я стараюсь:

а) заняться другим вопросом

б) затрудняюсь ответить

с) еще раз попытаться решить этот вопрос

52. У меня возникают сильные эмоции: тревога, гнев, приступы смеха и т.п., казалось бы, без всякой причины:

а) да      Б) иногда      с) нет

53. Я думаю, что правильное число, которое должно продолжить ряд 1, 2, 3, 6, 5, будет:

а) 10      Б) 5      с) 7

54. Иногда у меня бывают непродолжительные приступы тошноты и головокружения без определенной причины:

а) да      Б) иногда      с) нет

55. Я предпочитаю скорее отказаться от своего заказа, чем доставить официанту лишнее беспокойство:

а) да      Б) иногда      с) нет

56. На вечеринке мне нравится:

а) принимать участие в интересной работе

б) затрудняюсь ответить

с) смотреть, как люди отдыхают и просто отдыхать самому

•57. Я высказываю свое мнение независимо от того, сколько людей могут его услышать:

а) да      Б) иногда      с) нет

58. Если бы мог перенестись в прошлое, я бы больше хотел встретиться с:

а) Колумбом      Б) не знаю      с) Пушкиным

59. Я вынужден удерживать себя от того, чтобы не улаживать чужие дела:

а) да      Б) иногда      с) нет

60. Если люди думают обо мне плохо, я не стараюсь переубедить их, а просто поступаю так, как считаю нужным:

а) да      Б) трудно сказать      с) нет

-

61. Если я вижу, что старый друг холоден со мной и избегает меня, я обычно:

а) сразу же думаю, что у него плохое настроение

- о) не знаю
  - с) беспокоюсь о том, какой неверный поступок я совершил
62. Все несчастья происходят из-за людей:
- а) которые стараются во все внести изменения, хотя уже существуют удовлетворительные способы решения этих вопросов
  - б) не знаю
  - с) которые отвергают новые, многообещающие предложения
63. Я получаю большое удовольствие, рассказывая местные новости:
- а) да          б) иногда          с) нет
64. Аккуратные, требовательные люди не уживаются со мной:
- а) верно          б) иногда          с) нет
65. Мне кажется, что я менее раздражительный, чем большинство людей:
- а) верно          б) не знаю          с) неверно
66. Если стрелки часов встречаются ровно через каждые **65** минут, отмеренные по точным часам, то эти часы:
- а) отстают          б) идут правильно          с) спешат
67. Мне бывает скучно:
- а) часто          б) иногда          с) редко
68. Люди говорят, что мне нравится делать все своими оригинальными способами:
- а) верно          б) иногда          с) нет
- 69.** Дома в свободное время я:
- а) болтаю и отдыхаю
  - б) затрудняюсь ответить
  - с) занимаюсь интересующими меня делами
70. Я робко и осторожно отношусь к завязыванию дружеских отношений с новыми людьми:
- а) да          б) иногда          с) нет
71. Я считаю: то, что люди говорят стихами, можно точно так же выразить прозой:
- а) да          б) иногда          с) нет
72. Я подозреваю, что люди, с которыми я нахожусь в дружеских отношениях, могут оказаться отнюдь не друзьями за моей спиной:
- а) да, в большинстве случаев
  - б) иногда
  - с) нет, редко
73. Я думаю, что интересно было бы быть:
- а) натуралистом, работать с растениями
  - б) не знаю
  - с) страховым агентом

74. Я подвержен беспричинному страху и отвращению по отношению к некоторым вещам, некоторым животным:

- а) да            Б) иногда            с) нет

75. Я люблю размышлять о том, как можно было бы улучшить мир:

- а) да            Б) трудно сказать            с) нет

76. Я предпочитаю игры:

- а) где надо играть в команде **или** иметь партнера  
б) не знаю  
с) где каждый играет сам за себя

77. Ночью мне снятся фантастические **или** нелепые сны:

- а) да            Б) иногда            с) нет

78. Если я остаюсь дома один, то через некоторое время ощущаю тревогу и страх:

- а) да            **Б)** иногда            с) нет

79. Если мать Марии приходится сестрой отцу Александра, то кем является Александр по отношению к отцу Марии?

- а) двоюродным братом            Б) племянником            с) дядей

Бланк ответов

Фамилия, инициалы\_\_\_\_\_

Дата заполнения\_\_\_\_\_

Пол\_\_\_\_\_Возраст\_\_\_\_\_Профессия (специальность)\_\_\_\_\_>

Факто- ры	Ваш выбор альтернативных ответов							Z •
В	1 а b j е	14 а b c j	27 а b j с	40 а b с,	53 а j b с	66 а b <b>Г</b>	79 а b j с	
С	2 а <sup>2</sup> b j с	15 а <sup>2</sup> b j с	28 а b j с <sup>2</sup>	41 а <sup>2</sup> b <sup>t</sup> с	54 а Б  с <sup>2</sup>	67 а b j с <sup>2</sup>		
Е	3 а Б  <b>С</b> <sup>2</sup>	16 а b j с <sup>2</sup>	29 а b j с <sup>2</sup>	42 а <sup>2</sup> b j с	55 а b j с <sup>2</sup>	68 а <sup>2</sup> Б( с		
Г	4 а <sup>2</sup> Б} с	17 а b j с <sup>2</sup>	30 а <sup>2</sup> Б} с	43 а b j с <sup>2</sup>	56 а <sup>2</sup> b j с	69 а b j с <sup>2</sup>		
Н	5 а <sup>2</sup> Б  <b>С</b>	18 а b j с <sup>2</sup>	31 а b j с <sup>2</sup>	44 а <sup>2</sup> b j с	57 а <sup>2</sup> b j с	70 а b j с <sup>2</sup>		
И	6 а <sup>2</sup> b j с	19 а <sup>2</sup> Б, с	32 а b j с <sup>2</sup>	45 а <sup>2</sup> Б} с	58 а b j с <sup>2</sup>	71 а b j с <sup>2</sup>		
Л	7 а <sup>2</sup> b j с	20 а b j с <sup>2</sup>	33 а <b>Б</b> \ с <sup>2</sup>	46 а b j с <sup>2</sup>	59 а <sup>2</sup> b j с	72 а <sup>2</sup> b j с		
Н	8 а b j с <sup>2</sup>	21 а <sup>2</sup> <b>Б</b> { с	34 а <sup>2</sup> b j с	47 а <sup>2</sup> b j с	60 а b j с <sup>2</sup>	73 а <sup>2</sup> b j с		
О	9 а b j с <sup>2</sup>	22 а <sup>2</sup> b j с	35 а b j с <sup>2</sup>	48 а <sup>2</sup> b j с	61 а b j с <sup>2</sup>	74 а <sup>2</sup> b j с		
<b>*</b>	10 а <sup>2</sup> b j с	23 а <sup>2</sup> b j с	36 а Б  с <sup>2</sup>	49 а b j <b>С</b> <sup>2</sup>	62 а b j с <sup>2</sup>	75 а <sup>2</sup> b j с		
	11 а <sup>2</sup> b j с	24 а b j с <sup>2</sup>	37 а <sup>2</sup> b j с	50 а <sup>2</sup> b j с	63 а b j с <sup>2</sup>	76 а b j с <sup>2</sup>		
Q3	12 а <sup>2</sup> <b>Б</b> <sup>n</sup> с	25 а <sup>2</sup> b j с	38 а <sup>2</sup> Б  с	51 а <b>Б</b> { с <sup>2</sup>	64 а Б  с <sup>2</sup>	77 а b j с <sup>2</sup>		
Q4	13 а <sup>2</sup> b j с	26 а. b j с <sup>2</sup>	39 а Б, с <sup>2</sup>	52 а <sup>2</sup> Б  с	65 а b j с <sup>2</sup>	78 а <sup>2</sup> b j с		

*Анализ результатов тестирования*

1. Производится подсчет суммы баллов, набранных по каждому из факторов (В, С, Е, G, Н, I, L, N, О, Q<sub>1</sub>, Q<sub>2</sub>, Q<sub>3</sub>, Q<sub>4</sub>). Подсчет делается путем построчного суммирования значений 1 и 2 при соответствующих альтернативах (а, б, с), отмеченных испытуемым как ответы на вопросы тестов. Сумма набранных баллов по каждому из факторов записывается в тетради или в таблице слева.

2. Полученные баллы сравниваются со средним значением по каждому из факторов (см. таблицу) и делаются соответствующие выводы по количественной выраженности характерологических свойств личности испытуемого.

Факторы	Среднее значение	На 1—1,5 балла ниже среднего значения	На 1—1,5 балла выше среднего значения
1	2	3	4
В	4,0	Интеллект: конкретный	Абстрактное мышление
С	7,5	Эмоциональная неустойчивость	Эмоциональная стабильность
Е	5,5	Подчиненность, застенчивость	Доминантность, самоуверенность, авторитарность
G	< 7,8	Приспособляемость, беспринципность, подверженность влиянию случая, асоциальным действиям	Принципиальность, придерживается правил поведения, морали
Н	7,7	Робость, осторожность, сдержанность	Смелость, склонность к риску, легко переносит жизненные невзгоды
I	7,8	Жесткость, самоуверенность, практичность	Мягкость, зависимость, чувствительность, мечтательность, непрактичность
L	4,3	Доверчивость, уживчивость, легко ладит с людьми	Подозрительность, эгоистичность, осторожность
N	5,5	Прямолинейность, естественность, простота, сентиментальность	Хитрость, расчетливость, искусственность, проницательность
О	6,6	Спокойствие, уверенность в себе, жизнерадостность. Нервы не расшатаны	Тревожность, депрессивность, тяготеет к дурным предчувствиям
Q <sub>i</sub>	8,1	Консерватизм, придерживается установившихся понятий, принимает их на веру	Радикализм, тяга к новому, экспериментирующий, критически настроенный, аналитически мыслящий <sup>v</sup>
Q <sub>2</sub>	5,7	Конформизм/зависимость от группы, компанейский, следует общественному мнению	Независимость, предпочитает собственные решения, не считается с общественным мнением

Продолжение таблицы

1	2	3	4
	6,3	Недисциплинированность, плохой самоконтроль, подчинен собственным страстям	Высокий контроль своих эмоций и поведения, точность в выполнении социальных требований
Q4	6,0	Расслабленность, вялость, спокойствие, лень, низкое рабочее напряжение	Высокая активность, напряженность, деятельный, <i>взвинченный</i> , высокое рабочее напряжение

§ 5. Моральный ресентимент:  
универсальный и профессионально-этический уровни

Одним из действенных психологических импульсов, позволяющих конкретизировать мотивы того или иного поступка, является ресентимент, сыгравший, как показал Ф. Ницше, ключевую роль в генеалогии морали и структурировании моральных ценностей. Ресентимент — французское слово, не имеющее равноценного аналога в других европейских языках; условно его можно перевести как повторное переживание определенной эмоции, как «после-чувствование» или «вновь-чувствование». Речь идет об интенсивном переживании и последующем воспроизведении определенной эмоциональной ответной реакции другим человеком, в силу чего сама эмоция перестает быть непосредственной реакцией-стимулом, а превращается в некое затаенное негативное (враждебное) чувство. Согласно М. Шелеру, это долговременная психическая установка, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой природы, — запрета, порождающего склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам [см.: Шелер, с. 13].

К числу основных душевных движений и аффектов, служащих пищей для ресентимента, Шелер относит прежде всего импульсы *мести, ненависти, злобы, зависти, враждебности, коварства*. Важнейшим же исходным импульсом ресентимента служит месть. Однако следует иметь в виду, что сама по себе жажда мести есть всего лишь материал для ресентимента. Мсть вступает в процесс ресентимента только в том случае, если субъект, на который она направлена, остается *неотмщенным* или *непрощенным*, т.е. если не происходит нравственного

преодоления мести (искреннего прощения, подлинного примирения с обидчиком и т.п.) или соответствующих действий отмщения (оскорбления, физического насилия, лишения жизни). В таком случае к мести примешивается чувство неудовлетворенности от невозможности по тем или иным причинам совершить акт прощения или отмщения, сопровождаемое сознанием *собственного бессилия*.

Другим главным условием формирования ресентимента служит установка на *ценностное сравнение* себя с другими людьми. Оно, как правило, бывает не в пользу сравнивающего, в силу чего оказывается пропитанным завистью, ненавистью, ревностью и т.п. В соединении с сознанием бессилия это сравнение порождает специфические «ценностные иллюзии ресентимента», заключающиеся в принижении ценных качеств объекта сравнения или фальсификации самих ценностей.

Характерно, что сама установка на ценностное сравнение возможна только в обществе относительно равных политических прав. Это позволило Шелеру сделать весьма проницательное замечание о *ресентименте демократии*: «Максимально сильный заряд ресентимента должен быть в таком обществе, где почти равные политические права и соответственно формальное, публично признанное социальное равноправие соседствуют с огромными различиями в фактической власти, в фактическом имущественном положении и в фактическом уровне образования, т.е. в таком обществе, где каждый имеет "право" сравнивать себя с каждым и "не может сравнить реально"» [Шелер, с. 21].

Это замечание позволяет предположить, что почва для произрастания ресентимента наиболее благоприятна в современной России.

Наряду с общими условиями формирования ресентимента (данными человеческой природы и социальной структуры общества) существуют *социальные* и *профессиональные* роли и ситуации, располагающие к ресентиментным реакциям и даже порождающие *ресентиментные типы*. Это обстоятельство имеет самое непосредственное отношение к тем или иным видам прикладной и профессиональной морали, которые как бы изначально предполагают определенные элементы ресентимента.

В своем исследовании Шелер описывает наиболее предрасположенные к ресентименту сферы социальной жизни и межличностных отношений: *половая мораль, конфликт поколений, семейно-брачные отношения*. Он выделяет также ресентиментные типы личности, такие, как чиновник, политик, артист, священник. К собирательным ресентиментным типам относятся «отступник» и «романтик». На первый взгляд ресентимент должен бы быть у преступника и воина. Однако при наличии аффектов, предрасполагающих к ресентименту (ненависти, враждебности, мести и т.п.), они находят свой выход в активных действиях.



Более важным является вопрос об уровне ресентимента в тех или иных профессиональных видах деятельности, например у бизнесмена, журналиста, педагога, ученого, врача, художника. В какой мере они свободны от ценностных иллюзий ресентимента?

Не вдаваясь в отдельную ресентиментную оценку той или иной профессии, можно сформулировать некое общее правило «проверки на ресентимент»: *свободным от ценностных иллюзий ресентимента можно стать в той мере, в какой сопутствующие тому или иному виду профессиональной деятельности аффекты получают свою адекватную разрядку*. Именно этим, по всей видимости, объясняется тот факт, что врач иногда вынужден повышать голос на пациента, учитель на ученика; артист срывать свое зло на журналисте, а журналист устраивать сенсационные разоблачения известных особ. Наиболее широкое поле для разрядки ресентиментных эмоций предоставляет, конечно, политика. Шелер справедливо замечает, что парламентские институты даже там, где они наносят ущерб законодательству и управлению государством, а тем самым и общему благу, все же имеют огромное значение как средство выхода массовых, групповых и индивидуальных эмоций такого рода [см.: Там же, с. 49]. Для современного россиянина, привыкшего к парламентским разрядкам, данное замечание немецкого мыслителя может показаться даже тривиальным.

### Вопросы и задания

1. Какова взаимосвязь добродетели и порока с характером человека?
2. Проиллюстрируйте на конкретных примерах соотношение **мотивационного** и поведенческого аспектов характера.
3. Основываясь на личностном опроснике Р. Кэттелла, определите моральные качества своего характера. Оцените в свете полученных данных свою склонность к моральному ресентименту.

### Литература

- Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический. СПб., 1999.
- Практическая психодиагностика. Методика и тесты. Самара, 1998.
- Психология и психоанализ характера: Хрестоматия по психологии и типологии характеров. Самара, 1997.
- Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
- Фулье А. Темперамент и характер. М., 1896.

*Хьелл Л., Зиглер Д.* Теория личности (Основные положения, исследование и применение). СПб., 1999.

*Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.

## Глава 4. Социология морали (конкретизация поведения)

### § 1. Понятие, предмет и метод социологии морали

Социологию морали принято определять как отрасль социологии, исследующую эмпирическими методами социальные аспекты морали, в том числе: 1) реальные нравы и их функционирование в обществе; 2) моральные представления и мнения различных групп общества по моральным проблемам; 3) эволюцию и прогнозирование путей и тенденций развития морального сознания в обществе<sup>1</sup>. Однако такого рода определение нуждается в уточнении, продиктованном методологическим кризисом современной социологии морали, которая имеет репутацию наиболее проблематичного вида социологического знания.

Вопрос о том, как возможна социология морали или даже (в пост-модернистской парафразе) «как невозможна социология морали», является одним из ключевых и актуальных в современной социологической науке. Как пишет один из современных социологов, в самом понимании морали как социологического феномена заложен дуализм, который делает задачу изучения социальных фактов неразрешимой. С одной стороны, мораль является надындивидуальной реальностью и предстает как «вещь», отграниченная от свободного волеизъявления. С другой — моральное действие возможно только как действие трансцендентального «я». Здесь возникает фундаментальная проблема эпистемологии социальных наук: превратить моральные нормы в предмет научного исследования (социологии морали) нельзя без превращения трансцендентального «я» в вещь. Это предполагает использование неокантианского правила дистанцирования от «живой» действительности для того, чтобы понять ее рациональный смысл.

Такой смысл обнаруживается в радикальном различении индивидуального сознания и коллективных представлений, которые, полагал Э. Дюркгейм, могут наблюдаться так, как наблюдаются вещи.

См.: Современная западная социология: Словарь. М., 1990. С. 199.

О морали легко судить до тех пор, пока она не становится предметом социологического наблюдения. Опросные методы останавливаются перед моральной проблематикой в недоумении: те состояния сознания, которые можно назвать моральными (совесть, честь, стыд, доброе и злое намерения, самоотверженность, подлость, зависть, злоба, ресентимент), скрыты от самого сознания почти непроницаемым экраном защитных механизмов (рационализацией, трансфером, вытеснением, проекцией, замещением). Даже если человек сознает свое моральное состояние, он должен владеть дискурсивными средствами, чтобы найти им адекватные определения. Но конструирование моральных фактов как раз таково, что заставляет давать им неадекватные определения. Например, собственные поступки, как правило, оправдываются, а чужим приписываются аморальные мотивы. Предположим, инструмент социологического опроса включает переменные «Часто ли вы совершаете безнравственные поступки?» и «Часто ли вам приходится сталкиваться с безнравственными поступками?». Этот условный пример, основанный на данных нерепрезентативного опроса в студенческих группах (в других группах распределения вряд ли будут существенно отличаться), демонстрирует безнадёжность попыток наблюдать мораль, поскольку большую часть безнравственных поступков совершают «они», а «я» совершают, как правило, нравственные поступки (табл. 3). Вследствие этого моральные факты, несмотря на то что они обладают неукоснительностью вещей, кажутся весьма Призрачными. Они не любят обнаруживать себя ни в коллективном, ни в индивидуальном поведении, хотя теоретически только «я» как синтетическое единство может быть субъектом морального действия. Социологическая регистрация морального суждения возможна лишь при условии, что люди знают свои «моральные состояния», связанные с определенными действиями либо с общей личностной диспозицией (например, совершать только злые или только добрые поступки). Такого рода нереалистическое предположение связано, в свою очередь, с предположением о неразличимости явных и латентных функций, когда мотивированное ясными и вполне респектабельными целями поведение на самом деле ориентировано на достижение этих целей.

Несомненно, существуют тысячи ситуаций, когда нет никаких оснований для различения явных и латентных установок. Чаще всего такие ситуации представляют собой институционально регламентированные образцы действия и выполняются «технически», во всяком случае, не требуют от человека морального выбора. Однако морально регламентированные образцы действия, которые не соответствуют Интересу и «склонности» и нарушение которых не влечет за собой не-

Таблица 3

**Сравнение самооценки и оценки аморального поведения**

Градации шкалы	«Я» «Часто ли вы совершаете безнравственные поступки?»	«Они» «Часто ли вам приходится сталкиваться с безнравственными поступками?»
Часто	2	93
Иногда	31	4
Редко	53	1
Никогда	9	0
Нет ответа	3	2

посредственной санкции, с необходимостью воспроизводят амбивалентность явного и латентного компонентов поведения. Иными словами, латентные функции вытесняются из нормативных систем и декларированных мотивов поведения.

Задача социологии морали заключается в рациональной реконструкции латентных установок независимо от того, сознает ли «моральный субъект» свои подлинные намерения. Здесь возникает замкнутый круг, поскольку никакое состояние сознания не может стать моральным суждением вне рационального морального дискурса, где индивидуальное сознание превращается в общественное<sup>1</sup>.

Несмотря на эти методологические сомнения, социология морали является неотъемлемой ступенью в общей логике восхождения к конкретной этике, связующим звеном между общепонормативной и профессионально-нормативной конкретизацией этики.

Вопрос о соотношении этики и социологии в ее прикладном аспекте одним из первых поставил русский социальный философ Е.В. де Роберта (1843—1915), который рассматривал *этику как прикладную социологию действия*. Такая точка зрения во многом базировалась на отождествлении этики с социологией. «Нравственное сознание, — подчеркивал Роберти, — составляет основу, исходную точку всякой социологии, которая таким образом вполне отождествляется с этикой» [Роберти, с. 73].

Несколько иной взгляд на социологию морали развивали известный русский правовед, основатель школы социологии и психологии права

\См.: Батыгин Г.С. Как невозможна социология морали // [http://2001.iras.ru/Publications/Sociology\\_of\\_moral.htm](http://2001.iras.ru/Publications/Sociology_of_moral.htm).

Л.И. Петражицкий (1867—1931) и знаменитый социолог и культуролог П.А. Сорокин (1889—1968) [см.: Петражицкий; Сорокин]. Они полагали, что социология морали определяет прежде всего уровень мотивационно-поведенческой конкретизации этики, рассматривая поступки человека с точки зрения актов социального взаимодействия между индивидами. Особенность социологического измерения поступка заключается в его ценностной конкретизации, при которой моральное действие выступает в единстве с соответствующими морально-психологической и эмоциональной реакциями на него со стороны заинтересованных членов общества. Речь идет о таких ценностных и общественно значимых реакциях, как благожелательность, неприязненность, признание, осуждение, награда, наказание и т.п. Поступок и его социальная оценка выступают здесь как единое целое.

Концепция единства морального действия и моральной реакции на него со стороны общества получила свое всестороннее обоснование в *интегральной социологии морали* Сорокина. Далее мы рассмотрим ее основные положения как наиболее конструктивного варианта поведенческо-реактивной конкретизации этики.

В своей концепции Сорокин исходит из принципиальной установки, согласно которой социология морали призвана изучать не только внешние действия, механику поведения, но и внутренние процессы, побуждающие к поведению, психологию поведения, ибо в каждом социальном явлении присутствуют две взаимосвязанные стороны: внутреннепсихическая и внешнесимволическая. Первая выражается в определенных настроениях, переживаниях, мотивах, побуждающих к поведению и сопутствующих ему. Вторая — в символике социального действия: звуковых символах, языке жестов, знаках культуры, физических движениях и т.п., выражающих негодование, любовь, покорность, религиозные обряды, нравы, моральные убеждения и т.д. Единство этих сторон и определяет то, что можно назвать поступками людей. «Если бы кто-нибудь предпринял анализ взаимного поведения членов какой-нибудь социальной группы, — подчеркивает Сорокин, — совершенно игнорируя психические процессы, происходящие в психике каждого члена при том или ином поступке, и описывая только внешние формы актов поведения, то вся социальная жизнь или все то, что делает социальное явление категорией *sui generis*, ускользнуло бы целиком из-под анализа такого исследователя» [Сорокин, с. 82]. В этом случае акт убийства преступником жертвы качественно ничем бы не отличался от убийства солдатом врага на поле битвы или от операции хирурга со смертельным исходом, так как акты всех этих лиц с внешней стороны весьма сходны.

Т а б л и ц а 3

**Сравнение самооценки и оценки аморального поведения**

Градации шкалы	«Я» «Часто ли вы совершаете безнравственные поступки?»	«Они» «Часто ли вам приходится сталкиваться с безнравственными поступками?»
Часто	2	93
Иногда	31	4
Редко	53	1
Никогда	9	0
Нет ответа	3	2

посредственной санкции, с необходимостью воспроизводят амбивалентность явного и латентного компонентов поведения. Иными словами, латентные функции вытесняются из нормативных систем и декларированных мотивов поведения.

Задача социологии морали заключается в рациональной реконструкции латентных установок независимо от того, сознает ли «моральный субъект» свои подлинные намерения. Здесь возникает замкнутый круг, поскольку никакое состояние сознания не может стать моральным суждением вне рационального морального дискурса, где индивидуальное сознание превращается в общественное<sup>1</sup>.

Несмотря на эти методологические сомнения, социология морали является неотъемлемой ступенью в общей логике восхождения к конкретной этике, связующим звеном между общенормативной и профессионально-нормативной конкретизацией этики.

Вопрос о соотношении этики и социологии в ее прикладном аспекте одним из первых поставил русский социальный философ Е.В. де Роберта (1843—1915), который рассматривал *этику как прикладную социологию действия*. Такая точка зрения во многом базировалась на отождествлении этики с социологией. «Нравственное сознание, — подчеркивал Роберти, — составляет основу, исходную точку всякой социологии, которая таким образом вполне отождествляется с этикой» [Роберти, с. 73].

Несколько иной взгляд на социологию морали развивали известный русский правовед, основатель школы социологии и психологии права

<sup>1</sup> См.: Батыгин Г.С. Как невозможна социология морали // [http://2001.iras.ru/Publications/Sociology\\_of\\_moral.htm](http://2001.iras.ru/Publications/Sociology_of_moral.htm).

Л.И. Петражицкий (1867—1931) и знаменитый социолог и культуролог ПА Сорокин (1889—1968) [см.: Петражицкий; Сорокин]. Они полагали, что социология морали определяет прежде всего уровень мотивационно-поведенческой конкретизации этики, рассматривая поступки человека с точки зрения актов социального взаимодействия между индивидами. Особенность социологического измерения поступка заключается в его ценностной конкретизации, при которой моральное действие выступает в единстве с соответствующими морально-психологической и эмоциональной реакциями на него со стороны заинтересованных членов общества. Речь идет о таких ценностных и общественно значимых реакциях, как благожелательность, неприязненность, признание, осуждение, награда, наказание и т.п. Поступок и его социальная оценка выступают здесь как единое целое.

Концепция единства морального действия и моральной реакции на него со стороны общества получила свое всестороннее обоснование в *интегральной социологии морали* Сорокина. Далее мы рассмотрим ее основные положения как наиболее конструктивного варианта поведенческо-реактивной конкретизации этики.

В своей концепции Сорокин исходит из принципиальной установки, согласно которой социология морали призвана изучать не только внешние действия, механику поведения, но и внутренние процессы, побуждающие к поведению, психологию поведения, ибо в каждом социальном явлении присутствуют две взаимосвязанные стороны: внутреннепсихическая и внешнесимволическая. Первая выражается в определенных настроениях, переживаниях, мотивах, побуждающих к поведению и сопутствующих ему. Вторая — в символике социального действия: звуковых символах, языке жестов, знаках культуры, физических движениях и т.п., выражающих негодование, любовь, покорность, религиозные обряды, нравы, моральные убеждения и т.д. Единство этих сторон и определяет то, что можно назвать поступками людей. «Если бы кто-нибудь предпринял анализ взаимного поведения членов какой-нибудь социальной группы, — подчеркивает Сорокин, — совершенно игнорируя психические процессы, происходящие в психике каждого члена при том или ином поступке, и описывая только внешние формы актов поведения, то вся социальная жизнь или все то, что делает социальное явление категорией *sui generis*, ускользнуло бы целиком из-под анализа такого исследователя» [Сорокин, с. 82]. В этом случае акт убийства преступником жертвы качественно ничем бы не отличался от убийства солдатом врага на поле битвы или от операции хирурга со смертельным исходом, так как акты всех этих лиц с внешней стороны весьма сходны.

## § 2. Типология актов поведения

В социологии морали П.А. Сорокина важнейшим является положение о том, что совокупность социального поведения человека можно разделить на ряд актов или поступков, которые при всей их эмпирической разнородности представляют собой 1) или делание чего-нибудь (*facere*), 2) или неделание (*non-facere*) чего-нибудь. Последнее, в свою очередь, распадается на а) акты воздержания (*abstinere*) и б) акты терпения (*pati*). Различие между этими актами заключается в том, что если первые состоят в воздержании от каких-либо действий, т.е. пассивны, то вторые есть акты активные, подразумевающие терпение воздействий, исходящих от других людей.

Если взять, например, христианское изречение «не противься злу», то акты, предписываемые этой заповедью, получают различный смысл в зависимости от того, будем ли мы толковать их как акты «воздержания» или как акты «терпения». В первом случае они имеют характер пассивного воздержания от сопротивления обидчику. Действиям его не противятся как необходимому злу. Если бы можно было сопротивляться им, не нарушая нравственного закона, то такое сопротивление было бы желательно и необходимо. При второй же интерпретации эти акты означают: терпи обиды, ибо терпение есть великая добродетель, в ней заключены высшая ценность и высший духовный подвиг. В данном случае во главу угла ставится не пассивное воздержание, а любовное действенное терпение.

Каждая из категорий социальных действий (актов) — *facere*, *abstinere* и *pati* — содержит ряд поступков, сопровождающихся специфическими психическими процессами, наделяющими субъектов взаимодействия определенными правами и обязанностями. Например, поведение в профессиональной сфере в большинстве своем предполагает отношения прав и обязанностей и влечет за собой «атрибутивно-императивный характер переживания» (Л.И. Петражицкий). Сорокин обозначает этот ряд поступков понятием *должно-дозволенных* актов; поведение, состоящее из подобных поступков, — *должно-дозволенным*, а взаимоотношения, устанавливающиеся между субъектами на основе подобного поведения, — *должно-дозволенными*.

Наряду с такими поступками в каждом разряде актов поведения (*facere*, *abstinere* и *pati*) можно встретить и действия *добровольные*, совершаемые ради желания доставить кому-либо приятное и вообще нечто хорошее. Такого рода поведение характерно, например, для семейной сферы, за исключением тех случаев, когда отношения между



супругами или родителями и детьми приобретают формально-обязывающий характер.

Эти акты по самому своему характеру определяются двумя чертами: 1) они добровольны и не противоречат должно-дозволенным (атрибутивно-императивным) переживаниям и убеждениям. Потому-то они и желательны, что не противоречат шаблону должного поведения. Однако если должное поведение всегда определенно регламентировано, а взаимоотношение двух субъектов носит двусторонний, связанный характер, то в добровольных поступках нет никакого «обязывающего» переживания. Они своего рода роскошь и расточительство — ни для кого не обязательные, но желательные или рекомендуемые. Сорокин предлагает назвать их актами *рекомендуемыми*, поведение, состоящее из подобных актов, — *рекомендуемым*, а взаимоотношение, устанавливающееся между лицами на почве совершения подобных актов, — *рекомендуемым*. Очевидно, что акты рекомендуемые «морально однородны» с должно-дозволенными, но превосходят их норму, благодаря чему количественное различие переходит в качественное: обязательно-правомочное отношение превращается во взаимно добровольное.

Исчерпывается ли каждая категория поступков этими двумя видами должных и рекомендуемых актов? Очевидно, что нет. Любые поступки разврата, лжи, нечестности, насилия, угнетения (как действительные, так и воображаемые) произвольно квалифицируются нравственно порядочным индивидом как акты запрещенные, нарушающие нормы должного поведения и потому вызывающие отталкивающую, негативно-одиозную реакцию. Такого рода поступки, нарушающие шаблоны должного поведения и противоречащие им, можно назвать *запрещенными* или *недозволенными*.

Каждая из указанных выше категорий поведения, будучи общей для всех людей, у каждого человека может иметь свое содержание: в зависимости от того, каковы его представления о должно-дозволенном поведении, тот или иной акт войдет в одну из этих трех категорий. Это означает, что должно-дозволенные акты есть основная категория и ее содержанием обуславливается принадлежность того или иного акта к той или иной категории. Если представить дикаря, считающего в качестве должного акта убийство представителя соседнего племени, то, очевидно, что неубийство будет им квалифицироваться как *акт запрещенный*, а убийство — как *акт рекомендуемый*. Те же акты получают совсем иную квалификацию со стороны человека, для которого шаблоном должного поведения служит принцип «не убий». Убийство в этом случае будет *актом запрещенным*, оставление жизни врагу — *должным*, а любовь к врагу — *рекомендуемым*.

Разнородность содержания каждой категории у различных людей и групп можно констатировать и в окружающей нас социальной жизни. Один и тот же акт, например голодовка вследствие невыплаты заработной платы, одними считается актом *должным*, другими — *запрещенным*. Одно и то же явление-, например вопрос о переносе государственных праздников, квалифицируется одними партиями в Думе как явление *недопустимое*, другими — как явление *рекомендуемое*. Из этого следует, что хотя содержание каждой категории может быть своим у различных людей, но наличие этих разрядов присутствует в сознании каждого.

На основании этого все акты каждого из разрядов (*facere*, *abstinere* и *pati*) поведения по характеру психических переживаний можно разделить на три основные категории:

- акты должно-дозволенные — поступки, соответствующие представлениям должного поведения, вызывающие атрибутивно-императивные переживания. Это акты осуществления или прав, или обязанностей. Если поведение индивида соответствует тем правам и обязанностям, которыми другой индивид его наделяет, то оно оценивается как поведение должное; если же оно не соответствует правам и обязанностям — то перестает быть таковым;
- акты рекомендуемые — поступки, не противоречащие представлениям человека о должно-дозволенном поведении, но являющиеся своего рода избытком над необходимым минимумом «доброго» поведения и потому всегда выступающие как поступки желательные. Эти поступки — добровольны, в силу чего они не содержат в себе никакого элемента обязанности;
- акты запрещенные, или недозволенные, — поступки, которые противоречат представлениям человека о должном поведении и нарушают его «должную» норму (акты, противоречащие атрибутивно-императивным переживаниям). Соотношение рассмотренных актов поведения представлено на рис. 3 [см.: Сорокин, с. 88—89].

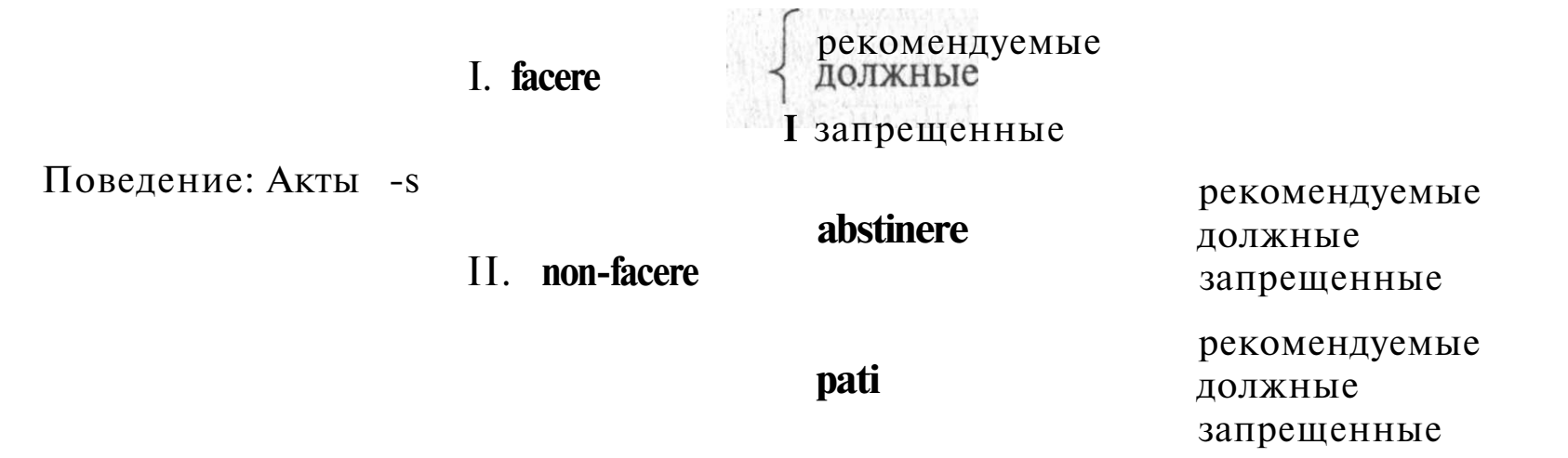


Рис. 3. Соотношение актов поведения (по П.А. Сорокину)

### § 3. Типологические реакции на поступки и соответствующие им санкции

Социологическая конкретизация этики предполагает не только мотивационно-поведенческую оценку поступка, которая в определенной степени продолжает оставаться общей и формальной, но и соответствующую ценностную реакцию на данный поступок со стороны других лиц или социальных институтов. Сама эта реакция выступает в двух формах: 1) морально-психическом, эмоциональном реагировании на соответствующий поступок и 2) социально-этическом и морально-правовом реагировании. Каждый из поступков, оказывающихся в поле нашего восприятия, обуславливает неодинаковые ответные переживания и, соответственно, неодинаковые формы реагирования.

Поступки, воспринимаемые как должные, не вызывают особых эмоциональных реакций (переживаний вражды или ненависти, симпатии или антипатии ни к ним самим, ни к их исполнителю). Они рассматриваются как должно-дозволенные, как естественные или нормальные, справедливые или просто положительные.

Иное переживание обуславливают поступки рекомендуемые. Человек испытывает по адресу совершившего его лица особенное благорасположение, благодарность, любовь, симпатию и нередко желание оказать ответную услугу. Сам же поступок кажется чем-то желательным и притягательным.

Наконец, на поступки запрещенные мы реагируем в форме переживаний и актов вражды, недружелюбия и ненависти по адресу лица, его совершившего; в нас самопроизвольно возникает желание отпарировать его незаконное посягательство и ответить ему тем же. Сам же акт вызывает в нас переживание отвращения и отталкивания к данной форме поведения.

Иными словами, акты должные кажутся нам всегда нормальными, справедливыми и потому *морально положительными*, акты запрещенные — ненормальными и *морально отрицательными*, наконец, акты рекомендуемые — сверхнормально-положительными, своего рода *моральной роскошью*.

Установив эти три разряда актов и три разряда реакций на чужие акты, воспринимаемые либо как должные, либо как рекомендуемые, либо как запрещенные, необходимо также обозначить их характер с точки зрения *социально значимой оценки*. Опираясь на «теорию наград» И. Бентама, П.А. Сорокин предлагает именовать *рекомендуемые* акты *подвигом или услугой*, а реакцию на них со стороны другого, воспринимающего их именно как акты рекомендуемые, — *наградой*; акты *запрещенные* — *преступлением*, а реакцию на них — *наказанием*; наконец, ак-

ты должно-дозволенные и вызываемую ими реакцию — просто *должно-дозволенными*. Таким образом, получаются три пары акций и вызываемых ими реакций: подвиг — награда, преступление — наказание, дозволенный акт — должная реакция [см.: Сорокин, с. 92—93].

Следует иметь в виду, что тот или иной поступок квалифицируется как подвиг или преступление не в силу своего материального характера, а по его формальному отношению к должному поведению. Это определяет своеобразный *социологический релятивизм* моральных явлений, обуславливающий их конкретно-ситуативный характер. В этой связи приведем весьма характерный социологический перечень «запрещенных» и «рекомендуемых» актов, реальная оценка которых определяется<sup>1</sup> общим контекстом жизненной и социально-исторической ситуации: убийство и спасение, ложь и правдивость, жестокость и милосердие, кража и дарение собственности, лечение ран и нанесение ран, любовь и вражда, преданность и предательство. Один и тот же поступок в одной и той же социальной среде может быть и преступлением и подвигом., в зависимости от того, кем он совершался и против кого был направлен. Например, убийство врага на войне нередко рассматривается как подвиг, но убийство человека в мирное время расценивается как преступление. Ложь и обман в нормальных условиях считаются предосудительными и недопустимыми, но та же ложь (или сокрытие правды) в сфере дипломатических отношений или в медицинской практике бывает оправданной и допустимой. Говорить правду считается социальной и моральной необходимостью, но говорить правду врагу во время военных действий означает измену и предательство.

Все это делает весьма проблематичной классификацию форм реагирования на акты поведения. В социологии принято классифицировать акты: а) по субъекту поведения; б) по объекту или содержанию акта; в) по времени; г) по значимости и т.д. С учетом социологического релятивизма моральных явлений в качестве наиболее адекватного можно принять принцип классификации по объекту.

В соответствии с этим критерием Сорокин предлагает делить санкции (награды и наказания) на три вида: 1) *положительно-активные*, состоящие в доставлении какого-либо блага или в совершении известных действий в пользу какого-нибудь лица (например, в передаче денег нуждающемуся или в спасении ребенка из горящего дома; 2) *отрицательно-пассивные*, состоящие в воздержании от вполне законных действий (например, в факте воздержания от взыскания долгов с должника) и

<sup>1</sup> Приводимые примеры взяты из книги П.А. Сорокина «Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали».

3) *неактивно-терпеливые*, состоящие в терпении чего-либо, что можно было бы не терпеть (например, терпении обид и притеснений, которые можно было бы безнаказанно и не терпеть [см.: Там же, с. 156].

#### § 4. Мотивационное влияние санкций (наград и наказаний) на поведение человека

Одним из важнейших стимулов, оказывающих непосредственное влияние на поведение человека, служат представления о тех выгодах или невыгодах, которые он связывает с последствиями своих поступков. Если совершаемый поступок связывается в сознании человека с желательными для него последствиями (удовольствием, пользой, почетом и т.п.), то это соответствующим образом влияет на его психику и стимулирует его поведение. Представления о наградах и наказаниях являются частным случаем этих желательных и нежелательных последствий.

Опыт социальной жизни показывает, что при одном и том же наказании или одной и той же награде люди ведут себя по-разному: один готов продать Христа за 30 сребреников, другой же не изменит своим убеждениям под давлением какой угодно награды или наказания. И наоборот, один и тот же человек неодинаково реагирует на различные награды или наказания. В связи с этим возникают три взаимосвязанных вопроса: 1) чем обусловлена различная степень влияния одной и той же награды или кары на одного и того же человека? 2) чем обусловлена степень влияния одной и той же кары или награды на различных людей? 3) чем обусловлена степень влияния различных кар и наград на одного и того же человека? Пытаясь ответить на эти вопросы, П.А. Сорокин выводит определенные формулы поведения.

1. *При прочих равных условиях одна и та же награда или одно и то же наказание тем сильнее влияют на поведение человека, чем ближе момент их выполнения.* Наказание, готовое обрушиться сейчас, и награда, которую можно получить сейчас, действуют гораздо сильнее, чем награды и наказания, отодвигаемые на неопределенное будущее; причем чем дальше они отодвигаются, тем их влияние слабее.

Так, мотивационное влияние наказания, состоящего в лишении жизни, совершенно различно тогда, когда оно грозит непосредственно или, скажем, через 10 лет. На примере смертной казни ясно видно то постепенное возрастание ужаса перед смертью по мере ее приближения, которое испытывают приговоренные. Иногда этот ужас бывает настолько велик, что приговоренные сходят с ума или же становятся палачами, чтобы спасти свою жизнь, несмотря на отвращение их к этому ремеслу.

Иначе обстоит дело, когда смерть грозит через 10, 20, 30 лет. В этом случае она неясно и смутно рисуется где-то вдали и приговоренный может успокаивать себя тем, что есть еще достаточно времени для жизни и что за это время можно и попросту умереть.

Отсюда понятно, почему потустороннее наказание, обещаемое почти всеми религиями мира, рисуется в ужаснейшем виде, наделяется крайне жестокими чертами и определяется как «вечное и бесконечное». Загробная кара — кара отдаленная, поэтому, чтобы влиять на поведение индивида, она должна компенсировать недостаток отдаленности избытком ужаса и жестокости. В противном случае она была бы бессильной.

Все сказанное о карах целиком приложимо и к области наград. Одна и та же награда тем сильнее влияет на поведение человека, чем она ближе.

Наряду с этой теоремой можно сформулировать и вторую, отчасти связанную с первой: *одна и та же кара или награда тем сильнее влияет на поведение одного и того же человека, чем сильнее в нем уверенность в ее неизбежности.*

Если бы, например, преступники были убеждены в том, что за преступлением неизбежно последует наказание, то можно было бы смело утверждать, что число преступлений значительно сократилось. Ведь большинство из них, совершая преступление, всегда надеется избежать наказания. С этой целью для совершения преступления и выбираются такие условия, которые дают надежду остаться безнаказанным. В этом смысле малая, но неизбежная кара или награда может быть равна по своему значению большой, но только вероятной каре или награде. Связь этой теоремы с предыдущей заключается в том, что кары или награды, непосредственно близкие по времени, кажутся и неизбежными. Но чем они отдаленнее, тем более вероятный характер они носят и тем меньше уверенность в их наступлении.

2. *Одна и та же награда или одно и то же наказание при прочих равных условиях способны тем сильнее повлиять на поведение различных людей или одного и того же человека в различные периоды его жизни, чем больше данный человек нуждается в этой награде для удовлетворения соответствующей потребности или чем большее «благо» отнимает у него наказание.* Так, награда в виде теплой одежды, красивого платья, денег, похвалы может очень сильно повлиять на поведение человека мерзнущего, не имеющего красивой одежды, бедняка, молодого ученого, написавшего первую работу, тогда как на поведение тепло и красиво одетого богача или ученого, пользующегося мировой известностью, она не окажет практически никакого влияния.

Во всех этих случаях различие влияния награды обуславливается исключительно степенью нуждаемости в ней различных лиц или одного и того же лица в различные периоды его жизни.

То же относится и к наказаниям. Одна и та же кара тем сильнее изменяет поведение человека, чем больше связанная с ней степень недовольства той или иной потребности человека. Угроза отнять пищу, одежду или последние гроши более действенна для голодного, чем для сытого, для мерзнущего, чем для находящегося в тепле, для бедняка, чем для богача. Угроза смертной казнью может произвести сильнейшую пертурбацию в поведении человека, дорожащего жизнью, тогда как для человека, которому «все равно — жить или не жить», давление этой кары будет незначительно.

Как частный случай данной закономерности можно сформулировать следующее положение: *степень мотивационного влияния одной и той же кары или награды на различных людей зависит от характера и интенсивности (устойчивости) их научно-религиозно-морального мировоззрения и миропонимания.* Это условие является решающим для области потусторонних наград и кар, игравших и играющих огромную роль в жизни человечества и существенно влияющих на его поведение.

По отношению же не только к морально-религиозным убеждениям, но и к любому шаблону поведения, к любому должному поведению *степень мотивационного влияния одной и той же кары или награды зависит от того, насколько требуемое ими поведение совпадает или противоречит тому поведению, которое данный индивид считает должным и справедливым.* В случае совпадения это влияние больше, чем в случае нейтрального отношения требуемого поведения к должному; в случае нейтрального отношения — больше, чем в случае, когда требуемое поведение противоречит должному; при достаточной интенсивности и устойчивости должного поведения влияние награды может совершенно парализоваться силой этого должного поведения. В случае равновесия давлений «должного» импульса и определенной санкции индивид будет колебаться между двумя требуемыми вариантами поведения. В случае неустойчивости должного поведения оно может быть побеждено поведением, требуемым давлением награды.

То же самое относится к наказаниям. *Одна и та же кара тем сильнее влияет на поведение человека, чем более совпадает требуемое ею поведение с поведением, диктуемым совестью данного человека.* В случае конфликта двух вариантов поведения победа зависит от устойчивости и интенсивности должного поведения: *это поведение может быть настолько стойчивым, что никакое наказание, даже угроза смерти, не повлияет на него; но оно может быть и более слабым — тогда оно уступит место по-*

*ведению, требуемому карой. При их равном давлении индивид будет колебаться между двумя противоположными вариантами поведения.*

*3. Из двух или большего числа карательных актов то наказание имеет большее влияние, которое кажется данному индивиду более страшным, жестоким и страдательным, т.е. большим и количественно, и качественно; из двух или большего числа наградных актов та награда окажет большее мотивационное влияние, которая в данный момент является для индивида более желательной, приятной, т.е. лучшей и качественно, и количественно.*

Самый яркий пример этой закономерности — угроза смертной казни, которая отнимает у человека все блага жизни и самое жизнь и которая в силу этого может сильнее всего повлиять на его поведение.

Сложнее обстоит дело с определением объективного критерия награды, поскольку представления о высшем благе жизни относительны. Например, И. Бентам, сводивший благо к удовольствию, предложил в рамках своей теории «гедонистического исчисления» (hedonic calculus) следующие критерии выбора наивысшего удовольствия: а) интенсивность; б) продолжительность; в) несомненность; г) близость; д) плодотворность; е) чистота; ж) распространенность (т.е. общественная приемлемость)<sup>1</sup>.

## § 5. Тенденция падения значимости санкций (наказаний и наград)

Тенденция падения значимости санкций служит симптомом зарождения новой парадигмы стимулов общественного поведения. В этом смысле моральный кризис современного общества можно расценивать как знак отказа от религиозно-метафизических и социально-прагматических мотиваций и санкций и поиск автономных этических стимулов. И хотя эта тенденция, как показал П.Л. Сорокин, подчиняется закону колебаний (вследствие моральной неоднородности общества и гетерогенности морального сознания), факт ее нарастания не подвергается сомнению.

Падение роли санкций происходит в двух формах: наказания и награды уменьшаются как а) по интенсивности, так и б) по количеству наказуемых и награждаемых лиц. Рассмотрим эту тенденцию.

1. Снижение интенсивности наказаний означает постепенное ослабление их жестокости и мучительности. Эта тенденция особенно

<sup>1</sup> См.: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. Гл. 4. Критику данной теории см.: ГьюоЖ.М. История и критика современных английских учений о нравственности. СПб., 1898. С. 136.



ярко проявляется в области религиозного карательного давления и сравнительного правосознания.

По мере эволюции правосознания человечество постепенно переходило от неограниченной мести к закону талиона; от обязательного талиона — к эпизодическому; от обязательной мести — к допускаемой; от разрешаемой мести — к уголовному закону и возможному прощению. Это влекло за собой снижение жестокости, мучительности и изощренности наказаний, что особенно четко видно на примере трансформации смертной казни из публичной пытки в процедуру безболезненного умерщвления.

2. Постепенное сокращение круга наказываемых лиц характеризуется тенденцией перехода от коллективного наказания к индивидуальному, от неограниченной вменяемости к неограниченной невменяемости.

В древности круг караемых лиц был предельно широк; более того, он даже выходил за границы собственно человеческой вменяемости: наказанию подвергались не только преступники, их родственники, потомки, лица, имеющие отдаленное отношение к преступлению и фактически к нему непричастные и т.д., но и неодушевленные предметы (подобно преданию о приказе Ксеркса высечь море), животные.

В ходе исторического развития круг караемых лиц постепенно сужается: караются только люди, да и то не все, а лишь действительные преступники и их соучастники, но и не все преступники, а только лица вменяемые, в отношении которых современное правосудие руководствуется принципом презумпции невиновности (см. гл. 7, § 3).

Та же тенденция характерна для области наград. В древности награды, подобно наказаниям, не ограничивались ни по интенсивности — ни были всеохватны и могли включать в себя любые блага, вплоть до дарения людей; ни по числу награждаемых лиц — чести получить награду удостаивались не только фактически ее заслужившие, но и случайно связанные с награждаемыми (родственники, приближенные т.п.); ни по времени — награда распространялась не только на лицо, заслужившее ее, но и на его потомков. Ограничение и снижение интенсивности наград выразились прежде всего в том, что: 1) человек постепенно переставал быть предметом наградного акта; 2) весьма многочисленный класс поступков исключался из разряда «наградных» в силу их общепризнанного социально полезного характера, не нуждающегося в специальном поощрении.

Значимость наказаний и наград снижается параллельно с развитием идеи «ближнего» — историческим законом *роста социальной солидарности*. Это означает расширение области «должного» за счет отношений, регулируемых карательно-наградными санкциями. Таким

образом, на смену поступкам, совершаемым под влиянием кар и наград, приходят поступки, продиктованные чувством «долга», внутренним импульсом, заставляющим поступать по отношению к каждому человеку как к «ближнему». Такой тип социальной морали может быть обозначен как «мораль без обязательств и санкций» (Ж.М. Гюйо).

### Вопросы и задания

1. В чем сложность социологического исследования явлений морали? Основываясь на сравнительной таблице самооценки и оценки аморального поведения, дайте свой вариант ответа.

, 2. Как соотносятся акты поведения (поступки) и соответствующие им ценностные реакции со стороны других лиц (социальных институтов)?

3. Охарактеризуйте основные законы мотивационного влияния санкций (наград и наказаний) на поведение человека. Приведите конкретные примеры данных закономерностей.

### Литература

*Гюйо Ж.М.* Нравственность без обязательств и санкций. М., 1923.

*Кистяковский Б.А.* Русская социологическая школа и категория возможности при решении социально-этических проблем // Проблемы идеализма. М., 1902.

*Петражицкий Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 1909-1910. Т. 1—2.

*Роберти ЕВ. де.* Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909.

*Сорокин П.А.* Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб., 1999.

Социальная мораль. Статьи профессоров свободной школы социальных наук в Париже. СПб, 1901.

***Fouillie A.* Les elements sociologiques de la morale. Paris, 1905.**

## **РАЗДЕЛИ**

# **СОЦИАЛЬНО-НОРМАТИВНАЯ КОНКРЕТИЗАЦИЯ ЭТИКИ**

Особенность современного состояния этического знания заключается в том, что на место традиционного соотношения понятий «мораль и экономика», «мораль и политика», «мораль и право», «мораль и природа человека», «мораль и окружающая среда», «нравственность и наука», «нравственность и искусство», «нравственное воспитание» и т.п. приходят понятия «экономическая этика», «политическая этика», «правовая этика», «биоэтика», «экологическая этика», «этика науки», «этика искусства» и т.д. Это есть свидетельство новой реальности, в которой этические нормы и принципы перестают быть только личными мотивами поведения, индивидуальными добродетелями, но превращаются в социальные критерии процессов, имеющих объективный, институциональный статус. В современном обществе зарождается тип социальной регуляции, интегрирующий в себе элементы универсальных этических ценностей и конкретных социальных требований (экономических, политических, правовых и др.). Традиционная этика, пребывающая практически до середины XX в. в некоем метасоциальном пространстве, дождалась своего часа, с тем чтобы воплотить собственное универсальное, ценностное содержание (своего рода этическое Слово) в конкретные и предметно-материальные формы социальной жизни.

## **Глава 5. Экономическая этика**

### **§ 1, Понятие и предмет экономической этики**

Вопрос о приложении моральных норм к хозяйственной деятельности рассматривался во многих нравственно-философских и религиозно-

этических учениях, начиная с хозяйственно-этических наставлений отцов церкви и заканчивая хозяйственно-этическими экспериментами толстовцев. В рамках этой традиции можно говорить о сложившейся системе *хозяйственных добродетелей*: воздержании, милосердии, благотворительности, справедливости, предприимчивости, прилежании, усердии, верности и обязательности в деловых отношениях и т.д. Но все эти добродетели, даже взятые во всей своей совокупности и системности, отнюдь не составляют предмета экономической этики как одного из разделов социальной прикладной этики. Более того, само возникновение экономической этики в значительной мере обусловлено *отказом от признания традиционных хозяйственных добродетелей в качестве мотива регуляции хозяйственных отношений*. В этом смысле процесс становления экономической этики находится в русле общей тенденции социализации морали, связанной с переходом от этики индивидуальных добродетелей к этике социальных институтов. Одним из идейных вдохновителей этой тенденции, широко заявившей о себе в области взаимодействия морали и экономики, был шотландский философ-моралист и экономист Адам Смит (1723—1790). В своем знаменитом сочинении «Исследование о природе и причинах богатства народов» он преследовал цель улучшения положения бедных слоев населения. В принципе он видел два пути реализации этой цели: традиционно моралистический, связанный с благотворительностью, и новаторский, отражающий новые экономические реалии — рост благосостояния. Традиционный путь предусматривал прямые денежные пособия отдельным лицам. Смит предпочел другой путь, и мировая история подтвердила правильность этого выбора. Движение нации к богатству, утверждал он, обеспечивается общеэкономическим ростом, порождаемым рынком и конкуренцией. Свой выбор Смит сделал, руководствуясь морально-философскими соображениями: отделить желательный с моральной точки зрения *результат* экономического развития, всеобщее благосостояние, от *мотивов* действий хозяйствующих субъектов. В этом состоит смысл его известной фразы: «Не от благожелательности мясника, пивовара и булочника надеемся мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к их гуманности, а к их эгоизму и никогда не говорим им о наших нуждах, а об их выгодах»<sup>1</sup>.

Смит исходил из предпосылки обеспечения необходимой для совместной экономической деятельности надежности взаимных ожида-

<sup>1</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1997. Кн. 1. С. 19.

ний поведения не альтруистическими мотивами или единой целью, а общими для всех участников правилами. Производительность современной экономики достигается именно посредством соответствующих регулирующих обязательств действующих лиц, исключая мотивы альтруизма или солидарности.

Современная экономика характеризуется глубоким разделением труда, анонимными процессами обмена, длинными цепочками производства с множеством действующих лиц, растущей взаимозависимостью и высокой комплексностью. Это означает, что результат деятельности отдельного лица зависит не только от его личных усилий, но также и от того, что делают другие, сознательно или бессознательно реагируя на его действие. Отсюда непосредственно следуют две фундаментальные для понимания экономической этики проблемы.

Во-первых, тот общий продукт, который имеет первостепенное значение для уровня благосостояния многих людей, производится отнюдь не отдельным человеком или отдельным предприятием. Следовательно, их нельзя считать ответственными за общий результат, который скорее является незапланированным итогом бесчисленных действий бесчисленного количества действующих лиц. Вопрос состоит в том, чем определяется этот результат. Только ответив на него, можно получить отправные точки для воздействия на процесс исходя из моральных намерений.

Во-вторых, из-за разделения труда, анонимности процесса и увеличивающейся взаимозависимости очень сложно или невозможно оценить вклад отдельного человека (или предприятия) в совокупное общественное производство.

Эти новые условия экономической деятельности определяют предмет экономической этики. Экономическая этика исследует вопрос о том, какие моральные нормы или принципы могут иметь значение в условиях современной хозяйственной деятельности. При этом различие между предметами *экономической этики* и *предпринимательской этики* состоит в том, что адресатом моральных требований в предпринимательской этике являются *предприниматели и менеджеры*, тогда как в Центре экономической этики находятся действующие лица экономики в целом, чаще всего представленные *государственными институтами*.

Вместе с тем прикладная экономическая этика вовсе не порывает с индивидуальной этикой добродетелей. В качестве базовой нормы экономической этики некоторые исследователи выдвигают принцип *солидарности всех людей* (К. Хоман), рассматривая его как современную, прикладную версию золотого правила нравственности или христианской заповеди о любви к ближнему («не делай ближнему того,

чего не желаешь себе») [см.: Политическая и экономическая этика, с. 182-183].

Центральный вопрос экономической этики сводится к тому, как *в условиях современной экономики* реализовать принцип солидарности. Современная экономическая ситуация (рыночная экономика с ее стремлением к прибыли, конкурентная борьба производителей) находится в явном противоречии с моралью альтруизма и этикой индивидуальных добродетелей. Тем не менее тезис *«Конкуренция так же солидарна, как и кооперация»* становится все более актуальным.

Представления о том, что «моральный мотив» и «социальный результат» расходятся друг с другом, а благосостояние не зависит от благосклонности, нуждаются в концептуальном разъяснении. Чтобы понять эти парадоксальные взаимосвязи, необходимо определить и обосновать своеобразное «идеальное» пространство экономической деятельности, характеризующееся общими правилами, которые определяли бы некий порядок действий, получивший в современной экономической науке название *рамочного порядка*, т.е. порядка, действующего в определенных экономических рамках. Что же представляет собой рамочный порядок как точка приложения морали к рыночной экономике?

## § 2. Этика порядка: рамочный порядок как условие и предпосылка экономической этики

Рамочный порядок объединяет общие, длительно действующие правила в сфере экономической деятельности. Они должны неукоснительно соблюдаться субъектами хозяйствования. Для современной экономики эти правила определяются конституцией, законами государства, хозяйственным правом (трудовое и тарифное право, конкурентное право, законодательный комплекс в области предпринимательства, в особенности правила ответственности и возмещения ущерба). Кроме того, должны соблюдаться определенные моральные и культурные стандарты поведения. Конкретные действия бесчисленных действующих лиц во всем своем многообразии должны удерживаться в рамочном порядке. Тем самым обеспечивается надежность взаимных поведенческих ожиданий, становится возможным требующее меньших затрат согласование поведения, а также долговременное планирование.

Руководствуясь общими правилами, субъекты экономики преследуют тем не менее свои частные цели и интересы. Общеэкономическое значение этого факта состоит не в оправдании «эгоизма», «частных интересов» или «стремления к прибыли», а в том, что подобный

экономический порядок в состоянии использовать оолые производственных возможностей (мощностей) для благосостояния общества, чем порядок, основанный на общих целях. Таким образом, моральные основания современной системы хозяйствования следует искать не в непосредственных морально-психологических мотивах и стимулах действий экономических субъектов, а в институциональных механизмах, которые выступают в конкретных экономических действиях не столько в качестве мотивов, сколько в качестве ограничений, подобно правилам той или иной игры.

Аналогия с правилами игры служит весьма наглядным примером рамочного порядка. Немецкий специалист в области экономической этики К. Хоман выделяет следующие общие свойства этих правил:

- правила должны быть для всех одинаковы; при наличии различий в правилах возникают моральные конфликты;
- правила должны быть известны игрокам и признаваться ими;
- за соблюдением правил должен следить независимый арбитр;
- силы конкурентов должны быть приблизительно равны;
- конкуренция должна иметь острый и динамичный характер;
- конкуренция должна быть честной и справедливой;
- призывы к честности и совести не противоречат общим правилам конкурентной борьбы (игры), но они могут быть реализованы только на основании безупречно действующей системы правил.

Вывод, вытекающий из аналогии рамочного порядка с правилами игры, состоит в том, что необходимо стремиться к формированию такой системы правил, которая будет гарантировать справедливость, а следовательно, индивидуальное моральное поведение и этику индивидуальных добродетелей в целом [см.: Политическая и экономическая этика, с. 193—195].

Тот факт, что благосостояние рыночной экономики зависит вовсе не от моральной предрасположенности или благосклонности участников рынка, Хоман разъясняет на примере соотношения *правил игры* и *ходов игры*. Современная экономика является двухступенчатой, дифференцированной системой действий с правилами и ходами игры, в которой *мораль* и *экономическая эффективность* могут быть заложены на различных уровнях и вместе с тем синхронно: эффективность — в ходах игры, мораль — в ее правилах. Именно потому, что ходы игры освобождаются от моральных требований и обязательно лишь соблюдение ее правил, становится возможным ориентировать Действия конкурентной борьбы только на эффективность, а моральность поведения обретать и восполнять в правилах игры, в обязательных для всех игроков рамочных условиях. Исходя из этого, Хоман

формулирует следующий тезис: *системным местом морали в рыночной экономике является рамочный порядок.*

Таким образом, в условиях современной экономики мораль не заложена в отдельных хозяйственных акциях, т.е. в ходах игры. Поэтому в условиях конкуренции нет смысла преследовать моральные цели посредством отдельных ходов игры. С учетом логики конкурентной борьбы, моральные проблемы экономики носят системообразующий характер и поэтому решаются не отдельным действующим лицом, а общим субъектом хозяйствования. Естественно, отдельный предприниматель может проявить желаемое моральное поведение, но лишь при условии, «что другие будут также готовы к этому» (Т. Гоббс). Но «другие» будут готовы к этому только в том случае, если каждому из них лично окажется невыгодно выступать против коллективного соглашения, а социально негативные действия станут для него непривлекательными и неблагоприятными в силу тех или иных санкций (см. гл. 4).

Следовательно, для того чтобы в условиях современной экономики сделать значимыми моральные ценности, необходимо создать соответствующие рамочные условия, т.е. экономический порядок. Если, например, результаты конкурентной борьбы невозможно принять по моральным причинам, необходимо преобразовать сами правила игры. Все попытки сделать мораль значимой преимущественно в ходах игры, т.е. в действиях отдельных лиц, обречены на неудачу даже в том случае, если совершаются под знаком «экономической этики» и с явными моральными намерениями. Если требовать от субъекта рыночной экономики в условиях конкуренции морально мотивированных дополнительных выплат или уступок, можно быть уверенным, что его вытеснят с рынка конкуренты и он будет экономически разорен. Поэтому целесообразно ориентироваться на *нейтральные* по отношению к логике конкурентной борьбы моральные ценности, делая их значимыми в *правилах игры*, которые одинаково действенны для всех участников рынка. В противном случае может оказаться, что моральное поведение экономически наказывается, а неморальное — поощряется. В этом смысле экономический рынок должен работать по принципу «свободы от морали».

### § 3. Этика конкурентной борьбы: дилемма заключенного

Характерной игровой иллюстрацией специфики экономической этики в условиях рамочного порядка может служить так называемая *дилемма заключенного*. Существуют различные интерпретации этой дилеммы. Мы воспользуемся интерпретацией, предложенной К. Хоманом.



В данной модели, как и в любой игре, различаются правила и ходы игры. Она сознательно сконструирована таким образом, чтобы создать ситуацию, в которой два игрока не могут реализовать общий интерес, хотя это принципиально возможно. Ситуация складывается следующим образом: двух подследственных заключенных — А и Б — приводят к судье. Он ставит их перед проблемой принятия решения — признать или отрицать вменяемое в вину преступление. Если оба признают совершение преступления, то им грозит восьмилетнее заключение; если оба будут отрицать, то получают, скажем, на основе мелкого доказуемого правонарушения по два года условно. Если же оба заключенных все же примут различные решения, то вступит в силу правило главного свидетеля. Тот, кто признает вину, — будет освобожден; а тот, кто будет ее отрицать, получит наивысший срок — 10 лет. Ознакомленных с этой информацией заключенных помещают в разные камеры, лишая тем самым возможности договориться между собой о дальнейшем поведении. Они должны объявить о своем личном решении, не зная, какое решение принял другой.

		Отрицание	Признание
А	Признание	<div>VI</div> <div>0,10</div> <div>B,W</div>	<div>III</div> <div>8,8</div> <div>T,T</div>
	Отрицание	<div>I</div> <div>2,2</div> <div>s,s</div>	<div>II</div> <div>10,0</div> <div>W,B</div>

Рис. 4. Дилемма заключенного как расчетная матрица

Данная ситуация представлена на рис. 4 в форме расчетной матрицы. Она содержит условия игры и не может быть изменена в процессе игры, т.е. заключенные не имеют возможности манипулировать этой расчетной матрицей посредством обязательных, защищенных санкциями договоренностей или даже при помощи договора. Сроки заключения можно также перевести в полезные значения. При этом В означает «best» (лучший), S — «second» (второй), T — «third» (третий) и W — «worst» (худший), так что  $B > S > T > W$ . Число до запятой — результат для А, число после запятой — для Б.

Альтернативно эта ситуация заключенного представлена в знакомой экономистам форме на рис. 5, где каждому квадрату расчетной матрицы соответствует точка на порядковой шкале диаграммы пользы. Если сравнить точки Pj и Pщ, то обнаружится, что оба заключенных

проявили общий интерес к минимальному сроку. В принципе, они могли бы реализовать этот интерес посредством обоюдного отрицания. Однако в этом им препятствует структура ситуации, которая на основе хитроумных условий игры построена таким образом, что наилучшее совместное решение с личной точки зрения является только вторым и, наоборот, худшее совместное решение с личной точки зрения будет только третьим. Следовательно, игрок А заинтересован в том, чтобы избежать  $P_j$  и оставить для себя возможность реализовать  $P^1U$ . Именно это действительно и для игрока Б. Согласно той же структуре символов оба игрока признают преступление и попадают, следовательно, в более низкое положение  $P_{щ}$ , т.е. в то положение, которое они оба воспринимают как оптимальное. Соображения личной выгоды приводят к худшему совместному результату. Правила игры установлены таким образом, что оба заключенных вынуждены систематически жертвовать собственными интересами. Логика ситуации вынуждает их к совместному причинению себе вреда и тем самым характеризуется экономически обоснованным альтруизмом.

Следовательно, моральность действий обеспечивается здесь не моральной мотивацией или моральными намерениями, не моральной волей или моральными чувствами, а логикой экономической эффективности. В этом проявляется специфический смысл прикладной

Польза А А

| • P iv

S

P

T

$P_H$

W —

$P_H$

W

T

S

В

>

Польза В

**Рис. 5. Дилемма заключенного в диаграмме пользы**

См.: Политическая и экономическая этика. С. 196—198.

этики в целом: моральность действий достигается, как правило, не благодаря доброй воле, а за счет целесообразной логики ситуации, которая может быть морально нейтральной или даже морально негативной. Здесь мы имеем своего рода постмодернистскую инверсию классического парадокса («хотеть добра, но делать зло»), перечеканенную в духе Мефистофеля («хотеть зла, но делать добро»): *человек вынужден быть моральным, хочет он того или нет, и более того, человек вынужден быть моральным, даже если он этого не хочет.*

#### § 4. Соотношение экономической и предпринимательской этики. Основные концепции предпринимательской этики

Предпринимательская этика является частью экономической этики и должна рассматриваться с учетом ее предпосылок и оснований. Поскольку современная экономическая этика реализует себя как этика рамочного порядка, то и предпринимательская этика основывается на рамочном порядке. Но здесь необходимо учитывать одно принципиальное обстоятельство. На практике рамочный порядок не может быть задан в идеальной форме. Он имеет свои недостатки, которые в первую очередь отражаются на предпринимательской этике. Как уже отмечалось, различие между экономической и предпринимательской этикой состоит в том, что субъектом моральных требований в экономической этике являются преимущественно государственные институты, тогда как в этике предпринимательской — отдельные предприятия. Несовершенство рамочного порядка сказывается прежде всего на хозяйственной деятельности отдельных предприятий, вынужденных прилагать дополнительные усилия и брать на себя «ответственность, находящуюся в нормальном случае на уровне порядка, чтобы заполнить возникший вакуум ответственности. Задачей предпринимательской этики является идентификация этой исходящей из собственно экономических величин потребности в моральной ответственности предприятий и в выявлении возможностей предприятия соответствовать таким ожиданиям. Предпринимательская этика тематизирует отношения морали и прибыли в управлении предприятиями и занимается вопросом, какие моральные нормы и принципы могут быть реализованы предприятиями в условиях современной экономики» [Политическая и экономическая этика, с. 277—278].

Существуют различные подходы к решению этого вопроса. В их основе лежит общий принцип деления экономической этики на два направления: индивидуальную этику (или этику предпочтений) и ин-

ституциональную этику (этику ограничений). Главный пункт различия заключается в ответе на вопрос: каков механизм реализации моральных обязательств по экономической деятельности?

«Индивидуалистические» концепции предпринимательской этики обращаются к моральному сознанию и совести предпринимателей (менеджеров), пытаются повлиять на «ходы игры» с помощью моральных мотивов и намерений действующих лиц. Реализация моральных требований ставится здесь в прямую зависимость от *предпочтений* тех, кто принимает решение и несет ответственность за экономическую деятельность. К этому направлению следует отнести концепцию морально-теологической мотивации (А. Рих, П. Козловски), этику бизнеса (Р.Т. Де Джордж); этику социальной активности (Г. Боуэн); этику ограничения цели получения прибыли (Н. Штейман, А. Лер); этику рационального хозяйствования (П. Ульрих), этику «метапредпочтений» (А. Сен).

«Институциональные» концепции делают ставку на морально опосредованное влияние на «ходы игры», связанное с *условиями* (рамочным порядком) экономической деятельности. Эти условия часто встречаются в форме так называемого «принуждения или ограничения существом дела». Наиболее полно данная точка зрения, основанная на принципе ограничения предпринимательских амбиций закономерностями функционально дифференцированных общественных субсистем, представлена в системной теории Н. Лумана: нормативные требования в форме морали растворяются здесь полностью в логике системных требований. К этому же направлению следует отнести и этику моральной легитимизации предпринимательской деятельности, на которой мы остановимся подробнее.

Современные предприятия все чаще сталкиваются с дополнительными морально мотивированными требованиями, предъявляемыми со стороны общества. Примером могут служить призывы к ужесточению мер по охране окружающей среды или протесты против легального экспорта оружия во время военных действий. В этом случае возникает противоречие между ориентацией на прибыль посредством легальной деятельности предприятий и моральным протестом общественного мнения, считающего эту деятельность нелегитимной. Эта дилемма получает свое осмысление в рамках *концепции моральной легитимизации предпринимательской деятельности*. Один из ее авторов, Ф. Бломе-Дрез, выдвинул положение о том, что современный тип предпринимательства должен ориентироваться не только на рентабельность и увеличение прибыли, но и на моральное признание со стороны общества. Задача предпринимательской этики заключается в том, чтобы показать

предприятиям альтернативные варианты деятельности, на основе которых они могут реализовать правомерные моральные претензии в условиях конкурентной экономики. В качестве одного из таких вариантов Бломе-Дрез предлагает трехступенчатый теоретический подход по внедрению моральных норм в предпринимательскую деятельность: на первом этапе анализируется изменившаяся ситуация деятельности предприятий; на втором — описываются возможные стратегии внедрения моральных требований и на третьем — определяется применение этих стратегий в различных сферах деятельности.

В основе выбора предлагаемых стратегий лежат четыре варианта соотношения морали и рентабельности:

- 1) вариант положительной совместимости (высокое моральное признание + высокая рентабельность);
- 2) вариант экономического конфликта (высокое моральное признание + низкая рентабельность);
- 3) вариант морального конфликта (низкое моральное признание + высокая рентабельность);
- 4) вариант отрицательной совместимости (низкое моральное признание + низкая рентабельность).

В соответствии с этими вариантами Бломе-Дрез предлагает следующие стратегии предпринимательской деятельности:

- стратегия конкурентной борьбы (ориентация на прибыль на основе развития производства, отвечающего более высоким моральным стандартам);
- стратегия политики порядка (ориентация на нейтральное по отношению к конкуренции установление моральных стандартов для предприятий одной отрасли);
- стратегия конкурентной борьбы и/или политики порядка;
- стратегия ухода с рынка (использование имеющихся ресурсов для другого продуктивного и морально одобряемого применения)<sup>1</sup>.

Рассмотрим проблему выбора стратегии поведения предприятия на примере защиты окружающей среды и внедрения в систему хозяйственных целей принципа экологической ответственности (подробнее о принципе экологической ответственности см. гл. 10, § 4). Общая картина соотношения морали и рентабельности в экологическом контексте выглядит весьма пестрой. Отдельные предприятия совмещают требования охраны окружающей среды с целью долгосрочного получения прибыли. Стимулами для этого могут служить: а) улучшение имиджа

<sup>1</sup> См.: Бломе-Дрез Ф. Предпринимательская этика в рыночной экономике // Политическая и экономическая этика: Учебное пособие. М., 2001. С. 291—308.

предприятия и продукции; б) потребительский спрос на экологически чистую продукцию; в) мотивация работников, заинтересованных в экологически благоприятных условиях труда и т.д. В этом отношении требование охраны окружающей среды рассматривается в качестве важного фактора конкурентоспособности.

Однако для многих предприятий ориентация на получение прибыли связана с моральным конфликтом, т.е. предполагает нарушение экологических норм хозяйствования, так как расходы на защиту окружающей среды ведут к убыткам в конкурентной борьбе. Нельзя рассчитывать на то, что отдельное предприятие, даже если оно и заинтересовано в чистоте окружающей среды, будет вносить добровольный вклад в ее защиту, пока его конкуренты в погоне за прибылью имеют возможность уклониться от этого. В условиях рыночной экономики речь может идти не об альтруистической мотивации в исполнении моральных обязательств, а о «принуждении к моральным действиям существом дела». В данном случае предприятия находятся в типичной для предпринимательской этики ситуации необходимости морального принятия решений («дилемма заключенного»). Здесь может помочь только одинаково обязательный для всех конкурентов *экологический стандарт*, установленный либо путем законодательного регулирования, либо при помощи добровольного коллективного самообязательства предприятий.

Таким образом, типичной в данной ситуации будет стратегия *политики порядка*, предполагающая установление отраслевых моральных (в данном случае экологических) стандартов.

## § 5. Дилеммы этики бизнеса

В качестве варианта предпринимательской этики, относящейся к направлению, обозначенному как этика предпочтений, рассмотрим концепцию этики бизнеса. Мы исходим из той предпосылки, что при всей своей самостоятельности и значимости этика бизнеса остается своеобразным вариантом «индивидуалистического» направления предпринимательской этики, ибо «в большинстве случаев в индивидуально-этической перспективе здесь ориентируются на ситуацию принятия решений отдельными предпринимателями/менеджерами, не учитывая структуры дилеммы, которую вызывает конкурентная борьба» [Политическая и экономическая этика, с. 330].

Бизнес-этика как преимущественно *американский вариант предпринимательской этики* занимает в рамках концепций предприниматель-

ской этики одно из центральных мест. Ее появление может быть отнесено к 1970-м гг. В это время между научным сообществом и деловым миром установилось определенное согласие по поводу необходимости повышения «этического сознания» профессиональных бизнесменов при проведении ими деловых операций, а также ответственности корпораций перед обществом. К началу 1980-х гг. этика бизнеса стала одним из главных предметов изучения для специалистов, и большинство школ бизнеса в США включили ее в свои программы.

В целом бизнес-этику можно определить как научную дисциплину, изучающую применение этических принципов к деловым ситуациям. Наиболее актуальными в этике бизнеса являются вопросы о взаимоотношении между корпоративной и универсальной этикой, социальной ответственности бизнеса, применении общих этических принципов к конкретным ситуациям принятия решений, повышении этического уровня организации, влиянии религиозных и культурных ценностей на экономическое поведение.

В этике бизнеса особенно остро проявляются некоторые дилеммы, характеризующие ценностную противоречивость взаимодействия традиционной морали и современной экономики. К числу наиболее значимых можно отнести дилеммы «служебного информирования», дилемму «выгодных связей» и «дилемму сексуальных домогательств».

• **Дилемма «служебного информирования».** Критерием этической оправданности информирования вышестоящих органов о нарушениях в организации служит мотив совершения поступка. Если обращение используется не для решения собственных карьерных проблем или мести какому-либо конкретному лицу, а ради интересов дела и если данный поступок не преследует личную выгоду, а продиктован заботой о благе других людей, то такое поведение можно признать оправданным с этической точки зрения.

Прежде чем перейти к анализу реальных ситуаций, необходимо уточнить, что некоторые люди психологически склонны играть роль «борцов за правду», хотя в действительности преследуют совершенно другие цели. Поэтому важно не поддаваться на описание и интерпретацию ситуации участвующими в ней и заинтересованными сторонами, а беспристрастно, на основе фактов проанализировать происшедшее и принять надлежащие меры.

Что можно сказать о конкретных мотивах лиц, идущих на служебное информирование? Желание сделать деловое сообщение, а не анонимный донос основано обычно на твердой вере в личную ответственность, подкрепленной чувством профессиональной чести, религиозными соображениями и лояльностью по отношению к обществу.

Тем не менее служебное информирование не всегда положительно отражается на положении человека в структуре организации. Ему может грозить перемещение по службе, понижение в должности, травля со стороны коллег, и, наконец, увольнение. Тот, кто, несмотря ни на что, все-таки отваживается на этот шаг, должен принять во внимание ряд правил, обобщающих опыт возможных последствий служебного информирования:

- необходимо иметь факты и возможность доказать их;
- действовать следует не на основе эмоционального импульса, опрометчиво или в спешке, а после тщательного обдумывания и с осторожностью;
- перед тем, как сообщить информацию контролирующему лицу или вышестоящему начальству, разберитесь в каналах передачи информации. При этом не следует обольщаться, что кто-то наверху, узнав о должностных злоупотреблениях, сразу же все исправит. Эта ошибка может оказаться роковой;
- ожидать следует худшего: по крайней мере, потери места работы;
- будьте готовы пройти весь путь независимо от того, как далеко он вас заведет, и вместе с тем не тратьте силы и мужество в заведомо проигранной борьбе;
- помните, что вы подвергнетесь критике и унижениям;
- не угрожайте совершить действие, если вы не сможете выполнить его на самом деле. Пообещайте своим антагонистам, что вы совершите действие, опишите его (например, передача сведений в средства массовой информации). Они займутся проблемой только в том случае, если будут знать, что вы выполните свое обещание;
- посоветуйтесь с близкими — попытайтесь добиться их поддержки и согласия, так как вам понадобится их помощь. Будьте готовы к тому, что испытания, которые выпадут на вашу долю, или укрепят ваш брак, или разрушат его;
- не рассчитывайте, что ваша жизнь останется такой же, как прежде. Вы утвердитесь в самоуважении, совершив благородный поступок, но вы также понесете ущерб, например в доходах, здоровье, в человеческих отношениях;
- помните, что на свете нет ничего сильнее, чем ваша вера в себя и в Бога<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Glazer M.P., Glazer P.M. The Costs Are High, the Results Uncertain. So Why Do Some People Risk All to Reveal Fraud and Waste in Their Organizations? // Psychology Today Magazine, 1986; Петрунин Ю.Ю., Борисов В.К. Этика бизнеса. М., 2000. С. 133-135.*



• **Дилемма «выгодных связей».** Решение деловых и личных проблем, идущее вразрез с существующими экономическими, юридическими и моральными нормами, за счет использования положения отдельных людей, имеющих привилегированный доступ к товарам или услугам, — явление весьма распространенное в мире бизнеса. Использование выгодных связей может носить как личный, так и корпоративный характер. В том случае, если некое лицо, наделенное определенными полномочиями (т.е. «используя служебное положение»), намерено оказать нам личную услугу, необходимо задать себе следующие вопросы:

1) имеет ли данное лицо законные права на продукты или услуги, которые он вам предоставляет, или он фактически крадет их? Что позволяет ему вести себя так в данном случае? Кому на самом деле принадлежат эти продукты или услуги?

2) имеют ли другие люди, кроме вас, подобную возможность? Справедливо ли распространяется услуга или возможность и все ли в организации имеют равный доступ к ней?

3) считать ли оказанную услугу не подлежащей разглашению? Можно ли сообщить о ней другим, не попав в неловкое положение или без негативных последствий?<sup>1</sup>

Ситуация с незаконным или безнравственным получением некоторых товаров или услуг усложняется, если речь идет не о личных интересах, а об интересах организации. Допустимо ли идти на нарушение правил, чтобы совершить выгодную и полезную сделку, например зарегистрировать организацию, открыть новое дело, получить то, что вам положено по закону? Моральным оправданием в данном случае нередко служит то, что за всем этим стоят интересы других людей: работников предприятия, ваших будущих клиентов, потребителей вашего будущего продукта или услуги и т.д.

Одно из наиболее известных проявлений «этики выгодных связей» — **взятка**. С моральной точки зрения особенно важно провести черту между скрытой формой взятки и подарком. Является ли, например, скрытой формой взятки приглашение на банкет, путевка в санаторий, оплата совместной туристической поездки или, наконец, небольшой подарок от фирмы, которая хотела бы заключить с вами выгодный контракт?

Этические рекомендации по этому вопросу должны прежде всего учитывать нравственные и культурные традиции той или иной страны. Существует, как минимум, три рода культурных традиций, лежа-

<sup>1</sup> См.: Петрунин Ю.Ю., Борисов В.К. Указ. соч. С. 138.

щих в основе современных деловых операций: 1) *«замкнутый круг» (круговая порука)*, 2) *система взаимных услуг* и 3) *обмен подарками*.

В странах с недостаточно развитой экономикой и низкой культурой деловых отношений большинство людей считают, что принадлежность к определенному «замкнутому кругу», состоящему из родственников, друзей и ближайших коллег, подразумевает взаимную защиту и обеспечение взаимного процветания. Любой человек вне этого круга — «чужак», чьи намерения необходимо ставить под сомнение. Именно поэтому бизнесмены (как и правительственные чиновники) предпочитают иметь дело со знакомыми людьми, которым они доверяют.

В системе взаимных услуг подарок или услуга обязывают получателя возратить их когда-нибудь в будущем, но с «процентами». А когда услуга возвращена, то даритель обязан отплатить за нее еще большей услугой. Тем самым система взаимных обязательств и обмена услугами обеспечивает доступ в замкнутый круг доверенных лиц, становясь основой для ведения деловых операций.

Культурная традиция, тесно связанная с системой взаимных услуг, предполагает прежде всего подношение подарков. Сделать подарок или получить его в сфере деловых отношений означает нечто большее, чем дружеское расположение. Это знак корпоративной идентичности, который делает бизнесмена «своим» и открывает ему перспективу выгодных сделок. Включившись в традиционный обмен подарками и услугами и войдя в «замкнутый круг», бизнесмен может завоевать доверие, облегчить себе доступ на местный рынок товаров и технологий и свести к минимуму риск в чужой среде.

Трудности, связанные с участием в традиционном обмене подарками, заключаются в том, чтобы научиться отличать подарки от взяток. Попросив у вас взаймы, занимается ли ваш деловой партнер вымогательством или он подталкивает вас к вступлению в систему взаимных услуг? В качестве критерия могут выступать: а) размер суммы (чем меньше сумма, тем это менее похоже на взятку); б) предназначение денег (если деньги предполагается передать третьей стороне, особенно обладающей властью, то это, скорее всего, взятка). В подобных случаях обычно советуют давать деньги не частным лицам, а переводить безвозмездные субсидии для строительства больниц и школ, обеспечивая техническую и экспертную помощь в организации общественных работ.

Наиболее надежным моральным критерием допустимости взаимных услуг служит их открытость, позволяющая наилучшим образом развеять посторонние подозрения относительно мотивов и действий компаний и отдельных лиц и создать доверие между бизнесом и обществом.

• **Дилемма «сексуальных домогательств».** Женщины, работающие в сфере бизнеса, нередко сталкиваются с проблемой сексуальных домогательств. Одна из причин этого заключается в особом интимном и доверительном характере деловых операций, а также в практике взаимных услуг, которая в какой-то степени переносится и на половые отношения. При этом нередко сексуальные домогательства преподносятся как особо бережная, заботливая и утонченная форма отношения к женщине, как некая форма оправданного ухаживания, вносящая в традиционные отношения между полами элементы феминистской этики. По определению американской Комиссии по обеспечению равных возможностей занятости, сексуальные домогательства представляют собой *неспровоцированные сексуальные притязания*, попытки добиться благосклонности и другие словесные и физические действия сексуального характера, обращенные на работника, которые оказывают влияние на его (ее) деятельность и дальнейшую карьеру. Исследования показывают, что чаще всего сексуальное домогательство направлено *от начальника к подчиненному*.

В этике бизнеса выделяют две формы сексуальных домогательств: очевидное требование уступить сексуальному давлению, недвусмысленно связываемое с поощрением или наказанием по работе (в зависимости от ответа жертвы), и менее откровенная форма — создание такой атмосферы, в которой служащие чувствуют себя неуютно из-за скабрёзных шуток, похотливых замечаний или неприличных поз.

По данным американских исследователей, четыре из десяти женщин сталкиваются на работе с той или иной формой сексуальных домогательств. Однако только 5% из них предавали это огласке. Более того, пятеро мужчин из десяти признают, что они говорили или делали что-то, что могло быть воспринято коллегами-женщинами как сексуальное домогательство.

В определении того, содержит ли то или иное действие сексуальное домогательство, присутствует большая доля субъективности. Обычно в судебных процессах подобного рода используется критерий «разумной женщины». Если «разумная женщина» считает ситуацию неприемлемой, суд признает, что имело место сексуальное домогательство.

### Вопросы и задания

1. Как соотносятся экономическая и предпринимательская этика?
2. Охарактеризуйте основные дилеммы и концепции предпринимательской этики.
3. Какие принципы этих концепций нашли отражение в Российском кодексе предпринимательской этики?

### Литература

- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. М., 1990.
- Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Вогель Д.Д.* Этика бизнеса: прошлое и настоящее // Уроки организации бизнеса. СПб., 1994.
- Де Джордж Р. Т.* Деловая этика: В 2 т. СПб., 2001.
- Зейпель И.* Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви. М., 1913.
- Козловски П.* Принципы этической экономики. СПб., 1999.
- Политическая и экономическая этика: Учебное пособие. М., 2001.
- РихА.* Хозяйственная этика. М., 1996.
- Сен А.* Об этике и экономике. М., 1996.
- Теория морали и этика бизнеса: Курс лекций. М., 1995.
- Уткин Э.А.* Этика бизнеса. М., 1998.
- Фритце Д.Д.* Этика бизнеса. Глобальная и управленческая перспектива. М., 2002.
- Христианские начала экономической этики: Сб. материалов международной интернет-конференции. М., 2000.
- Чьюнинг Р.К., Эбид.У., Роэлс Ш.Дж.* Бизнес сквозь призму веры. М., 1993.
- Этика предпринимательства. М., 1999.

## Глава 6. Политическая этика

### § 1. Основные формы соотношения морали и политики

Проблема соотношения морали и политики в общем смысле понимается и рассматривается как моральная оценка политических явлений и событий в понятиях добра и зла, справедливости и несправедливости, правдивости (честности) и обмана и т.п. Однако в истории этико-политической мысли представлен более широкий спектр точек зрения на возможные формы соотношения и способы взаимосвязи морали и политики. Можно выделить как минимум шесть подходов к данной проблеме:

1) мораль понимается как необходимый и органичный компонент мотивации и целеполагания политической деятельности, являясь способом реагирования на конфликтную ситуацию и предпосылкой политического компромисса. Этот подход можно обозначить понятием **«моральная политика»**;

2) мораль понимается как критерий и фундамент политики, выступая не в качестве действующего компонента политического процесса, а как ценностный критерий политических действий. В этом случае соотношение морали и политики можно выразить термином *«политическое морализаторство»*<sup>1</sup>

3) политика понимается как явление морально нейтральное или неморальное, в связи с чем моральные оценки и суждения не могут быть применимы к политическим действиям. Такую точку зрения можно назвать *морально-политическим нейтралитетом*;

4) мораль понимается как система правил, регулирующих поведение людей, участвующих в политическом процессе. В данном случае можно говорить о *моральном кодексе политика*;

5) мораль понимается как совокупность принципов и оценок, лежащих в основе различных *частных* (приватных) политических позиций, позволяющих судить о политике не изнутри, с точки зрения самих участников политических событий, а извне, со стороны наблюдателей. Такой подход можно охарактеризовать понятием *«политическая мораль»*<sup>1</sup>.

6) наконец, мораль понимается в качестве философской рецепции ценностно-нормативных аспектов политики. Такую форму соотношения морали и политики можно обозначить как *политическая этика*.

Наше понимание предмета политической этики как *прикладной* области морального знания во многом основывается именно на этом, последнем значении. Однако оно включает в себя также элементы *моральной политики, морального кодекса политика, политической морали* и даже *морально-политического нейтралитета* (например, в понимании принципа всеобщего блага).

## § 2. Предмет политической этики

В английском языке термин «политика» имеет несколько значений, благодаря которым предмет политической этики раскрывается наиболее полно:

- 1) policy: политический курс, политические цели;
- 2) polity: государственное устройство, образ правления, политические институты;
- 3) politics: политические взгляды, убеждения, политическая деятельность.

\* Подробнее о «политической морали» см.: Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике: Учебное пособие. М., 2004. С. 245—274.

Каждое из этих измерений политики подлежит этической рефлексии, в связи с чем предмет политической этики целесообразно рассматривать со сторон: а) политических целей; б) политических институтов и в) политической деятельности.

- **Этика политических целей.** Со стороны целей предмет политической этики раскрывается прежде всего через понятие *всеобщего блага*. Этот классический термин является выражением идеи общего интереса на уровне государства, общества или человечества в целом. Современная политическая наука оперирует понятием всеобщего блага весьма осторожно и с оговорками в силу его абстрактности и метафизичности. Но при этом очевидно, что она не может обойтись без того, что под ним подразумевается: заинтересованности свободных граждан в общем политическом порядке, основанном на общих ценностных убеждениях. В этом смысле понятие всеобщего блага выступает в качестве регулятивной идеи, которая может быть эффективной в диалоге политических сил, имеющих различные политические интересы. Если результат этого диалога объективно соответствует минимальным требованиям справедливого социального порядка, а субъективно не воспринимается ни одной значительной группой как насилие, то общий интерес (общее благо) можно считать достигнутым. Отсюда следует, что различие между классическим и современным представлениями о всеобщем благе состоит не в том, что одно обосновано метафизически, а другое — эмпирически. Оба обоснования покоятся на социально-философских предпосылках: существуют взаимные интересы людей, для реализации которых необходим общий порядок. Различие заключается скорее в конкретном способе обоснования и в методах достижения всеобщего блага.

Классическое представление о всеобщем благе исходило из предпосылки общей природы человека и его естественных прав, реализация которых в значительной мере зависит и от политического порядка. Современное представление основывает всеобщее благо на договоре индивидуумов, которые объединяются для *собственной выгоды*, чтобы преодолеть недостатки природного состояния. Это приводит к различным последствиям. Согласно классическому представлению, из равенства всех людей в социально устроенной природе личности следует обязанность *солидарности* со всеми. Этим обусловлено, например, более глубокое обоснование социальной государственности, чем это возможно на основе концепции правильно понятого интереса. Современное либеральное представление ограничивает обязанности всеобщего блага партнерами первоначального договора и понимает всеобщее благо как результат *правильно понятого интере-*

*а* партнеров договора. Следовательно, обязательства всеобщего блага простираются настолько, насколько выстраиваются сами отношения, возникающие на основе договорных интересов.

Другая существенная особенность современного понимания всеобщего блага заключается в его конкретизации через триаду целей: *мир — свобода — справедливость*. Выбор этих целевых ценностей обусловлен общечеловеческим опытом преодоления крайних состояний бедствования: войны, диктатуры, насилия, террора, принявших в XX в. глобальный масштаб. Триада целей выступает как их триединство; конфликт целей ведет к морально-политическому вырождению. Так, мир без свободы вырождается в диктатуру; мир без справедливости — в тоталитаризм; свобода без мира — в анархию и произвол; свобода без справедливости — в свободу для сильных и несвободу для слабых; справедливость без свободы — в обязательное счастье и принудительное добро и т.д.

Современная морально-политическая рецепция всеобщего блага характеризуется также тем, что всеобщее благо общества нельзя определить статически; оно может быть задано только динамически. Его необходимо найти, ориентируясь на конкретные ценности-цели, путем анализа соответствующей ситуации с ее возможностями и границами. Это означает, что всеобщее благо подразумевает не нечто объективно неопределенное, а исторически находимый оптимум.

Наконец, политическая этика должна избегать морализирующего превышения значения общественного блага, особенно когда речь идет об общих интересах и солидарности между людьми. Порядок всеобщего блага не становится лучше от того, что он объединяет конкурирующие интересы отдельных людей. Порядок всеобщего блага должен обеспечивать раскрытие и реализацию интересов, а не их подавление или объединение. Поэтому его морально-ценностная рецепция должна быть сведена к минимуму. В известной степени здесь допустим *морально-политический нейтралитет*. Хороший порядок всеобщего блага в политике выражается скорее, с одной стороны, в хорошем порядке политических институтов и обеспечении общественных благ, а с другой — в разумном разрешении конфликтов интересов и проблем сосуществования<sup>1</sup>.

• *Этика политических институтов*. Политические Действия, имеющие своим предметом обязательное регулирование отношений в социальных объединениях, должны направляться посредническими действиями институтов. Институты являются нормативными струк-

<sup>1</sup> См.: Политическая и экономическая этика. М., 2001. С. 89—93.

турами, устанавливающими границы и задающими ориентацию субъектам социального действия. В этом смысле назначение институтов состоит в ограничении пространства свободы личности ради укрепления гарантий ее безопасности.

В чем заключается этический смысл и ценность политических институтов? Б. Сутор в своей «Малой политической этике» выделяет шесть основных признаков значимости институтов для политической этики.

Во-первых, институты как нормативные структуры с заданным смыслом незаменимы в случае координации действий большого числа людей и обеспечения хотя бы минимальной обоюдной надежности. Даже этика индивидуальных добродетелей, видящая в личной совести последнюю инстанцию для отдельного человека, вынуждена учитывать нормативные требования институтов и вводить в свои программы нормы социально-институциональной этики. Примером этого может служить религиозно-нравственное учение Л.Н. Толстого, который должен был придать индивидуальным добродетелям своей христианской этики (принципам самосовершенствования, непротивления, неделания и др.) социальное и институциональное выражение, воплотившееся в движении толстовства.

Во-вторых, институты не могут заменить индивидуальную мораль, но они должны поддержать ее и компенсировать ее дефицит. Хорошие институты облегчают моральное поведение людей. Часть политически устроенных институтов ставит своей задачей улавливать и компенсировать неправильное моральное поведение людей.

В-третьих, задачей политических институтов является содействие обязательным для всего общества решениям и обеспечение ориентации этих решений принципами хорошего общественного порядка. Политические институты не могут сами по себе создать хорошую жизнь для граждан в пределах этого порядка. Однако, осуществляя посредничество между многообразными интересами и общественным благом, они служат условием хорошей жизни, облегчают основанное на всеобщем благе поведение граждан и групп посредством обязательного предусмотренного поведения, особенно при разрешении конфликтов. Чем свободолобивее и одновременно эффективнее это посредничество, тем лучше политический порядок. В этом смысле в институтах отражается «этическая программа» государства. Поэтому демократическое государство, нуждающееся в прозрачном и контролируемом посредничестве интересов и общественного блага, в гарантии прав и компетенций, сильнее зависит от институтов, чем государство тоталитарное.

В-четвертых, свободолобивый порядок требует от граждан не специальных моральных усилий, а моральной воли к уважению ин-



ституциональных норм. Все граждане обязаны *соблюдать правила* и аккуратно обращаться с институтами. Соблюдение законов — это моральная обязанность, но в обществе институционального порядка оно не представляет собой особой моральной заслуги. Скорее, закон освобождает от моральной нагрузки, поскольку он действителен для всех, а значит, должен предотвратить злоупотребление правами.

В-пятых, моральные требования, предъявляемые к политике, должны быть переведены на язык институтов и в формы, касающиеся всех общих законов. Моральная воля нуждается в политической рациональности, отвечающей смыслу институтов. Чтобы решить современные глобальные проблемы (терроризм, экологические вопросы, нарушения прав человека, нужда беженцев и голод), мало одной доброй воли и совсем уж недостаточно демонстрации «заинтересованности», как и моральных усилий отдельных лиц и малых групп, например в форме ограничения требований или пожертвований в фонд организаций по оказанию помощи. Политически действенные решения могут быть найдены только путем развития существующих или построения новых институтов, которые пока почти полностью отсутствуют в международной политике. Таким образом, именно в этой сфере моральные импульсы должны быть преобразованы в политическую рациональность.

В-шестых, моральное качество политики не ограничивается индивидуальной моралью политических деятелей, хотя последняя не только желательна, но может стать опорой для бескорыстного служения всеобщему благу. От политических лиц, действующих в рамках этики институтов, необходимо прежде всего требовать ведения государственного управления в соответствии с его смыслом и в рамках заданных правил игры. Решающим здесь является не личная, а должностная этика. Исходя из этого моральное качество политики существенно зависит от того, удастся ли ей снова и снова обеспечивать заданные цели при помощи средств институционального порядка. Решающее моральное требование состоит в том, чтобы политика успешно обеспечивала мир, свободу и справедливость. Необходимые для этого политическая рациональность, стратегические и тактические действия в расстановках власти и конфликтах не подвержены этическому нормированию, но тем не менее подчиняются требованиям политического благоразумия<sup>1</sup>.

- *Этика политической деятельности (политических добродетелей).*

В современной социальной этике существует тенденция преувеличи-

<sup>1</sup> См.: Политическая и экономическая этика. С. 71—72.

вать значение институтов, в результате чего этика индивидуальных добродетелей представляется избыточной или ограничивается общественно незначимой частной моралью. Согласно данной позиции, общественная, т.е. необходимая для совместной жизни, мораль воплощена и действенна в институтах; деятельность же людей не требует особых моральных усилий. Такая точка зрения не учитывает тот факт, что политика представляет собой особый род деятельности в конкретных и неповторимых ситуациях, определяемых не только институциональными и нормативными условиями, но предполагающих индивидуальную мотивацию и индивидуальный выбор, основанные на морально-психологических качествах личности. Поэтому политическая этика является не только этикой институциональной, но и этикой ситуативной, в рамках которой проявляются моральные качества (добродетели или пороки) субъектов политической деятельности.

Однако речь здесь идет о добродетелях особого рода. Это не просто частные, человеческие качества, но ситуативные добродетели, т.е. некий минимум человечности и нравственности, который возможен в определенной политической ситуации, обусловленной институциональными или групповыми интересами.

По аналогии с философской этикой в политической этике можно выделить четыре кардинальные политические добродетели: политическую разумность, политическую справедливость, политическое мужество, политическое благоразумие. Кратко остановимся на каждой из них.

*Добродетель разумности* во многом является основополагающей для других нравственных ценностей, ибо она связывает между собой познание и жизнь, мысль и действие, предоставляет возможность в конкретной ситуации сделать практическими общие принципы. Поэтому не случайно добродетель разумности именуется также *ситуативной совестью*.

В этом отношении политическая разумность проявляет себя прежде всего в поисках средств и путей к заданным общезначимым целям. Общие цели (мир, свобода, справедливость) всеми воспринимаются как нечто самоочевидное, тогда как ведущие к ним средства и пути отличаются конфликтностью и конкурентностью множества интересов. Политическая разумность заключается не только и даже не столько в умении избирать адекватные средства для достижения целей, сколько в способности учитывать многообразие конфликтующих интересов и находить путь к компромиссу.

В этом отношении политическая разумность складывается из трех составляющих: а) анализа ситуации; б) взвешивания политических возможностей и в) принятия решений.

При *анализе ситуации* политическая разумность состоит в том, чтобы при выборе возможных вариантов развития событий остановиться на грани «моральной уверенности», учитывая риск принятия ошибочного решения и возможной ответственности за него.

При *взвешивании политических возможностей* следует остерегаться двух ошибочных решений. Политику принято называть «искусством возможного». Действительно, было бы аполитичным и аморальным при определенных обстоятельствах требовать или желать невозможного. Но, с другой стороны, «возможное» нельзя ограничивать только реалистическими рамками. Поэтому оптимальная формула политической разумности может звучать так: политика представляет собой искусство делать желаемое возможным при заданных целевых установках, т.е. в зависимости от реальных возможностей искать на грани невозможного пути осуществления целей. Именно об этом говорит знаменитый лозунг французского революционного студенчества конца 1960-х гг.: «Будьте реалистами: требуйте невозможного!»

При *принятии решений* необходимо исходить из того, что разумная политика, с одной стороны, не может позволить себе постоянных сомнений или нерешительных действий, но, с другой стороны, она не должна руководствоваться слепыми или иррациональными решениями, даже если они подкреплены героическими усилиями. Решения должны быть обдуманными, обоснованными и ответственными.

*Справедливость* является центральным понятием политической этики. Это подтверждается тем, что оно имеет отношение ко всем трем аспектам политической этики, выступая и как цель, и как свойство институтов, и как нравственное качество субъектов политической деятельности. Поэтому можно говорить, с одной стороны, о справедливости как добродетели (политиков и граждан), а с другой — о справедливости социальных условий и политических институтов. Впрочем, уже Аристотель трактовал справедливость не как отдельную добродетель, а как добродетель в целом, полагая, что «справедливость не есть часть добродетели, а вся добродетель, и противоположность ее — несправедливость — не часть порочности, а порочность вообще».

Со времен Античности справедливость понималась как твердая и неизменная воля каждому воздавать по заслугам. Тем самым уже в рамках этики индивидуальных добродетелей подчеркивалась ее неразрывная связь с правом, понимание ее как *правосудия*. Очевидно, что добродетель справедливости нуждается в действующем праве, а последнее, в свою очередь, зависит от минимальной степени воли в стремлении к справедливости граждан. Когда внешние отношения резко несправедливы, справедливое поведение людей становится ге-

роизмом. Если же, наоборот, у граждан отсутствует воля в стремлении к справедливости, то едва ли здесь будет действенен закон.

Традиционно справедливость подразделяется на три вида: а) справедливость взаимного интереса, общения и договора — коммуникативную справедливость (*justitia commutativa*); б) справедливость законности (*justitia legalis*) и в) справедливость распределения или участия (*justitia distributiva*). Политическая справедливость как добродетель включает в себя элементы всех трех видов: *взаимности, законности и участливости*.

*Политическое мужество* имеет как активную, так и пассивную стороны. В своей активной форме оно неразрывно связано с гражданским мужеством и выражается в способности действовать в соответствии с принципом «ситуативной совести», отстаивая права человека (собственные права и права других людей). В пассивной форме мужество проявляется как упорство и выдержка, как терпение и пассивное сопротивление властям.

Наконец, *политическое благоразумие, или умеренность*, заключается прежде всего в способности и умении политика контролировать и сдерживать свои эмоции во время политических споров, не поддаваться аффектам и субъективным настроениям в моменты принятия политических решений, вести себя спокойно в ситуации политического конфликта.

### § 3. Этика политического конфликта

Наличие конфликтов в обществе не означает кризиса или дефицита морали. О дефиците морали скорее говорит отсутствие политической и нравственной воли доводить конфликты до конца, т.е. улаживать их или приходить к компромиссу.

Моральная оценка значимости конфликтов особенно показательна в сфере политики, где всегда сохраняется возможность их возникновения. Если в повседневной жизни разумным правилом явилась бы рекомендация по возможности не провоцировать конфликты и избегать их, то в политике необходимо как раз «отваживаться на конфликты», инициировать их и доводить до логического завершения, ибо конфликт фокусирует в себе реальные противоречия социальной жизни, требующие разрешения. В этом отношении политику можно даже определить как деятельность по упорядоченному урегулированию. Однако речь здесь идет именно об урегулировании, а не о силовом разрешении. Поскольку же конфликты в обществе неизбежны, их по-

литическое урегулирование должно выражаться в поиске **компромисса**. В современной социальной науке под компромиссом принято понимать соглашение между конкурирующими лицами или группами, достигаемое путем взаимных частичных уступок. С этической точки зрения можно выделить два вида компромисса: пассивный и активный. **Пассивный** компромисс представляет собой имитацию соглашения и сокрытие противоречий. Его можно рассматривать как следствие недостатка нравственной воли и морально-политических усилий. **Активный** компромисс выражает такое согласование интересов, при котором достигается договоренность о выборе лучшего на данный момент варианта развития событий, временно снимающего остроту противоречий.

Следует отметить, что стабильный политический порядок создает предпосылки и условия для оптимального поведения в конфликтных ситуациях с целью их активного разрешения. Тот, кто старается избежать конфликта, в действительности отказывается не только от защиты собственных прав и интересов, но и от совместной организации обязательного для всех граждан общего порядка. Политическая деятельность, как правило, берет начало в специфическом конфликте интересов и имеет в них свою мотивацию. В конфликте частных интересов открываются горизонты общего интереса, а именно представление о том, как должно быть обеспечено и упорядочено социальное поле деятельности. Поэтому **конфликты интересов**, хотя и в различной степени, часто бывают выражением **конфликтов порядка**. Чем больше конфликт порядка касается основных ценностей, которые одновременно являются предметом нравственных убеждений, тем вероятнее он в итоге перерастет в **конфликт базовых ценностей**, связанных с основными **правами человека** — правом на жизнь, свободу мыслей и убеждений и др. [см.: Этика прав человека], определяющими стратегию духовного и культурного развития современного общества.

## § 4. Этика власти

Власть есть способность и возможность осуществления своей воли с помощью нравственного авторитета, права или силы. Стремление к власти — одна из коренных потребностей человека как биосоциального существа, своеобразная форма самовыражения и самоутверждения личности, порождающая чувство собственной ценности и значимости. Все это позволяет отнести стремление к власти к числу неотъемлемых прав человека.

Однако в отличие от других коренных прав человека право на власть могут реализовать далеко не все, ибо согласно самой ее природе утверждение права на власть одного лица ведет к ущемлению такого же права у других лиц. Это характерно не только для высших государственных форм власти, но и для профессиональных и частных форм (например, семейной, бытовой и др.).

В этой связи сама реализация права на власть предполагает целый ряд условий и ограничений нравственно-психологического и юридического характера, позволяющих в наименьшей степени ущемлять достоинство других лиц, щадя по возможности их право на власть. Эти условия и ограничения приобретают особую значимость в сфере реализации права на верховную государственную власть, ибо на этом уровне речь уже идет не столько об утверждении собственной «воли к власти», сколько об удовлетворении коренных прав других людей.

Требования к реализации права на верховную власть получают выражение в своеобразном *этико-правовом кодексе* высокого властного лица. Право на власть становится при этом формой нравственности, регламентирующей деятельность и поведение человека, наделенного высшей властью. Этот кодекс можно было бы воссоздать на основе общечеловеческого морально-политического и правового опыта власти, столь характерного прежде всего для «мудрых» и «совершенных» политиков и государей Древнего мира.

Остановимся на некоторых основных правилах такого кодекса, представляющих несомненный интерес для современной культуры власти.

• Первое правило, характеризующее «законность» права на власть, гласит: *«Лишь тогда принимай в руки власть, когда научишься повиноваться»*. В таком виде оно было сформулировано древнегреческим законодателем Солоном и в различных вариациях вошло во многие моральные и правовые кодексы народов мира. Это правило предполагает строгую дисциплину, духовную школу смирения, послушания и подчинения кандидата на государственную власть. Прежде чем получить высокую власть, человек должен испытать на себе гнет чужой власти, выработать добровольное повиновение в ситуациях, требующих смирения своей эгоистической натуры. Неудивительно, что всех престолонаследников воспитывали в «черном теле». Способность к повиновению и подчинению чему-то более высокому, чем принцип социальной власти, получает выражение в нравственном требовании властвования над самим собой. Отсюда сентенция римского стоика Сенеки, воспитателя императора Нерона: *«Самая высшая власть — умение повелевать собою»*.

• Второе правило выразил римский полководец и политический деятель Гней Помпей: *«Всякую власть следует получать раньше, чем ожидаешь сам, а слагать — раньше, чем ожидают другие»*. То есть стремление к власти, если оно становится самоцелью, неизбежно приводит к использованию безнравственных средств для достижения и утверждения права на власть. Это чревато тем более тяжелыми последствиями, так как, по словам Плутарха, «даже самые маленькие погрешности кажутся большими, если обнаруживаются в поведении тех, кому доверена власть и поручены дела государства».

• Наконец, третье правило, приписываемое китайскому мудрецу Лао-цзы, может быть сформулировано следующим образом: *«Там, где великие мудрецы имеют власть, подданные не замечают их существования. Там, где властвуют невеликие мудрецы, народ бывает привязан к ним и хвалит их. Там, где властвуют еще меньшие мудрецы, народ боится их, а там, где еще меньшие, народ их презирает»*.

«Незаметность» субъекта верховной власти является в данном случае выражением превращения субъективного права на власть во власть самого права. Власть права — это максимальная реализация нравственного потенциала правосознания. И снова, как мы это видели на примере «дилеммы заключенного», моральность власти обеспечивается не моральными намерениями властного лица, а логикой развития правосознания, предполагающей морально-психологическую трансформацию личных притязаний на власть. Именно в этом заключается необходимое условие предотвращения злоупотребления властью, причины которого кроются в личных мотивах или характере человека, наделенного властными полномочиями. Власть представительного положения льстит человеческому самолюбию, которое М. Вебер называл «опасной слабостью политика». Самодовольство и безмерное стремление к собственной значительности могут образовать опасное соединение, порождающее стремление к неконтролируемому господству, жажду власти, личного обогащения. Поэтому этика власти должна обосновывать *институты контроля* власти, такие, как свобода общественного мнения, коалиционное и избирательное право, разделение властей, право на иск при независимом судопроизводстве и др.

## § 5. Этика политического сопротивления

Право на сопротивление — одно из неотъемлемых, естественных прав человека, подразумевающее свободу противостояния закону и несправедливым действиям государственных органов. Традиционно принято

различать две формы политического сопротивления — пассивную и активную, которые носят как индивидуальный, так и массовый характер. Пассивное сопротивление предполагает отказ от соблюдения законов или распоряжения властей. Активное — состоит из противозаконных действий, включая применение насилия по отношению к представителям государственной власти. Кроме того, XX век обогатил опыт политического сопротивления такой формой, как *гражданское неповиновение* — ограниченное и целенаправленное нарушение действующего права в демонстративной форме с целью изменения законов или политического курса. Рассмотрим *этические критерии* допустимости границ и способов сопротивления, которые в рамках правового государства должны носить консолидированный характер.

*Индивидуальное пассивное сопротивление* этически оправданно в том случае, если кто-либо убежден, что требуемое действие для него морально неприемлемо. Тогда отказ от повиновения становится обязательством перед совестью и должен выдерживаться также в ситуации чрезвычайного положения, т.е. в случае опасности для собственной жизни и жизни других людей. С этической точки зрения нельзя жертвовать своей совестью, даже если органы власти шантажируют жизнью родственников или близких.

Однако следует иметь в виду, что обязанность отказа от повиновения относится только к конкретной несправедливости. Другие законы и распоряжения властей могут, а в определенных обстоятельствах и должны, соблюдаться, поскольку в противном случае страдает всеобщее благо или интересы других людей. Здесь возникает этическая дилемма между необходимой деятельностью в интересах всеобщего блага и невозможностью поддержки несправедливого режима.

Более действенным средством политического сопротивления является *коллективное пассивное сопротивление*, принимающее формы всеобщей забастовки или полного прекращения деятельности общественного предприятия, управления, движения. Это может серьезно сказаться на нормальной жизни граждан, в связи с чем этическим критерием допустимости данной формы сопротивления служит сопоставление ее последствий с предполагаемым успехом сопротивления и с тяжестью несправедливости, которая требует соответствующих жертв. Политический успех во многом здесь зависит от сплоченности и терпения граждан.

*Активное сопротивление* включает акты насилия против органов власти (полиции, войск, общественных организаций), что способно привести к еще более тяжким последствиям и жертвам, в том числе и среди мирного населения. Поэтому к активному сопротивлению должны предъявляться самые строгие критерии допустимости. Тради-



конституционная этика сопротивления разработала четыре таких критерия, существенных и в современных условиях:

- очевидная и долговременная несправедливость государственных органов (например, тяжкое нарушение прав человека или серьезный ущерб для всеобщего блага);
- исчерпанность или полная бесперспективность других возможностей ее устранения;
- наличие обоснованной перспективы успеха сопротивления;
- ограничение до необходимых пределов используемых средств, особенно средств насилия (принцип соответствия)<sup>1</sup>.

Более сложным является вопрос об этической оправданности активного сопротивления в рамках *правового государства*. По сути, это вопрос о праве на *гражданское неповиновение*, на «свободное от насилия сопротивление», на «ограниченное нарушение правил», на новые смешанные формы оппозиции и сопротивления. Дж. Ролз определил гражданское неповиновение как общественное, ненасильственное, обусловленное совестью, но противозаконное действие, которое должно привести к изменению закона или политики правительства. Оправдание этому он ставит в зависимость от условий, когда сопротивление направлено против точно описанных случаев тяжелой несправедливости, когда возможность легального оказания влияния исчерпана и когда гражданское неповиновение не создает угрозы функционированию конституционного порядка в целом<sup>2</sup>.

Таким образом, здесь мы вновь возвращаемся к условиям этики сопротивления, но в отличие от подразумеваемого там сопротивления, гражданское неповиновение не направлено прямо на препятствование или устранение несправедливости. Имея скорее символический характер, оно стремится повлиять — как ограниченное, общественное и демонстративное нарушение закона — на политическое формирование воли. Вместе с тем косвенно должно быть устранено то, что воспринимается как несправедливость. Нарушение закона превращается в средство политической оппозиции и влияния. Право на такой способ действий обосновывается некоторыми авторами как исключительное право меньшинства в решениях «экзистенциального значения», которые нельзя доверить большинству. Ю. Хабермас именно в гражданском неповиновении видит фундамент совершенной политической культуры правового общества, ибо демократическая легальность еще не гарантирует легитимности решений.

<sup>1</sup> См.: Политическая и экономическая этика. С. 154.

<sup>2</sup> См.: Rawls J.A. Theory of Justice. Cambridge, 1971. P. 364.

Иную точку зрения на гражданское неповиновение отстаивает Б. Сутор. Он предлагает проводить различие между гражданским неповиновением и легальной оппозицией. В правовом государстве средства легальной оппозиции практически неисчерпаемы. К ним относятся разнообразные возможности общественного выражения мнения, демонстраций, формирования гражданской инициативы, мобилизации политических партий, участия в политических выборах, многочисленные правовые средства (от конституционного до петиционного права). Тот, кто хочет эффективно оппонировать властям, обязан использовать все эти средства вместо того, чтобы пренебрегать ими и пропагандировать неповиновение по отношению к действующему праву<sup>1</sup>.

## § 6. Этика международной политики

Этика международной политики должна базироваться прежде всего на справедливости закона (*justitia legalis*), выраженного в международном праве. Это определяется основной дилеммой в области международной политики, которая состоит в противоречии *между универсальным требованием запрещения насилия и правами человека*, с одной стороны, и *государственным суверенитетом и требованием невмешательства во внутренние дела* — с другой. Невозможно прийти к общему правовому порядку, пренебрегая интересами отдельных государств, поскольку они являются субъектами международного права. Лишь их взаимное признание как юридически равноправных субъектов договора позволит установить мировой порядок. Ради согласования требования прав человека с новым международным правом необходимо настаивать на том, чтобы суверенитет отдельных государств не превращался в самовластное осуществление собственных интересов, в том числе путем насилия. Согласно новому международному праву, государства образуют правовое сообщество, причем суверенитет государства подчиняется международному праву. Поэтому сообщество государств должно разработать средства, позволяющие ставить на место правонарушителей. Однако есть все основания полагать, что это можно осуществить только кооперативно и интернационально, но не наднационально, посредством институтов некоего мирового государства.

i

Этическая дилемма международной политики непосредственно связана с проблемой прав человека. Хотя права человека имеют уни-

нереальный механизм действия, реализуются они в рамках отдельного государства с его реальными политическими свободами.

### Вопросы и задания

1. Каковы основные подходы к пониманию предмета политической этики?
2. Какие политические добродетели предписываются депутатам Государственной думы РФ? Соотнесите их с общеполитическими добродетелями.

### Литература

*Бакштановский В. И., Согомонов Ю.В., Чурилов В. А.* Этика политического успеха. Тюмень; Москва, 1997.

*Болл Т.* Власть // Полис. 1992. № 5.

*Бурдье П.* Социология политики. М., 1993.

*Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Избр. произв. М., 1990.

*Костюк К.Н.* Политическая мораль и политическая этика в России // Вопросы философии. 2001. № 2.

*Луман Н.* Честность политиков и высшая аморальность политики // Вопросы социологии. 1992. № 1. Т. 1.

Мораль в политике: Хрестоматия. М., 2004.

*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

*Сутор Б.* Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика: Учебное пособие. М., 2001.

*Сутор Б.* Политическая этика // Полис. 1993. № 1.

*Шапиро И.* Моральные основания политики. М., 2004.

*Штраус Л.* Введение в политическую философию. М., 2000.

Этика прав человека: Материалы международной конференции. Тула; Москва, 1994.

## Глава 7. Правовая этика

### § 1. Соотношение морали и права как историко-философская предпосылка правовой этики

Соотношение и взаимодействие морали и права — одна из классических тем практической философии, а также теории морали и права. Теоретический и прикладной характер этой проблемы можно прошило-

стрировать на примере развития отечественной философии и теории права конца XIX — начала XX в. К теоретическим достижениям отечественной этико-правовой мысли относятся разработка методологии сравнительного исследования морали и права (морально-правовой дуализм и редукционизм, этико-правовой синтез), определение и обоснование специфики моральной и правовой регуляции, психологическая и социологическая конкретизация моральных и правовых актов поведения, сравнительный анализ функций морали и права и т.д. Особенно большой вклад в развитие данной проблемы внесли такие философы и правоведы, как Б.Н. Чичерин, В.С. Соловьев В.Г. Щеглов, Н.М. Коркунов, П.И. Новгородцев, Л.И. Петражицкий.

Так, Чичерин, обосновывая различие между нравственностью и правом, указывал и на их тесную взаимосвязь, подчеркивая, что они «основываются на сознании абсолютных начал человеческой жизни». Эта взаимосвязь проявляется в союзах (семейном, гражданском, церковном и государственном), в которых человек выступает субъектом прав и обязанностей. Однако Чичерин был категорически против принудительной организации добра в эмпирическом мире, так как царство добра, утверждал он, «не от мира сего». Именно это и стало основанием его резкой полемики с Соловьевым по поводу идеи «всеобщей организации нравственности». Критикуя главный тезис Соловьева о праве как «обязательной реализации минимума добра», Чичерин отстаивал идею абсолютной автономии нравственного закона, являющуюся единственной гарантией невозможности подмены «внутренних решений совести принудительным общественным законом».

Соловьев был одним из первых, кто оценил проблему соотношения морали и права как прикладную, что нашло отражение в названии его работы: «Право и нравственность: Очерки из прикладной этики» (СПб., 1897). К безусловному достижению этико-правовой концепции Соловьева, повлиявшей на развитие фундаментальных и прикладных аспектов соотношения морали и права, относится определение права как «низшего предела или минимума нравственности» и как «необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага»<sup>1</sup>.

Что же касается собственно прикладной стороны данной проблемы, то здесь заслугой Соловьева можно считать весьма детальную разработку *пенитенциарной этики*, и в частности проблемы морально-юридического определения *меры наказания*.

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч.: В 2 т, М., 1988. Т. 1. С. 448, 453.

Мысль об органической связи нравственности и права развивает в своей работе «Нравственность и право в их взаимных отношениях» (1888) В.Г. Щеглов. Он подвергает критическому исследованию те направления философии права, которые исходят из принципа дуализма в отношении между нравственностью и правом, полагая такой подход следствием абсолютизации момента *принуждения*, присущего праву. Пытаясь разрушить «презумпцию принудительности» права, Щеглов доказывает, что «принуждение не может составлять существенную черту права, олицетворяющего собой альтруистическую идею общего блага», ибо деятельность институтов государства и права вносит во все общественные отношения тот же альтруистический нравственный идеал, который должен проявляться и в личной жизни каждого. Принуждение сопровождает осуществление права только «в тех случаях, когда сталкиваются между собой интересы отдельных лиц, нарушаются границы свободы, обеспеченной правом всем гражданам».

Этико-правовая концепция Н.М. Коркунова — видного русского правоведа и социолога — наиболее полно изложена им в «Лекциях по общей теории права» (1894). В основе ее лежит принцип различения двух основных видов норм: технических и этических. Если главным признаком технических норм служит непосредственное осуществление *материальной цели*, то этические нормы направлены на достижение *общего интереса*. Вследствие этого их отличительными признаками являются единство (единообразное понимание), универсальность (использование во всех случаях жизни) и императивность (обязательность требований, имеющих целью согласование личных и общих интересов). Коркунов подразделяет этические нормы на нравственные и юридические. Нравственные нормы призваны служить мерилom оценки человеческих интересов, приводящим к различению добра и зла. Несмотря на многообразие оснований нравственных теорий и критериев оценки, все они в конечном счете вырабатывают некий общий критерий оценки интересов. Это необходимый отличительный признак каждой нравственной теории. «Нравственные правила, — пишет Коркунов, — необходимо устанавливают различие добра и зла, нравственных и безнравственных Целей. Нравственные правила служат высшим руководящим началом всей нашей деятельности, Мерилom всех наших поступков»<sup>1</sup>. В отличие от нравственности право не оценивает, а *разграничивает* интересы частных лиц. В нравственной оценке нельзя найти указание, как преодолеть конфликт интересов. Здесь не может быть безусловного подчинения интересов одного лица интересам другого; интересы каждого лица должны

быть так или иначе разграничены. Исходя из данного различия нравственных и правовых норм, Коркунов устанавливает специфические особенности нравственной и правовой регуляции. Если юридические нормы определяют отношение прежде всего к другим, а не к самому себе, то нравственные, напротив, устанавливают обязанности в отношении к самому себе, потому что оценка интересов имеет значение для отдельно взятого лица. Соблюдение юридических норм обязательно только при условии наличия чужого интереса, обязательность же нравственных норм не обусловлена заинтересованностью других людей в их исполнении: нравственный долг сохраняет свою силу даже при отсутствии чужих интересов. В этой связи оценка интересов выступает как дело внутреннего убеждения, а их разграничение — как дело внешнего соотношения прав и обязанностей.

Философия права начала XX в. существенно углубила и конкретизировала проблему соотношения права и нравственности, придав ей метафизическую основательность, социальную и психологическую конкретность. Теоретический потенциал исследования нравственности, столь характерный для этико-правовых учений второй половины XIX в., был дополнен высокими философскими теориями, а также конкретным социально-психологическим анализом нравственности. Особая заслуга в разработке этики права принадлежит П.И. Новгородцеву, основоположнику отечественной школы естественного права. В своих работах «Право и нравственность» (1899), «Нравственная проблема в философии Канта» (1901), «Мораль и познание» (1902), «Нравственный идеализм в философии права» (1902) и др. он развивает идею «самостоятельности этического начала» и «самоочевидной абсолютности» нравственного сознания, переосмысливает естественное право в этическом ключе, определяя его как «совокупность нравственных представлений о праве», как «идеальное построение будущего и нравственный критерий для оценки, существующий независимо от фактических условий правообразования».

Существенное значение для развития этической науки имел сравнительный анализ правовой и нравственной психики, проведенный Л.И. Петражицким, основателем психологической школы права. Исследованию специфики нравственных и правовых явлений с точки зрения эмоциональных реакций, вызываемых исполнением или неисполнением правовых и нравственных требований, посвящены его труды «О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях» (1904), «Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология» (1905) и особенно двухтомная «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (1907). Петражицкий исходит из той предпосылки, что специфическая црйро-

да явлений права и нравственности коренится в области не рационального, а эмоционального. Основное различие между правовой и нравственной психикой он связывает с коренным различием функций права и нравственности. Если в области нравственной психики решающее значение имеет императивная функция, суть которой — в сознании своей обязанности, долга, то в области правовой психики доминирующее значение приобретает функция атрибутивная, выражающая сознание своего права. Это и определяет своеобразие правовых и нравственных эмоциональных реакций на те или иные поступки. Так, в области нравственной психики в случае исполнения нравственного долга возникают каритативные, благожелательные и благодарственные эмоции; в случае же его неисполнения нет оснований для злобно-мстительных реакций, обычно возбуждаемых сознанием причинения ущерба в сфере правовых отношений. Напротив, в области правовой психики в случае исполнения обязанности основания для проявления каритативных, благодарственных реакций отсутствуют, а в случае неисполнения вступает в действие «одиозно-репрессивная тенденция правовой психики». Этико-правовые изыскания Петражицкого ознаменовали собой существенный прорыв в области изучения психологических механизмов соотношения нравственности и права и тем самым вплотную подвели к созданию прикладной модели правовой этики.

Тем не менее до конца XIX в. проблема взаимодействия морали и права фактически оставалась одним из разделов моральной философии и теории права и рассматривалась преимущественно в общефилософском и общеправовом, т.е. фундаментальном, контексте. И лишь в начале XX в., усилиями известного русского юриста А.Ф. Кони, она приобретает самостоятельный и практический статус. Осенью 1901 г. Кони приступил к чтению курса уголовного судопроизводства в Александровском лицее. В 1902 г. в «Журнале министерства юстиции» была опубликована его вступительная лекция «Нравственные начала в уголовном процессе» с подзаголовком «Общие черты судебной этики», положившая начало специальной науке, возникшей в русле отечественной этико-правовой традиции. В своей лекции Кони поставил Целый ряд проблем (таких, как справедливость приговора, свобода внутреннего убеждения по отношению к доказательствам, нравственное значение судебной ошибки, этика судебных прений и др.), которые во многом предопределили предмет новой дисциплины, названной им *судебной этикой*. Сам выбор названия был продиктован Убеждением автора в том, что «центром тяжести организации уголовного правосудия должен быть признан *судья* с теми неизбежными условиями, в которые его ставит разумное законодательство, и с теми

типическими чертами, которыми его снабжает общественное правовое и нравственное чувство» [Кони, с. 76].

Исходя из этого, Кони рассматривает судопроизводство с точки зрения трех основных моментов: 1) этической оценки доказательств по их источнику, содержанию и психологическим свойствам; 2) справедливости приговора, заключающего в себе вывод о виновности на основании внутреннего убеждения судьи; 3) поведения судьи по отношению к лицам, с которыми он приходит в соприкосновение вследствие своей деятельности (профессиональный кодекс чести судьи).

Подытоживая свои рассуждения, Кони писал: «Таким образом, складывается ряд этических правил, образующих необходимую нравственную сторону в деятельности судьи и его ближайших помощников. Поэтому следует изучать не только судебную технику и судебную практику, *но и судебную этику* как учение о применении общих понятий о нравственности к той или другой отрасли специальной судебной деятельности [Там же, с. 84—85].

Следует особо отметить, что Кони отчетливо осознавал *прикладной статус* новой дисциплины, определяя ее *как учение о применении общих понятий о нравственности к той или другой отрасли специальной судебной деятельности*. Тем самым он заложил основы правовой этики как прикладной области знаний и очертил круг ее основных идей.

## § 2. Понятие, предмет и структура правовой этики

Под правовой этикой принято понимать как сам свод нравственных требований, предъявляемых к работникам юридической профессии, так и соответствующую отрасль знания, науку, изучающую эти правила.

Правовую этику можно предварительно определить как: 1) вид прикладной и профессиональной этики, представляющий собой совокупность правил поведения работников юридической профессии, обеспечивающих нравственный характер их трудовой деятельности и внеслужебного поведения, и 2) научную дисциплину, изучающую специфику реализации требований морали в этой области.

Правовая этика представляет собой своеобразный нравственный кодекс юристов. В пределах единой юридической профессии существуют различные специальности: судья, прокурор, адвокат, следователь, юрисконсульт, арбитр, нотариус; сотрудники органов внутренних дел, сотрудники органов контрразведки, выполняющие правоприменительные функции; работники органов Министерства юстиции, судебные приставы, научные работники — правоведы, преподаватели правовых



дисциплин и др. Все это обуславливает многообразие используемых понятий и неоднозначность терминологии. В этико-правовой литературе приняты такие обозначения данного предмета научного знания, как профессиональная этика юриста, юридическая этика, этика права, судебная этика. Существуют и еще более узкие обозначения; адвокатская этика, следственная этика, этика уголовного процесса и др. В нашей работе мы остановимся на понятии правовой этики, так как, во-первых, в нем отражается и сохраняется преемственность историко-философской проблематики соотношения и взаимодействия этики (морали) и права, а во-вторых, наиболее полно выражается единство и многообразие предметных областей правового знания.

Рассмотрим значения самых употребительных понятий правовой этики. Так, под *юридической этикой* принято понимать научную дисциплину, предмет которой составляет проявление морали в правосудии и правоохранительной деятельности в целом.

*Судебная этика* — это совокупность правил поведения судей и других профессиональных участников уголовного, гражданского и арбитражного судопроизводства, обеспечивающих нравственный характер их профессиональной деятельности и внеслужебного поведения, а также соответствующая научная дисциплина, изучающая специфику проявления требований морали в этой области.

В то же время в рамках судебной этики правомерно говорить отдельно об *этике судьи, прокурорской этике, следственной этике, этике адвоката, этике арбитра, юрисконсульта, нотариуса* и т.д.

В целом *правовую этику* можно определить как интегральную дисциплину, включающую в себя ключевые вопросы конкретных, профессиональных сфер правового знания и оценивающую их в свете фундаментальной проблемы соотношения морали и права. К числу таких ключевых вопросов можно отнести те, что связаны с этическим смыслом презумпции невиновности; нравственным значением оценки доказательств по внутреннему убеждению, принципом правдивости в суде, правом преступника на ложь, лжесвидетельством и его нравственными последствиями, критериями справедливого суда, правом судьи на ошибку, нравственными критериями справедливого наказания (приговора), нравственным обоснованием целей и меры наказания, правом преступника на наказание, нравственной допустимостью или недопустимостью смертной казни.

Остановимся подробнее на некоторых из этих вопросов.

### § 3. Принципы справедливого правосудия. Этический смысл презумпции невиновности

Понятие *справедливости* — одно из главных этических измерений права. Как заметил В.С. Соловьев, право есть не что иное, как выражение правды или справедливости, к которой в конечном счете сводятся и все добродетели. Не случайно на всех языках понятия *правды (справедливости)* и *права* выражаются словами или одинаковыми, или однокоренными, как, например, *dike* и *dikaiosyne* в греческом; *jus* и *justitia* в латинском; *Recht* и *Gerechtigkeit* в немецком; *right* и *righteousness* в английском и т.д.<sup>1</sup>

Справедливость является центром пересечения правовых и нравственных норм, что нашло отражение в понятии «правосудие», т.е. «справедливое право», включающем в себя требования справедливого суда, справедливого приговора и справедливого наказания.

Справедливое право основано на принципах: 1) индивидуализации ответственности; 2) равенства перед законом и судом и 3) презумпции невиновности. Особую этическую значимость имеет принцип презумпции невиновности, на котором мы остановимся подробнее.

Принцип презумпции невиновности означает признание нравственного достоинства и ценности личности. В Конституции Российской Федерации (Статья 49) этот принцип имеет следующее выражение: «1. Каждый обвиняемый в совершении преступления считается невиновным, пока его виновность не будет доказана в предусмотренном федеральным законом порядке и установлена вступившим в законную силу приговором суда. 2. Обвиняемый не обязан доказывать свою невиновность. 3. Неустранимые сомнения в виновности лица толкуются в пользу обвиняемого»!

Признание презумпции невиновности в качестве основного принципа правосудия влечет за собой важные правовые и нравственные последствия.

*В правовом отношении* из презумпции невиновности вытекает обязанность исследовать обстоятельства дела и на предварительном следствии, и в суде всесторонне, полно и объективно. Так называемый обвинительный уклон на следствии противоречит презумпции невиновности. Следовательно, раскрывая преступление, изобличая виновного, обязан обнаружить все, что может опровергнуть обвинение, все, что смягчает ответственность обвиняемого, подозреваемого. Он должен вести следствие именно таким образом по собственной иници-

<sup>1</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Т. 1. С. 447.

циативе, в силу правового и нравственного долга. Обязанность обеспечить всестороннее, полное и объективное исследование дела лежит на судьях, которые опираются при этом на помощь сторон.

*Нравственные последствия* презумпций невиновности заключаются в том, что обвиняемый не обязан доказывать свою невиновность. Безнравственно требовать от человека под угрозой неблагоприятных для него последствий опровергать выдвинутое против него обвинение. В то же время не противоречит закону побуждение подозреваемого, обвиняемого к участию в доказывании, если он захочет выдвинуть свою версию случившегося и предъявить подтверждающие ее доказательства.

Обязанность доказывания обвинения лежит на обвинителе, что следует из предыдущего правила. Тот, кто обвиняет кого-либо в преступлении, юридически и нравственно обязан доказать свое утверждение. Утверждать, что человек — преступник, не имея для этого достаточных доказательств, — безнравственно, аморально. Это относится к любому, кто предъявляет человеку обвинение в преступлении, тем более, что в уголовном процессе речь идет о должностных лицах, облеченных властью, правомочных в связи с обвинением применять меры принуждения и настаивать на осуждении и признании человека преступником и его последующем уголовном наказании [Кобликов, с. 64-66].

#### § 4. Нравственное значение оценки доказательств по внутреннему убеждению. Дилемма «права судьи на ошибку»

Принцип свободной оценки доказательств по внутреннему убеждению означает, что судья (как и другие субъекты уголовного процесса: следователь, прокурор и т.д.) должен руководствоваться в определении силы доказательств не заранее предписанными формальными или легальными правилами, но только «указаниями разума и голосом совести» (А.Ф. Кони). «Свобода внутреннего убеждения состоит по отношению к каждому доказательству в том, что доказательство это может быть принято судьей за удостоверение существования того или другого обстоятельства лишь тогда, когда, рассмотрев его, обдумав и взвесив, судья находит его по источнику и содержанию не возбуждающим сомнения и достойным веры; по отношению ко всем доказательствам вместе — в том, что сопоставление, противопоставление и проверка одних доказательств другими совершается не по заранее начертанной программе, а путем разумной критической работы, ищущей

щей доступной человеку ступени правды, и одной правды, как бы в некоторых случаях не было тяжело подчинить свое личное чувство последовательному выводу сознания» [Кони, с. 78].

Оценка доказательств по внутреннему убеждению судьи включает в себя три момента: 1) юридический, 2) психологический и 3) нравственный.

- Юридически принцип доказательств по внутреннему убеждению проявляется в том, что судьи оценивают доказательства, не будучи связанными заранее предписаниями закона о силе и значении тех или иных доказательств, в условиях независимости и запрета воздействовать на их решения. Оценка доказательств базируется на объективном и всестороннем рассмотрении всей их совокупности и обстоятельств дела в целом.

#### I

- Психологически внутреннее убеждение означает состояние сознания и чувств судьи, когда он, принимая окончательное решение, уверен в его правильности, безошибочности и готов действовать в соответствии с ним (осудить или оправдать).

- Нравственное значение оценки доказательств по внутреннему убеждению состоит в том, что за свое решение о доказанности или недоказанности обвинения и его последствиях судья несет ответственность перед своей совестью судьи и человека. Суверенный в принятии решения, судья отвечает нравственно за его правильность перед обществом, перед подсудимым, потерпевшим, другими участниками процесса, будучи связан с ними чувством профессионального и человеческого долга, нравственными отношениями.

Вместе с тем необходимо учитывать, что судья — такой же человек со всеми его достоинствами и недостатками. Он может (выполняя к тому же трудные и сложные обязанности) ошибиться при оценке доказательств, а следовательно, и при разрешении дела. Поэтому вопрос *о праве судьи на ошибку* вполне закономерен.

Ошибка неизбежна в любом виде деятельности, особенно в области морально-правовых отношений. В уголовных делах истину часто найти крайне сложно, а иногда невозможно. С этим связаны определенный риск судебных решений и фактическая неизбежность судебных ошибок. Казалось бы, из этого следует, что судья должен иметь право на ошибку. Однако компетентные правоведы придерживаются иного мнения: «Право на ошибку ниоткуда не вытекает ни в юридическом, ни в этическом отношении. Судебные ошибки были, имеются сейчас, и с их возможностью приходится считаться в будущем. Но право судей на ошибку, равно как право на ошибку следователей и прокуроров... не существует. Судебная ошибка — это всегда наруше-

ние законности. Право на ошибку в уголовном процессе — это аморальное, безнравственное представление, и оно может породить только дальнейшие нарушения законности и нравственности» [Проблемы судебной этики, с. 88].

Чтобы осмыслить эту дилемму, необходимо принять во внимание тот факт, что нравственная допустимость или недопустимость ошибки судьи должны основываться на качественном различии между *судебной ошибкой* и *ошибочным решением суда*.

Судебная ошибка означает прежде всего осуждение невиновного. Утверждение, что судья имеет нравственное право на это, явно несостоятельно. Но судебная ошибка — это и оправдание виновного вопреки истинному положению дел и собранным против него доказательствам, когда преступник уходит от заслуженной ответственности. Сюда же следует причислить и случаи неправильной квалификации деяния, и назначение явно несправедливого наказания виновному.

Таким образом, судебную ошибку можно определить как решение суда о виновности или невиновности подсудимого и о мере наказания, не соответствующее действительным обстоятельствам дела и принятое непреднамеренно.

## § 5. Этика доказательного права. Право обвиняемого на ложь. Лжесвидетельство и его нравственные последствия

Доказательное право оперирует такими видами доказательств, как показания обвиняемых, свидетелей, потерпевших, заключение экспертов, вещественные доказательства и др. Наибольшее нравственное значение имеет оценка показаний обвиняемых, свидетелей и потерпевших, поскольку здесь на первый план выходят нравственные качества участников судебного процесса.

• **Показания обвиняемого.** Современный уголовный процесс исходит из принципиального запрета принуждать человека свидетельствовать против самого себя. Из этого следует, что никто не вправе принуждать подозреваемого, обвиняемого давать показания, а также домогаться от него признания себя виновным. Нравственное содержание этого запрета состоит в том, что обвинение (или подозрение) человека в преступлении должно быть доказано тем, кто обвиняет. Каждый считается невиновным до соответствующего юридически значимого решения. Требовать от человека изобличать самого себя — значит вступать в противоречие с презумпцией невиновности. Если же обвинение адресовано невиновному, на которого ошибочно пало подозрение, то

оно унижает достоинство честного человека. Обвиняемый и подозреваемый должны быть свободны в принятии решения, давать ли показания и какие именно.

Важнейшим принципом правовой этики является то, что обвиняемый не несет уголовной ответственности за заведомо ложные показания, в отличие от свидетелей и потерпевших. Поэтому, естественно, возникает вопрос о том, имеет ли обвиняемый *право на ложь*.

Ложные показания могут быть даны обвиняемым в разных ситуациях: тот, кто действительно совершил преступление, отрицает свою вину и, защищаясь от обвинения, пытается с помощью ложных показаний уйти от ответственности; виновный стремится переложить ответственность за собственное преступление на других, ложно их оговаривая; виновный в тяжком преступлении дает ложные показания о совершении менее тяжкого преступления. Наконец, невиновный по тем или иным причинам может давать ложные показания, признаваясь в преступлении, совершенном другим или вообще не имевшем места.

Отсутствие уголовной ответственности обвиняемого за заведомо ложные показания и право на ложь — разные вещи. Отсутствие обязанности говорить правду под угрозой юридической ответственности нельзя смешивать с правом лгать. «Если бы обвиняемый и подозреваемый имели право давать заведомо ложные показания, следователь и суд были бы обязаны не только разъяснять им это право, но и содействовать, помогать им в его осуществлении. Речь идет, очевидно, не о праве на ложь, а об отсутствии уголовной ответственности за ложные показания, что, конечно, не одно и то же» [Проблемы судебной этики, с. 138—139].

Вместе с тем нельзя переоценивать признания обвиняемого и стремиться получить их любым способом. Методы, которые при этом применяются, не всегда соответствуют как закону, так и нравственным нормам. Так, для получения признаний обвиняемого нередко используется положение закона о *чистосердечном раскаянии* как обстоятельстве, смягчающем ответственность, которое подменяется признанием вины. При этом на обвиняемого автоматически возлагается обязанность доказывать свою невиновность.

- *Показания свидетелей.* Одна из главных нравственных проблем показаний свидетелей — лжесвидетельство. Как и любое преступление, оно аморально. Но нравственные оценки заведомо ложных показаний в общественном сознании зависят от их содержания. Если свидетель дает заведомо ложные показания, чтобы обвинить в преступлении невиновного, то такие действия однозначно признаются аморальными, низкими. Но в случаях, когда ложные показания направлены на освобождение от ответственности виновного, оценки

могут различаться. Здесь приобретает значение мотив, которым руководствовался свидетель (жалость к виновному, особые с ним отношения, угроза со стороны мафиозных структур, подкуп и т.п.). Обобщение практики привлечения к ответственности за лжесвидетельство показывает, что в преобладающем большинстве случаев оно имеет целью избавить от ответственности действительно виновных. В результате такие преступления все чаще остаются безнаказанными. Между тем подобная практика способствует распространению в нравственном сознании не только безразличного, но едва ли не положительно-го отношения ко лжи, которую гражданин сообщает представителям власти, будучи обязан по закону говорить правду. В конечном счете это может повлиять и на оценку в обществе такого нравственного качества, как правдивость, честность вообще.

• *Показания потерпевшего.* При использовании показаний потерпевшего следует учитывать нравственную сторону его процессуального положения и специфику отношений его с обвиняемым. Потерпевший обязан давать показания, причем максимально правдиво. Но его положение отличается тем, что он находится не только в процессуальных, но и в нравственных отношениях с обвиняемым. Потерпевший может испытывать дополнительный стресс во время очных ставок с обвиняемым, допросов на суде и при иных следственных и судебных действиях. В связи с этим его показания не застрахованы от преувеличений и неточностей, естественных для человека, ставшего жертвой преступления. Потерпевший нередко в первую очередь подвергается негласному воздействию со стороны преступников и их окружения.

Все эти обстоятельства обязывают при оценке показаний потерпевшего особо чутко относиться к нему как человеку, оберегать от дополнительных нравственных страданий, не допускать унижения его достоинства с чьей бы то ни было стороны, проявлять разумную снисходительность при его возможных заблуждениях и ошибках.

## § 6. Этика судебных прений: принцип правдивости в суде и особенности его преломления в позициях обвиняемого, обвинителя (прокурора) и защитника (адвоката). Дилемма адвокатской этики

Судебные прения — это тот кульминационный момент судебного процесса, когда стороны обвинения и защиты подводят итоги судебного разбирательства и обращаются к суду с предложениями справедливого, по их мнению, решения. Характеризуя нравственные основания судеб-

ных прений, А.Ф. Кони писал: «В области судебного состязания проведение в судебную жизнь этических начал тесно связано с разработкой того, что *нравственно дозвоительно или недозвоительно в судебных прениях*. Вот почему можно и даже должно говорить об этической подкладке судебного красноречия, для истинной ценности которого недостаточно одного знания обстоятельств дела. Все главные приемы судоговорения следовало бы подвергнуть своего рода критическому пересмотру с точки зрения их *нравственной дозвоительности*. Мерилом этой дозвоительности могло бы служить то соображение, что... высокие цели правосудного ограждения общества и вместе с тем защиты личности от несправедливого обвинения должны быть достигаемы только нравственными способами и приемами» [Кони, с. 87—88].

Судебные прения — это борьба мнений и «судебное состязание» (Кони) сторон, занимающих разные позиции по вопросу о доказанности обвинения, о юридических оценках поведения подсудимого и потерпевшего, об обстоятельствах, подлежащих учету в случае применения судом наказания. В связи с этим и возникает проблема «нравственно дозвоительного или недозвоительного» в судебных прениях, т.е. обязанности говорить суду правду. Очевидно, что принцип правдивости по-разному преломляется в позициях обвиняемого, обвинителя (прокурора) и адвоката. Если, например, защитительную речь произносит сам подсудимый, что возможно при отсутствии в деле на законных основаниях защитника, то претензий правового характера в случае, если он говорит суду неправду, к нему предъявить нельзя. Но в нравственном плане подсудимый не освобождается от обязанности быть правдивым.

Другие стороны судебных прений — государственный обвинитель (прокурор) и защитник (адвокат) — находятся в ином правовом положении, и к ним предъявляются иные нравственные требования. Прежде всего, ни прокурор, ни адвокат, ни потерпевший не вправе лгать суду, сообщать ему заведомо ложные сведения и на этом строить свои судебные речи.

Тем не менее профессиональные участники уголовного процесса — прокурор и адвокат — по-разному оперируют фактами и аргументами во время судебных прений. Рассмотрим подробнее особенности преломления принципа правдивости в позиции каждого из них.

Нравственная позиция обвинителя определяется в первую очередь тем, что он должен иметь мужество отказаться от обвинения в том случае, если найдет оправдания подсудимого уважительными. Обвинитель обязан заявить об этом суду по совести, проявив тем самым свою объективность и беспристрастность. В своей речи он «не должен



ни представлять дела в одностороннем виде, извлекая из него только обстоятельства, уличающие подсудимого, ни преувеличивать значения доказательства и улики или важности преступления. Таким образом, в силу этических требований прокурор приглашается сказать свое слово и в *опровержение* обстоятельств, казавшихся сложившимися против подсудимого, причем в оценке и взвешивании доказательств он вовсе не стеснен *целями обвинения*» [Там же, с. 86].

Адвокат же действует только в интересах защиты. Даже в случае полного согласия с обвинителем он не вправе отказываться от защиты подсудимого.

Одна из главных проблем *адвокатской этики* — согласование позиций защитника и подсудимого по принципиальным вопросам, прежде всего по вопросу признания или отрицания вины. Эта проблема принимает форму дилеммы, так как по данному вопросу приводятся аргументы в пользу двух противоположных точек зрения. Речь идет о ситуации, когда подсудимый в суде не признает себя виновным и последовательно настаивает на своей невинности, а в процессе судебного следствия его виновность подтверждена достаточными и проверенными доказательствами. При этом сам защитник приходит к убеждению, что его подзащитный виновен и что строить свою защитительную речь на отрицании виновности бессмысленно и бесперспективно.

Некоторые правоведы считают, что в таком положении нравственно допустимо расхождение позиций подсудимого и защитника. «Руководствуясь нравственными принципами, адвокат не может утверждать то, в чем сам не убежден, не может лгать, не может поступать против своей совести и внутреннего убеждения. И если в ходе расследования, судебного следствия адвокат пришел к выводу, что вина обвиняемого установлена, он из этого и должен исходить, строя свою защиту; иной путь будет ложью и сделкой с совестью» [Кокорев, Котов, с. 176].

Их оппоненты убеждены, что защитник, который вопреки воле подсудимого переходит, по сути, на позицию обвинения, оставляет подзащитного без помощи, без защиты. «Создается такое, совершенно нетерпимое с юридической и этической точек зрения положение: в судебном разбирательстве происходит состязание не между прокурором и защитником, а между прокурором и защитником, с одной стороны, и подсудимым, с другой. Заявление защитника о виновности подсудимого представляет чрезвычайно тяжелый удар по защите» [Проблемы судебной этики, с. 253]. Судебная практика последнего времени исходит из того, что признание защитником виновности подсудимого, когда последний ее отрицает, означает нарушение права на защиту. В обязанности защитника входит использование всех за-

конных средств и способов защиты. При этом он должен следовать принципу «не навреди», т.е. не действовать во вред обвиняемому.

Что касается нравственной стороны такого решения, то оно типично для ситуации дилеммы: в данном случае приходится идти по пути морального выбора в условиях морального конфликта, когда соблюдение одной нормы влечет за собой нарушение другой и наоборот. Но предпочтение все же следует отдать нравственной обязанности до конца защищать от обвинения человека, доверившего свою судьбу адвокату и надеющегося на его помощь. Разумеется, защитник должен использовать даже малейшие возможности для опровержения обвинения, а также представить суду соображения о доказанных по делу фактах, говорящих в пользу подсудимого.

В своей речи защитник не должен использовать доводы, несостоятельность которых очевидна. Обман, ложь, сознательное искажение или передергивание фактов не только безнравственны сами по себе, но и с позиций результативности защиты могут иметь негативные последствия как для адвоката, так и для его подзащитного.

В то же время адвокат в своей речи не обязан упоминать обстоятельства, способные повредить защите, если о них не говорил обвинитель. Это относится также к критике обвинения с позиции: «то, что не доказано бесспорно, не может быть положено в основу обвинения» или «версия подсудимого, не опровергнутая обвинением, должна признаваться за истинную». Адвокат имеет здесь полное моральное право строить тактику защиты в соответствии с правами, предусмотренными законом [Кобликов, с. 128—131].

Главное в нравственной позиции защитника заключается в том, чтобы, защищая конкретного человека от обвинения в преступлении, он не оправдывал само преступление. Критикуя в этой связи пороки адвокатуры, Кони проницательно писал о той весьма типичной для социально-политической жизни в целом ситуации, когда «защита преступника обращается в оправдание преступления, причем потерпевшего и виновного, искусно извращая нравственную перспективу дела, заставляют поменяться ролями» [Кони, с. 87].

## § 7. Нравственные критерии справедливого приговора и наказания. Нравственное обоснование целей и меры наказания. Право преступника на наказание

Наказание — одна из центральных проблем правовой этики. Оно включает требования справедливого приговора, нравственного

обоснования цели и меры наказания и права преступника на наказание.

Преддверием наказания является судебный приговор. Его справедливость складывается из ряда составляющих. Приговор можно назвать справедливым, если он оправдывает невиновного и, соответственно, признает виновным того, кто совершил преступление. Приговор будет справедливым также тогда, когда наказание виновному назначено в соответствии с правильно примененным уголовным законом, соразмерно опасности преступления и личности виновного и когда соблюдено требование индивидуализации ответственности.

Таким образом, справедливость приговора — это его нравственная характеристика, выражающая требование осуждения только виновного и оправдания невиновного, а также наказания виновного на основе закона в соответствии с характером и степенью его вины при обеспечении равенства всех перед законом и судом. Из этого следует, что справедливость приговора неразрывно связана с его законностью и обоснованностью. Незаконный приговор не может быть справедливым, как не может быть таковым и приговор необоснованный, т.е. не соответствующий тому, что совершил (или не совершил) подсудимый.

Справедливый приговор подразумевает *справедливую цель* и *справедливую меру* наказания. Исторически цель наказания получала различное этико-правовое обоснование в теориях возмездия, устрашения, целесообразности, психологического принуждения и т.п. Для того чтобы понять, какая из этих теорий может претендовать на справедливость, необходимо определить *смысл наказания*. *Ради чего* или *во имя чего* наказывается тот или иной человек за совершенное им преступление? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим сущность преступления как формы нарушения права.

Если исходить из гегелевского понимания права как «наличного бытия свободной воли»<sup>1</sup>, то преступление можно рассматривать как нарушение телесного и морального бытия свободной воли. Сущность преступления в том, что воля одного человека, оторвавшись от общих корней, попирает внешнее бытие другой воли. Это состояние права внутренне противоречиво, ибо воля насилующая и воля насилуемая суть индивидуальные модусы единой, всеобщей воли. По мысли Гегеля, в преступлении воля как бы налагает руки сама на себя и необходимо, чтобы она, сделав усилие, сама восстановила свое свободное, правовое состояние. Это и достигается *наказанием*.

<sup>1</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 89.

Наказание, карающее преступника, не только справедливо само по себе; оно есть его неотъемлемое право. Это означает, что преступник рассматривается обществом как разумное существо, как полноправный индивидуальный модус всеобщей воли. И лишать его *чести наказания* — значит отказывать ему в самом священном и гуманном требовании. Ни при одном самом жестоком и бесчеловечном режиме преступника никогда не лишали *права на наказание*. Единственным примером такого лишения может служить древний обычай изгнания из племени, рода, когда человека отторгали от духа общины, т.е. от всеобщей воли и, следовательно, полностью уничтожали, предавали забвению. В смерти и казни человек еще «почитается» и признается государством, обществом как его член. Но изгнание подразумевает как бы несуществование, небытие человека, в сравнении с которым смерть кажется желанной и гуманной.

Современный человек, не получивший наказания (например, вследствие нераскрытого преступления), также оказывается духовным изгоем. Оставляя его наедине со своим преступлением, отторгая его от всеобщей воли, бросая его душу в пучину неотвязных кошмаров и угрызений совести, общество тем самым осуществляет самый ужасный вид «казни». В этом смысле нет нераскрытых и безнаказанных преступлений. Просто одни наказания совершаются гуманно, т.е. на основе права самого преступника, а другие протекают бесправно и бессрочно, переходя, возможно, из рода в род.

Основой права преступника на наказание служит то, что уже самим своим преступлением он дает *согласие на наказание*, подобно тому как всякий человек своим рождением дает своего рода согласие на смерть. Именно в этом смысле наказание, возмездие *неотвратимо*, а не только потому, что государство зорко стоит на страже закона. Гегель в этой связи тонко подметил, что слово «возмездие» означает лишь обращение самой формы преступления против себя, евмениды (богини мщения в древнегреческой мифологии) до времени спят, но преступление пробуждает их, и они как бы открывают судебный процесс уже в момент совершения преступления. Это значит, что разумная, индивидуально-всеобщая воля самого преступника жаждет возмездия и наказания; она не может его не желать, ибо по своей природе стремится к свободе и справедливости. *Наказуемая воля сохраняет свою свободу* — вот в чем смысл права преступника на наказание, вот почему преступная душа жаждет возмездия. Ей не нужна жизнь, ей необходима свобода как знак принадлежности ко всеобщей воле, как свидетельство нерасторжимости с нею. Преступление и наказание Раскольникова, героя романа Ф.М. Достоевского, может служить здесь отличной иллюстрацией.

Чтобы проверить правильность мысли о праве преступника на наказание, мы должны обратиться к *прикладному аспекту* данной проблемы, т.е. к самой практике правосудия, и спросить себя: в чьих интересах совершается наказание преступника? В интересах жертвы преступления (потерпевшего)? В интересах общества? Или в интересах самого преступника (даже если речь идет о смертной казни)?

Вряд ли можно говорить об интересах жертвы, о восстановлении права в отношении пострадавшей стороны, тем более если жертвы нет в живых. Даже талион фактически устанавливал *формальное равенство* в воздаянии, ибо, каким бы справедливым ни было наказание, оно не может обратить преступление вспять, сделать так, чтобы для потерпевшей стороны преступления как бы не было.

Но точно так же не может быть речи и об интересах общества. Дело в том, что по отношению к государству, как это хорошо показал В.С. Соловьев, каждое преступление предполагает волю, *несогласную с законом*, и с этой точки зрения для всех преступлений логически требовалось бы *одинаковое возмездие*. Однако в действительности различные преступления влекут за собой различные виды наказаний, что является свидетельством того, что наказание осуществляется прежде всего *в интересах самого преступника*. Это его право реализуют; это ему воздают «честь»; это его пытаются как «блудного сына» вернуть в лоно всеобщей воли; это о его свободе воли помышляют. Уже одно это делает любое наказание изначально гуманным и справедливым, независимо от того, приписываются ли ему в теории факторы «устрашения», «возмездия», «целесообразности», «искупления вины» и т.п. Однако важно установить конкретный гуманный критерий наказания.

Какой должна быть мера наказания с этико-правовой точки зрения? Согласно Соловьеву, наказание должно выступать как правомерное средство *деятельного человеколюбия*, законно и принудительно ограничивающее внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но непременно также и в интересах самого преступника. Этико-правовая мера наказания определяется единством трех требований: 1) потерпевший должен иметь право на защиту; 2) общество — право на безопасность; 3) преступник — право на вразумление и исправление. Положительный смысл наказания, соответствующий праву преступника на сохранение ему свободы воли (не внешней свободы!), заключается не в причинении физических страданий, а в нравственном исправлении и покаянии. Этико-правовой смысл наказания состоит в том, что, налагая наказание, мы имеем в виду не прошлое зло (его уже не изменить и не исправить), а будущее благо. Следовательно, налагать наказания можно

только с одной целью: исправить самого виновного, сделать его лучше, чем он был до совершения преступления. Очевидно, что государственные пенитенциарные (исправительные) учреждения не способны справиться с этой задачей. Напротив, нередко они еще больше ожесточают и развращают преступника. В этом отношении идеальным наказанием могла бы стать, по мысли Соловьева, *общественная опека над преступником*, поручаемая компетентным людям.

## § 8. Дилемма смертной казни

Известный английский писатель и публицист А. Кестлер в своем эссе «Размышления о виселице» заметил, что в вековой полемике о смертной казни никогда не упоминался спор между теоретиками свободы воли и сторонниками детерминизма. Однако именно он является сердцевиной данной полемики. Этого спора избегают потому, что здесь мы сталкиваемся с древнейшей и самой волнующей проблемой из тех, которые ставит нравственная философия, а также потому, что она, вероятно, неразрешима. При этом, подчеркивает Кестлер, речь идет не о дилемме из области философских отвлеченностей; это вопрос, пронизывающий события нашей повседневной жизни. Суть его в том, что человек может рассматриваться как ответственный за свои поступки лишь в том случае, если ничто не побуждало его совершить их; напротив, он свободной волей выбрал именно такой способ действия. Подсудимый считается невиновным, пока не доказано противное, и бремя доказательства возлагается на обвинение. Но он считается ответственным, т.е. располагающим свободной волей, по крайней мере если не доказано, что он не владеет рассудком. В таком случае, и только в таком случае, бремя доказательства возлагается на защиту. В этом и состоит парадокс данной дилеммы: обвиняемый рассматривается как располагающий свободной волей, по крайней мере, до того, как защита не докажет, что его поведение подлежит всеобщим законам природы. Эта дилемма переводит проблему уголовной ответственности в метасоциальную плоскость. Как остроумно замечает Кестлер, «концепция уголовной ответственности имплицитно подразумевает существование сверхъестественного порядка: это не юридическая, а теологическая концепция» [Кестлер, Камю, с. 118].

Этот парадокс не ограничен законом о смертной казни. Но во всех прочих законах легко найти лазейки. Судья, рассматривающий, например, дело взломщика, не обязан решать неразрешимый вопрос, обладает ли тот свободой воли. Он размышляет, чего заслуживает вор,

подчиняясь урокам опыта и здравого смысла, поскольку во всех случаях, за исключением тех, где на кону смертная казнь, суждение о мере наказания предоставлено на усмотрение трибунала. Следовательно, абсурдность понятия уголовной ответственности практически не сказывается на делах, не предусматривающих смертную казнь, поскольку эта проблема нисколько не влияет на результат. Вот почему защита редко ссылается на умственное расстройство обвиняемого, влекущее неспособность отвечать за свои поступки. Но в процессе обумышленном убийстве приговор не подлежит оценке трибунала. В этом случае — а он единственный такого рода во всем уголовном законодательстве — кара строго определяется законом.

Чтобы прояснить ситуацию, обратимся к конкретным примерам. Когда мы говорим «этот человек виновен», речь идет о формуле, которую всегда можно перевести следующим образом: «Приложенное им усилие не было достаточным». Если бы он постарался лучше, если бы приложил больше сил, чтобы действовать или помешать себе действовать, он не был бы виновен.

Виновным можно стать только двумя способами: вследствие недостатка или положительного, или отрицательного усилия.

В наши дни даже по отношению к защитникам смертной казни обычно не допускается мысль, что они руководствуются соображениями мести преступнику. Вопреки этим отрицаниям осуществление кары как таковой есть столь мощное, хотя и неосознанное побуждение, что порой оно отодвигает на задний план другие ожидаемые результаты наказания.

С детерминистской точки зрения мстить человеческому существу — столь же бессмысленно, как мстить машине. Если мы наказываем преступника, руководствуясь жадой мести, нам нужно также наказать и его отца-алкоголика, и его слишком снисходительную мать, и — почему бы и нет — его бабушек и дедушек и т.д., по всей цепочке причинности, вплоть до змея, совратившего нашу праматерь. Ведь все, и в том числе преподаватели, родственники, начальство и общество в целом, стали соучастниками преступника, помогая ему или побуждая его сделать то, что он сделал, задолго до того, как он решился действовать. Неодобрение, возмездие, месть — этим словам нет места в словаре детерминиста. Он может порицать только весь мир и управляющие им природные законы.

Если, напротив, мы принимаем гипотезу человеческой свободы со всеми необходимыми религиозными последствиями, месть оказывается проступком не против логики, а против разума. Если убийца не просто испорченный робот, а исполнитель таинственного предначертания,

мы оказываемся в области, недостижимой для человеческого правосудия. Если полагать, будто человек всего лишь хорошее или дурноеместилище воли, чьи истоки возносятся над порядком естественной причинности, то никто не имеет права разбивать сосуд под предлогом дурного качества вина. Если убийство детей или же их смерть от эпидемической болезни вытекает из высшей воли, то убийца не может подвергнуться мести, точно так же как и вирус полиомиелита, поскольку и тот и другой — завершение пути неисповедимого. Всем религиям, всем метафизическим системам приходится сталкиваться с проблемой зла, т.е. с тем, что зло включено в вечный миропорядок. На этот вопрос не было удовлетворительного ответа; вероятно, никогда и не будет. Закон предполагает, что человек свободен и ответствен за свои поступки; он оставляет на долю теологов вопрос о том, почему Бог дал человеку свободу, позволяющую ему выбирать зло, и теологам здесь нечего сказать.

Дилемма смертной казни получает свое выражение в полемике между ее противниками и сторонниками. Содержание их аргументов «за» и «против» целесообразнее всего рассмотреть сквозь призму основополагающих вопросов, выражающих противоречивую природу смертной казни.

1. *Является ли смертная казнь справедливым возмездием и эквивалентным воздаянием за совершенное преступление ?*

• *Аргумент несправедливости и неэквивалентности смертной казни.* Допустим, что было бы справедливо и необходимо компенсировать убийство жертвы смертью убийцы. Но смертная казнь — не просто смерть. По своей сути она так же отличается от лишения жизни, как концентрационный лагерь — от тюрьмы. Смертная казнь, безусловно, есть убийство и арифметически компенсирует совершенное убийство. Но она добавляет к смерти регламент, публичную преднамеренность, известную будущей жертве, наконец, организацию, которая сама по себе является источником моральных страданий, более суровых, чем смерть. То есть здесь нет *эквивалентности* и *адекватности*. Во многих законодательствах преднамеренное преступление рассматривается как более серьезное, чем преступление с применением голого насилия. Но что же тогда представляет собой смертная казнь, если не самое преднамеренное из убийств, с которым не может сравниться никакое деяние преступника, как бы продуманно оно ни было? Чтобы достичь эквивалентности, было бы необходимо наказывать смертной казнью только такого преступника, который уведомлял бы свою жертву о моменте, когда он предаст ее страшной смерти, и который после этого месяцами содержал бы ее в заточении в полной своей власти. Столь ужасных вещей в жизни частных лиц не встречается.



• *Аргумент справедливости смертной казни.* То, что она несправедлива, — ложное мнение. Этот упрек основывается на мысли о возможности и необходимости выстроить точное соответствие между злом, которое причинило правонарушение, и страданием, проистекающим из кары. У правосудия вовсе нет притязаний на точность этого соответствия. Если бы было иначе, пришлось бы установить разновидности смертной казни, т.е. добавить к лишению жизни некоторые предварительные пытки, что недопустимо. Смертная казнь — своего рода потолок, выше которого подняться невозможно. Разумные требования сводятся к тому, чтобы ее применяли только к тем, кто совершил достаточно тяжкое преступление, чтобы она оказалась заслуженным наказанием.

2. *Обладает ли смертная казнь устрашающим воздействием, упреждающим и предотвращающим новые преступления?*

• *Аргумент бессилия страха смерти.* Нельзя отрицать, что люди боятся смерти. Лишение жизни — безусловно, высшая мера наказания и должно вызывать в них ни с чем не сравнимый ужас. Законодатель вправе полагать, что его закон воздействует на одну из самых таинственных и могучих пружин человеческой природы. Однако история свидетельствует, что страх смерти, как бы велик он ни был, никогда не побеждал человеческие страсти. «Нет в душе человека такой даже самой слабой страсти, которая не побеждала бы страха смерти. Месть торжествует над смертью; любовь ее презирает; честь призывает ее; горе ищет в ней прибежище; страх ее предвосхищает»<sup>1</sup>. И если любовь к человеку или к родине, безумная страсть к свободе могут стать выше страха смерти, то почему мы в этом отказываем ненависти, алчности, ревности? В лучшем случае смертная казнь может уstrasить только слабых и робких людей, не склонных к преступлению, и, напротив, она не оказывает должного воздействия на людей с сильными страстями, которых как раз и следовало бы укрощать.

• *Аргумент устрашающего воздействия смертной казни.* Мысль об отсутствии устрашающего эффекта смертной казни является спорной и недоказанной. Обычно ссылаются на множество закоренелых преступников, которые, прежде чем совершить злодеяния, присутствовали при смертных казнях. В этом усматривают доказательство того, что смертная казнь их не уstrasшила. Без сомнения, это так. Но число тех, кто испытал испуг от смертной казни, вероятно, выше. Большого внимания заслуживает тот аргумент, что в странах, где смертная казнь

<sup>1</sup> Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические // Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 356.

была упразднена, эта мера, согласно статистическим данным, не повлекла за собой роста числа тяжких преступлений. Но статистика нуждается в должной интерпретации. Законодательной отмене смертной казни предшествовало ее практическое упразднение, что представляло собой длительный процесс, юридическое же закрепление этого факта прошло практически не замеченным и никак не влияло на частоту совершения тяжких преступлений. Более того, смертная казнь отменялась, как правило, в эпохи снижения преступности, и чаще всего под влиянием улучшения политических, экономических и социальных условий жизни в стране. Таким образом, никак нельзя считать установленным, что с точки зрения устрашения смертная казнь не имеет никакой ценности, в то время как очевидно, что с точки зрения устрашения преступника она более действенна, нежели все другие виды наказаний.

*3. Не является ли смертная казнь более гуманной мерой наказания, чем, например, пожизненное заключение?*

• *Аргумент абсолютной жестокости и непоправимости смертной казни.* Смертная казнь — абсолютно античеловеческий акт наказания и наиболее жестокий вид мести. Человек бывает морально уничтожен еще ожиданием задолго до смерти. Ему устраивают как бы две смерти, причем первая хуже второй.

Смертная казнь является абсолютно непоправимым актом наказания. Речь здесь идет даже не о судебной ошибке и несправедливом приговоре, а об абсолютном отказе общества дать возможность преступнику искупить свою вину. По существу, это есть не что иное, как незаконная узурпация естественного права на жизнь, которым неотъемлемо обладает каждый, даже самый плохой человек. В этом смысле смертная казнь нуждается в *сверхчеловеческой, Божественной санкции*. Никто из людей не может выступать в качестве абсолютного судьи и выносить решение о бесповоротном уничтожении худшего из виновных, потому что никто не может претендовать на абсолютную невиновность («Мне отмщение, и Аз воздам»). Как заметил А. Камю, «смертная казнь разрушает единственно бесспорный вид человеческой солидарности — солидарность перед лицом смерти, — и она не может быть узаконена, иначе как с помощью таких истин или принципов, которые возвышались бы над людьми» [Кестлер, Камю, с. 186]. В этом отношении смертную казнь можно оправдать только как *религиозную, сверхъестественную кару*.

• *Аргумент сравнительной гуманности смертной казни.* Нет никакой уверенности в том, что пожизненное заключение — менее варварское наказание, чем смертная казнь, и что лучше причинять страда-

ния, не причиняя смерти, нежели причинять смерть, не причиняя страданий. Истина заключается в том, что по большей части отторжение и отвращение, вызываемые смертной казнью, связаны со способом ее осуществления. Отсюда большой интерес к поиску сколь возможно более гуманного метода смертной казни, приносящей как можно меньше страданий.

Абсолютную жестокость смертной казни обычно усматривают в том, что она непоправима и необратима. Но этот упрек можно высказать в адрес всех суровых наказаний, связанных с лишением свободы; содержание в пенитенциарном учреждении может окончательно расстроить здоровье заключенного; и, во всяком случае, никакое вознаграждение не уравнивает проведенных на свободе лет, которых человека незаслуженно лишили. Истина в том, что смертную казнь можно применять только с полным основанием; в случае малейшего сомнения ее следует избегать.

Несмотря на концептуальную неразрешимость дилеммы смертной казни, она фактически находит свое разрешение в исторической тенденции, которая связана с сокращением: а) видов преступления, карающихся смертной казнью; б) круга лиц, по отношению к которым может быть применена смертная казнь; в) числа стран, применяющих смертную казнь. К началу XXI в. многие страны мира либо отменили смертную казнь, либо наложили мораторий на ее применение.

### Вопросы и задания

1. Проанализируйте основные дилеммы правовой этики.
2. В чем специфика судебной этики?
3. Какие нравственные нормы устанавливает Кодекс чести судьи Российской Федерации?

### Литература

- Карпец И.И.* Уголовное право и этика. М., 1985.
- Кестлер А., Камю А.* Размышления о смертной казни. М., 2003.
- Кобликов А.С.* Юридическая этика: Учебник. М., 1999.
- Кокорев Л.Д., Котов Д.П.* Этика уголовного процесса: Учебное пособие. Воронеж, 1993.
- Кони А.Ф.* Нравственные начала в уголовном процессе (Общие черты судебной этики) // Право и образование. 2000. № 5.
- Проблемы судебной этики / Под ред. М.С. Строговича. М., 1974.
- Профессиональная этика юриста. Адвокатская этика. СПб., 2001.

Русская философия права: философия веры и нравственности (антология). СПб., 1997.

Смертная казнь: за и против / Сост. О.Ф. Шишов, Т.С. Парфенова. М., 1989.

**Соловьев В.С.** Право и нравственность: Очерки из прикладной этики Вл. Соловьева. СПб., 1897.

Этика сотрудников правоохранительных органов: Учебник. М., 2004.

## Глава 8. Биоэтика

### § 1. Происхождение биоэтики

Биоэтика как особый вид знания и научная дисциплина имеет двойное происхождение. Одним из первых употребил данный термин применительно к определенной области знаний американский онколог В.Р. Поттер (Potter), опубликовавший в 1970 г. статью «Биоэтика: наука выживания».

Вводя это понятие, он подчеркивал, что биоэтика должна стать новой дисциплиной, соединяющей в себе биологические знания и познание системы человеческих ценностей: «Я выбрал корень *bio*, — отмечал позже Поттер, — для символизации биологического знания, науки о живых системах, и *ethics* для символизации познания системы человеческих ценностей»<sup>1</sup>. По сути, Поттер указал на опасность для выживания всей экосистемы разрыва, образовавшегося между двумя областями знания, — естественнонаучной и гуманитарной. Именно поэтому он назвал биоэтику наукой выживания (*science of survival*). «Инстинкта выживания» оказалось недостаточно, и потому потребовалась новая наука — биоэтика.

Поттер указывал на необходимость развития нового знания, призванного содействовать не только пониманию и объяснению естественных феноменов, но и открытию метода, с помощью которого можно было бы разумно использовать научно-технические знания, способствующие выживанию человеческого рода и улучшению жизни будущих поколений. От неизбежной катастрофы человечество может спасти, утверждал он, только создание «моста» между двумя культурами — научной и нравственно-гуманитарной. Кроме того, биоэтика,

<sup>1</sup> Bioethics: Bridge to the Future. Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1971. P. 1.

согласно Поттеру, не вправе сосредоточиваться только на человеке, но должна распространить свой метод и на биосферу в целом, т.е. на всякое научное вмешательство человека в жизнь как таковую. В этом смысле концепция биоэтики изначально наделялась более широким смыслом, чем традиционная медицинская этика. По существу, ставка делалась скорее на экологию, чем на медицину.

Примерно в это же время биоэтика получает сильный импульс к развитию в работах знаменитого американского акушера голландского происхождения А. Хеллегерса (Hellegers), основателя Kennedy Institute of Ethics. Он рассматривает биоэтику как *майевтику философско-деонтологического сознания*, т.е. науку, обретающую свой предмет в пространстве диалога между медициной, философией и этикой. Хеллегерс первым в университетском мире ввел дисциплину «биоэтика», придав ей академическую структуру, а затем внедрив в область биомедицинских наук, политики и средств массовой информации. Именно его концепция биоэтики стала доминирующей. Хеллегерсу принадлежит заслуга создания специфической методологии этой новой дисциплины, находящейся на стыке наук, поскольку он показал, что врач-биоэтик может оказаться более квалифицированным экспертом в вопросах этики, чем традиционный философ-моралист. Таким образом, на смену традиционному понятию «врачебная мораль» пришел существенно отличный от него термин «биоэтика».

Тем не менее поттеровский вариант понимания биоэтики сохранил свою значимость, поскольку оно охватывает как биосферу, так и человека в их взаимодействии. Не случайно данная концепция содействовала рождению биоэтики окружающей среды и стала одним из источников современного экологического сознания.

## § 2. Понятие, предмет и структура биоэтики. Соотношение биоэтики и профессиональной врачебной этики

В понимании предмета биоэтики мы будем придерживаться определений, данных в известной Энциклопедии по биоэтике (Encyclopedia of Bioethics). В издании 1978 г. биоэтика определяется как «систематическое исследование человеческого поведения в рамках наук о жизни и здоровье, проводимое в свете нравственных ценностей и принципов»<sup>1</sup>. В издании 1995 г. предмет биоэтики понимается шире: как «систематическое исследование нравственных параметров, включая мо-

<sup>1</sup> Encyclopedia of Bioethics. N.Y., 1978. P. XIX.

ральную оценку, решения, поведение, ориентиры и т.п., наук о жизни и о медицинском лечении, с привлечением разнообразных этических методологий в межпредметной формулировке»<sup>1</sup>.

В последнем определении объект биоэтики расширяется до нравственных параметров, включающих в себя как виды социального поведения, так и политические решения. Кроме того, изменяется формальный объект биоэтики, ибо она рассматривается не столько «в свете нравственных ценностей и принципов», сколько «с привлечением разнообразных этических методологий».

Для уточнения границ предмета биоэтики необходимо рассмотреть соотношения между биоэтикой и смежными с ней дисциплинами, прежде всего профессиональной врачебной этикой.

1. В сравнительном контексте к биоэтике принято относить:

- этические проблемы медицинских профессий;
- этические проблемы, возникающие в области исследований человека, включая и те, которые непосредственно к терапии отношения не имеют;
- социальные проблемы, связанные с политикой в области здравоохранения (государственной или международной), с трудовой медициной, с политикой планирования семьи и демографического контроля;
- проблемы, вызванные вмешательством человека в жизненные процессы других живых существ (растений, микроорганизмов и животных) и всего того, что относится к поддержанию равновесия экосистемы.

На основании этого биоэтика понимается как область исследования, которая, используя методологии различных наук, имеет своим предметом «систематический анализ человеческого поведения в области наук о жизни и здоровье в той мере, в какой это поведение рассматривается в свете нравственных идей и принципов» (Encyclopedia of Bioethics, 1978). Ее специфичность обусловлена характером проблем, с которыми она сталкивается, природой этических норм и использованной методологией.

В том случае, когда речь идет о «царстве биологии», куда более обширном, чем мир медицины, биоэтика, охватывая традиционную врачебную этику, выходит за ее пределы, включая в себя: а) этические проблемы всех медицинских профессий; б) человеческое поведение, независимо от его приложения к области терапии; в) социальные проблемы, связанные с политикой в области здравоохранения, трудовой медицины и международного здравоохранения и с политикой демо-

<sup>1</sup> Encyclopedia of Bioethics. N.Y., 1995. P. XXI.

графического контроля; г) жизнь животных и растений в соотношении с жизнью человека.

Цель биоэтики состоит в рациональном анализе нравственных проблем, относящихся к биомедицине, и их связей со сферами права и гуманитарных наук. Она предполагает выработку этических ориентиров, основанных на ценности человеческой личности и прав человека при уважении всех религиозных исповеданий, опирающуюся на рациональную основу и научно адекватную методологию. Эти этические ориентиры имеют и практическую направленность, которая может наложить свою печать не только на поведение личности, но и на сопутствующее ему право, на нынешние и будущие кодексы профессиональной этики.

2. В свою очередь, *профессиональная врачебная этика* — это дисциплина, объектом которой является изучение норм профессионального поведения людей, работающих в системе здравоохранения. Она включает в себя:

- нравственные нормы как объект традиционной медицинской этики, рассматриваемые сегодня в рамках биоэтики, для которой «создание медицинской этики подготовило почву»;

- нормы профессиональной этики, закрепленные в кодексах, а также в устной и письменной традиции, связанной с профессией врача;

- юридические нормы каждой страны.

Цель профессиональной врачебной этики — углубление и обновление норм и правил поведения врача-профессионала.

Структура биоэтики отражает различные уровни этой науки — от ее общепhilosophического статуса до собственно прикладного.

Первый уровень — общая биоэтика, которая, занимаясь этическими основаниями, изучает изначальные ценности и принципы медицинской этики и документальные источники биоэтики (такие, как международное право, профессиональная этика, законодательство). Практически речь здесь идет о настоящей философии морали в собственном смысле этих слов в ее фундаментальной и институциональной части.

Второй уровень — специальная биоэтика, анализирующая в общем ключе главные Проблемы как в медицинской, так и в биологической сфере (генная инженерия, аборт, эвтаназия, клиническое экспериментирование и т.д.). Очевидно, решаться эти проблемы, являющиеся опорными колоннами систематической биоэтики, должны в свете тех основ и моделей, которые этическая система принимает как ключевые и обоснованные этическим суждением. Таким образом, специальная биоэтика обязана связывать свои решения с выводами общей биоэтики.

Наконец, третий уровень — клиническая биоэтика, или биоэтика решений на основе анализа конкретных случаев врачебной и клинической практики (своего рода «казуистическая» биоэтика), исследующая ценности, с которыми мы сталкиваемся, и те пути, на которых можно найти этически верную линию поведения, не изменяя этим ценностям.

### § 3. Основные принципы и дилеммы биоэтики

Установление исходных базовых принципов, на основе которых может быть построена непротиворечивая, целостная биоэтика, — одна из ключевых проблем теоретической биоэтики. Свое выражение она получила в так называемом принципалистском подходе. Одна из первых принципалистских концепций биоэтики была разработана американскими учеными Т.Л. Бичампом и Дж.Ф. Чилдрессом<sup>1</sup>.

Данная концепция базируется на следующих четырех принципах: 1) принципе автономии (уважении к автономии пациента); 2) принципе «не навреди» (непричинении вреда пациенту); 3) принципе блага (моральной обязанности делать добро) и 4) принципе справедливости.

Иной набор исходных принципов биоэтики был предложен авторами исследовательского проекта BIOMED II, финансировавшегося Европейской комиссией и Исследовательским советом Дании (1995—1998). В отличие от американской модели, исходящей из пары «врач — пациент», западноевропейский вариант построен на отношении личности и государства. «Фундаментальные этические принципы, — отмечают авторы проекта, — должны рассматриваться как нормы защиты личности в государстве всеобщего благосостояния» [Basic Ethical..., p. 56]. Таким образом, данная концепция предполагает более широкий социальный контекст отношений ответственности, солидарности и справедливости.

Характерно, что общим для данных концепций является только один принцип — автономии. Наряду с ним европейский вариант предусматривает также принципы человеческого достоинства, интегральное<sup>TM</sup> и уязвимости.

<sup>1</sup> См.: *Beauchamp T.L., Childress J.F. Principles of Biomedical Ethics*. N.Y., 1995. Принципалистская концепция американских ученых в целом воспроизведена в наиболее солидном отечественном издании по биоэтике — «Введении в биоэтику» под ред. Б.Г. Юдина и П.Д. Тищенко (М., 1998).



Дадим краткую характеристику этих принципов. *Принцип автономии* имеет ярко выраженную антипатерналистскую направленность: индивид наделяется самыми широкими полномочиями и правами распоряжаться своим здоровьем и благополучием, вплоть до отказа от лечения, даже если это будет стоить ему жизни.

*Принцип человеческого достоинства*, напротив, гарантирует права человека в ситуации, когда он не способен к автономным решениям и действиям. К нему обычно прибегают, обосновывая запрет на клонирование человека, на эксперименты с человеческими эмбрионами или на трансплантацию органов. Этот принцип применим прежде всего к людям, подверженным тяжелому физическому или психическому расстройству, а также малолетним детям.

*Принцип интегральности* используется в ситуациях, чреватых угрозой и нарушением личностной идентичности в результате генетического вмешательства в человеческую природу. Он подразумевает неприкосновенность психофизической целостности и тождественности человека.

Наконец, *принцип уязвимости* предполагает бережное отношение к человеческой жизни, обладающей свойствами конечности и хрупкости, а также особо деликатное отношение к представителям отдельных человеческих групп, обладающих ограниченными социальными, физическими или психическими возможностями (малоимущим, малограмотным, физически или умственно неполноценным и т.д.).

При применении данных принципов не исключено возникновение противоречий между ними, что порождает некоторые *принципиальные дилеммы*, лежащие в основе большинства дискуссий и проблем биоэтики. Так, принцип уважения к автономии личности может повлечь за собой дилемму между правом на собственную жизнь (включая тело и отдельные органы, генетический материал и т.п.) и невозможностью распоряжаться собственной жизнью (принцип неприкосновенности).

Что касается права на собственную жизнь, то современная техногенная цивилизация создает постоянные прецеденты *злоупотребления* таким правом. Сложнее обстоит дело с принципом неприкосновенности. Он предписывает невозможность распоряжаться собственным телом во всех случаях, кроме тех, когда это направлено на достижение большего нравственного блага в отношении самой личности или большего блага для самого тела (принцип тотальности).

На принципе неприкосновенности стоит остановиться особо. Он имеет свои основания с позиций не только религиозного сознания, но и философии здравого смысла, являясь онтологическим и этическим фундаментом любой этической и юридической нормы.

С религиозной точки зрения глубинная причина невозможности автономно распоряжаться человеческой личностью заключена в том, что человек — творение Божье, и потому его личность во всей ее полноте является даром Божьим и принадлежит Богу. Человек наделен ответственностью за себя, а не господством над тем, что ему дано, не самовластием в отношении своего тела. В философском же плане подобное основание коренится в том, что личность представляет собой первую и трансцендентную ценность и, если это основание разрушается, мы приходим к полнейшему релятивизму.

Не менее фундаментальной является дилемма, вытекающая из столкновения принципов достоинства и уязвимости. Она связана с неразрешимым противоречием и выбором между правом на жизнь и правом на обеспечение *качества жизни*. Суть этой дилеммы может быть сформулирована следующим образом: если не существует социальной, физической или психической возможности вести истинно человеческую, качественную жизнь, то не теряет ли свое основание право человека на биологическое выживание и не является ли более приемлемым, допустимым и даже гуманным прекращение такой жизни? Эта дилемма особенно остро заявляет о себе в ситуации эвтаназии и искусственного прерывания беременности прежде всего в том случае, если плод имеет серьезные пороки развития.

#### § 4. Этика генетической идентичности. Дилемма клонирования

Одним из импульсов развития биоэтики стали открытия в области генетики, в том числе синтез первого искусственного гена (1970), рекомбинация генов (1973), получение гибридной ДНК (1981), первые опыты по клонированию мышей (1981). Понятия генетического манипулирования и генной инженерии получили широкий культурный и общественный резонанс; при этом в центре дискуссий о границах и последствиях генетического вмешательства в природу человека оказалась проблема генетической идентичности индивида и человеческого рода в целом. В резолюции Европейского парламента провозглашается право каждого индивида на свою особую генетическую идентичность, которая подвергается существенной угрозе прежде всего в связи с экспериментами по клонированию человеческих существ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Европейский парламент. Резолюция по этическим и юридическим проблемам генетического манипулирования, от 16 марта 1989 г. Документ A2/327/88.

Генетическая идентичность индивида — это проблема его психофизической цельности. Тело, и в первую очередь его генетическая программа (генетический код), в самой сущности своей едино с духом и образует с ним экзистенциальное единство личности. Следовательно, всякое вмешательство в телесную природу человека, а тем самым и в его генетический код, есть вмешательство в целостность человеческой личности. Оно может быть оправдано только в том случае, если для него существует *терапевтическое основание*, ибо таковое вмешательство, как и всякое иное внедрение в личность, пусть даже и не очень ощутимое, означает или проявление господства одного человека над другим, или результат произвола. Телом не исчерпывается реальность человека, но оно представляет собой существенный ее компонент, и человеческому разуму надлежит позаботиться о сохранении человека в его целостности и полноте.

Из этой установки вытекают следующие принципы этической ориентации.

1. *Сохранение жизни и генетической идентичности каждого человеческого индивида.* Всякое вмешательство, которое может привести к уничтожению физической индивидуальности человеческого субъекта, даже в том случае, когда прямой целью такого вмешательства является благо других, представляет собой покушение на основополагающую ценность человеческой личности, ибо оно лишает человека фундаментальной ценности, на которую опираются все другие, — ценности телесной жизни. И концепция качества жизни не может быть важнее ценности жизни как таковой, поскольку качество — лишь дополнительное свойство жизни.

Принятие критерия качества жизни с целью дискриминации и подавления других жизней является покушением на принцип равенства и равного достоинства всех.

2. *Терапевтический принцип.* Допустимо производить вмешательство, даже на самом глубинном уровне, ради пользы живого субъекта с целью устранения дефекта или избавления от болезни, недостижимых никаким иным способом. Как и всякая другая, генетическая терапия находит здесь свое основание и свое оправдание. В дальнейшем мы увидим, как применяется этот принцип.

3. *Сохранение экосистемы и окружающей среды.* Этот принцип имеет двойное обоснование. Во-первых, окружающая среда, которая состоит из совокупности экосистем, составляющих глобальную экосистему, необходима для жизни и здоровья человека; во-вторых, весь созданный мир при креационистском видении Вселенной устроен ради блага человека, который является его центром и хранителем, одна-

ко «инструментальность» мира, направленная на служение человеку, отнюдь не единственное оправдание его существования: он есть благо, находящее свое оправдание в Боге.

**4. Различие между человеком и другими живыми существами.** Вполне признавая наличие связи, представляющей собой жизненный взаимообмен между живыми существами и человеком, не следует затушевывать реальное и глубокое различие, отделяющее человека от других живых существ, в силу того, что только он обладает рефлексивным сознанием, свободой и ответственностью, или, если выразить это в немногих словах, потому, что он наделен духом.

**5. Компетенция мирового сообщества.** Проблема вмешательства в генетический код человека и других живых существ не может зависеть от желания и решений определенных экспертов, будь они учеными или политиками: это вопрос, который в определенном смысле касается всего человечества. Будущее человечества нередко требует ответственного участия всего мирового сообщества. Вот почему наряду с признанием принципа свободы научного исследования должны быть признаны и необходимость информирования населения и принцип разделения ответственности. Следует подумать о проблемах массового генетического обследования, о манипулировании экологической средой и о геноме человека.

Необходимо найти формы объединения и совместной ответственности среди самих ученых, основанные на принципе самоконтроля и учитывающие и общее благо, и общественное мнение. Опыт работы комитетов по биоэтике и саморегулированию, подтвержденный там, где это требуется, законом, служит достаточным обоснованием этого принципа.

**6. Сохранение идентичности человеческого вида в целом.** Как отмечает Ю. Хабермас, осуществляющиеся и вызывающие опасения тенденции развития генной технологии не гарантируют сохранения видовой идентичности человека, ибо подрывают образ, созданный нами о самих себе как о культурном видовом существе по имени «человек». В связи с этим встает вопрос: изменит ли технизация человеческой природы самоидентификацию с позиций этики вида таким образом, что мы уже более не сможем понимать себя в качестве этически свободных и морально равных, ориентирующихся на нормы и моральные принципы существ? Возможно, что знание о запрограммированности своего генома, подчеркивает Хабермас, «может воспрепятствовать формированию самопонимаемости, посредством которой мы существуем как тело или в известном смысле "являемся" своим телом, вследствие чего может сложиться новый тип специфически асимметричных межличностных отношений» [Хабермас, с. 55].

### *Особые этические нормы*

Существует этически оправданная необходимость обеспечения безопасности биотехнологий, как в отношении лабораторий, так и в отношении окружающей среды. Основная тревога связана с генной инженерией — с возможностью опустошения биосферы биологической бомбой. Эта возможность и побудила сформулировать некоторые нормы и указания для защиты окружающей среды и для обеспечения гарантий безопасности лабораторий, ибо в лаборатории опытным путем могут быть созданы микроорганизмы, представляющие угрозу для жизни. Сюда же следует отнести и защиту от возможного сознательного выброса в окружающую среду таких микроорганизмов.

Общие этические направления в этой области в конечном счете выражаются: а) в защите жизни и здоровья человека; б) в сохранении окружающей среды. Два этих принципа, которые должны одновременно учитываться при оценке биотехнологий, исходят из того, что следует принимать в расчет не столько технику как таковую, сколько ее продукцию и ту опасность, которая может возникнуть в результате ее использования.

Что касается создания генетически модифицированных организмов, то здесь следует выделить различные их типы: растения, высоко-развитые животные (выводимые с целью улучшения самих особей и даваемой ими продукции) и микроорганизмы — бактерии и вирусы.

Подсчитано, что отрицательные последствия (под ними подразумеваются существенное нарушение экологического равновесия, исчезновение некоторых видов диких животных или же очень агрессивное их поведение) попадания в окружающую среду генетически модифицированных микроорганизмов составляют в конечном счете 10—20%. Эти последствия обусловлены тремя факторами: отсутствием естественных врагов, вредностью для других организмов, прямым разрушением экосистемы. Поэтому перед тем, как приступить к созданию таких организмов, соответствующие органы (Организация экономического сотрудничества и развития — ОЭСР, руководство комиссий Европейского экономического сообщества) и авторы должны ответить на пять вопросов.

- Способен ли данный модифицированный организм к выжива-
- Способен ли он к воспроизведению?
- Способен ли он к образованию популяций и к распространению?
- Способен ли он передавать другим организмам свойства, приобретенные искусственным путем?

- Способны ли перечисленные факторы (выживание, размножение, упрочение и распространение организмов) вызвать нежелательные последствия для человека и для окружающей среды?

Оценка факторов риска в каждом случае должна производиться отдельно. Она требует сложной системы наблюдения и соответствующих приборов, необходимых в той же мере, как и этическое требование безопасности для здоровья человека и для окружающей среды. Другое этическое требование — достижение реального блага для нынешнего общества без нанесения вреда обществу будущего. Не следует поощрять экспериментирование ради экспериментирования. В равной степени необходимо адекватное информирование населения, которое могло бы рассеять ложные страхи или ознакомить граждан с реальными выгодами.

Кроме того, для спасения видов, находящихся на грани уничтожения, и для сохранения биологического многообразия необходимы банки семенной жидкости и более совершенная техника искусственного воспроизведения.

Проблема генетической идентичности получает особую значимость в связи с клонированием человека. Эта проблема приобретает характер дилеммы, так как в ее основе лежит противоречие между ценностью жизни как таковой и правом на качество жизни, которое во многом достигается благодаря генетическому усовершенствованию человеческой природы, в том числе и в результате клонирования.

Европейские документы последнего десятилетия занимают в этом вопросе недвусмысленную позицию. Рекомендация № 1046 Совета Европы от 1986 г. потребовала запретить «создание идентичных человеческих существ путем клонирования или с помощью каких-либо других методов с целью расового отбора или с какими-либо другими целями и создание идентичных близнецов». После недавних экспериментов эдинбургской группы Европейский парламент в своей «Резолюции по этическим и юридическим проблемам генетического манипулирования» самым решительным образом провозгласил недопустимость клонирования людей: «Клонирование человеческих существ никоим образом не может быть оправдано или терпимо обществом, поскольку, будучи серьезным нарушением фундаментальных человеческих прав, оно противоречит принципу равенства человеческих существ, ибо допускает евгеническую и расовую селекцию человеческого рода, оскорбляет достоинство человека и приводит к экспериментированию на человеке».

Религиозно-этические аргументы против клонирования представлены в официальных документах христианских церквей. Так, в Осно-

вах социальной концепции Русской православной церкви сказано: *«Замысел клонирования является несомненным вызовом самой природе человека, заложенному в нем образу Божию, неотъемлемой частью которого являются свобода и уникальность личности. "Тиражирование" людей с заданными параметрами может представляться желательным лишь для приверженцев тоталитарных идеологий. Клонирование человека способно извратить естественные основы деторождения, кровного родства, материнства и отцовства. Ребенок может стать сестрой своей матери, братом отца или дочерью деда. Крайне опасными являются и психологические последствия клонирования. Вместе с тем клонирование изолированных клеток и тканей организма не является посягательством на достоинство личности и в ряде случаев оказывается полезным в биологической и медицинской практике»* (XII, 6).

В том же духе высказывается и Католическая церковь. В Инструкции «Donum Vitae» («Дар жизни», 1987) говорится, что «попытки и эксперименты, направленные на получение человеческого существа внесексуальным путем, будь то "расщепление близнецов", клонирование, партеногенез, противоречат человеческому достоинству, присущему и эмбриону, поскольку они вступают в противоречие как с достоинством человеческого деторождения, так и с достоинством брачного союза».

Осуждение было повторено в документе «Размышления о клонировании» (1997), выпущенном Папской академией в защиту Жизни: «...проект человеческого клонирования представляет собой ужасное извращение, к которому тяготеет наука, лишенная ценностей, и в этом качестве он символизирует глубокое неблагополучие нашего общества, которое ищет в науке, в технике и в "качестве жизни" суррогаты смысла жизни и спасения своего существования. Провозглашение "смерти Бога" в тщетной надежде "преодолеть человека" приводит... к "смерти человека". Ибо нельзя забывать, что отрицание тварного характера человека, вместо того чтобы стимулировать человеческую свободу, порождает новые формы рабства, новые виды дискриминации, новые и глубокие формы страдания. Клонирование рискует стать трагической пародией на всемогущество Божие. Человек, которому Бог, наделив его свободой и разумом, доверил сотворенный Им мир, не ставит границ своим действиям, останавливаясь лишь в случае их практической недостижимости, но он должен научиться ставить себе границы сам, исходя из различения добра и зла».

Помимо того, что документ подчеркивает неприкосновенность человеческой личности с позиций креационизма, он касается и этической и юридической значимости запрета на клонирование человека: «В пла-

не прав человека возможное клонирование явилось бы нарушением двух фундаментальных принципов, на которых основываются все права человека: принципа равенства всех человеческих существ и принципа отсутствия дискриминации».

## § 5. Этика искусственного прерывания беременности.

### Дилемма аборта: «за жизнь» (Pro Life) или «за выбор» (Pro Choice)

В центре биоэтических проблем и дискуссий о допустимости или недопустимости аборта стоят два взаимосвязанных вопроса: 1) является ли человеческий эмбрион индивидуализированной человеческой жизнью с самого момента оплодотворения? И если да, то 2) существуют ли обстоятельства, при которых может быть дозволено и этически допустимо искусственное прерывание беременности? В конечном счете это ведет к вопросу о том, является ли эмбрион частью организма матери или же он обладает качеством человеческой индивидуальности. От ответа именно на этот вопрос во многом зависит аргументация «за» или «против» искусственного прерывания беременности. И сама аргументация, и характер дискуссии имеют все характерные признаки дилеммы, суть которой определяется противоречием между принципами «за жизнь» и «за выбор». Согласно первой позиции, человеческая жизнь с момента зачатия обладает безусловным человеческим достоинством и абсолютной автономностью. Вследствие этого вмешательство в данную жизнь других лиц недопустимо ни с правовой, ни с этической точки зрения. Сторонники второй позиции, руководствуясь прежде всего так называемым репродуктивным правом (см. ниже), отстаивают приоритет матери (родителей) в принятии тех или иных решений, связанных с зачатием, беременностью и рождением ребенка.

По справедливому замечанию Ю. Хабермаса, все попытки прийти в ходе этих дискуссий к мировоззренчески нейтральному, т.е. лишенному каких бы то ни было предубеждений, описанию морального статуса человеческой жизни на самых ранних этапах ее развития, приемлемому для всех граждан секулярного общества, потерпели неудачу. «Одна сторона описывает эмбрион на ранней стадии развития как некую "кучу клеток", противопоставляя ее личности новорожденного, к которой прежде всего и применимо понятие человеческого достоинства в собственно моральном смысле. Другая сторона рассматривает оплодотворение человеческой яйцеклетки как релевантное начало уже вполне индивидуализирующего самоуправляющегося процесса развития. Согласно этому второму подходу каждый биологически опреде-



ленный экземпляр человеческого вида должен считаться потенциальной личностью и носителем основных прав человека. Обе стороны, кажется, упускают из виду то обстоятельство, что нечто можно считать неподвластным чужому вмешательству даже и в том случае, если оно не обладает статусом правового лица. Ибо "неподвластное чужому вмешательству" не только то, что обладает достоинством человека. Нечто может быть выведено из сферы нашей власти по моральным основаниям и не являясь неприкосновенным в смысле неограниченных или абсолютно значимых фундаментальных прав» [Хабермас, с. 43]. Исходя из этого, Хабермас делает весьма неожиданный вывод: «Известные из дебатов об искусственном прерывании беременности аргументы задают, по моему мнению, неверное направление рассуждениям. Право обладать неподвластным чужому вмешательству генетическим наследием — это иная тема, нежели регламентация прерывания беременности» [Там же, с. 34].

При этом он пытается снять саму дилемму аборта априорным признанием ценности «доличностной» жизни: «Никто не сомневается в подлинной ценности человеческой жизни до момента рождения — независимо от того, называют ли ее "священной" или отказывают в подобной "сакрализации". Между тем нормативная субстанция достоинства, требующая защиты доличностной человеческой жизни, не находит какого-либо рационально приемлемого для всех граждан выражения ни в объективирующем языке эмпиризма, ни в языке религии» [Там же, с. 44]. В связи с этим Хабермас предлагает различать достоинство человеческой *жизни* как таковой и юридически гарантированное достоинство человеческой *личности* (различие, которое отражается, в частности, в этикете нашего преисполненного чувств обращения с покойниками). Дилемма аборта имеет отношение к достоинству первого рода, означая не что иное, как достоинство «доличностной», но все-таки человеческой жизни. Безусловно, это весьма серьезный прорыв в попытке сблизить позиции сторонников и противников искусственного прерывания беременности.

Каковы же основные точки зрения (аргументы) сторонников и противников искусственного прерывания беременности?

I. Аргументы, *допускающие аборт* (Pro Choice), можно условно разделить на три вида в зависимости от ситуации, которая может быть типичной, особой и драматической. Аргументы первого вида исходят из принципа репродуктивного выбора и непризнания эмбриона человеческой индивидуальностью вследствие отсутствия у плода качества самосознания, поведенческих реакций и т.д. Аргументы второго вида — это аргументы в пользу так называемого «терапевтического»

аборта.<sup>4</sup>И, наконец, аргументы, применяемые к драматическим ситуациям, связаны с конфликтом между жизнью еще не родившегося существа и жизнью матери.

Рассмотрим некоторые из этих аргументов.

• *Право на репродуктивный выбор.* Данный аргумент получил свое официальное выражение в документах и публикациях Международной федерации планирования семьи (российская ассоциация создана в 1991 г.). Право на репродуктивный выбор основывается на праве человека распоряжаться собственным телом и означает моральную автономию личности в вопросах сексуальности и деторождения. Важнейшим показателем этого права является *репродуктивное здоровье*, которое предполагает а) способность производить потомство; б) избирать безопасную и доставляющую удовлетворение половую жизнь; в) иметь доступный и свободный выбор современных средств регулирования фертильности и планирования семьи; г) иметь гарантии безопасного и легального аборта.

• *Аргумент легализации аборта как меньшего зла.* Суть данного аргумента сводится к тому, что не следует «морализировать» по поводу аборта, рассматривать его «абстрактно»; о нем надо говорить в конкретном социальном контексте. Это значит, что необходимо руководствоваться законом, который мог бы регулировать фактически существующую практику — практику подпольного аборта.

Подпольный аборт — это экономическая эксплуатация женщины, находящейся в трудной ситуации, опасная для ее здоровья и жизни, и для борьбы с ним не существует другого способа, кроме легального регулирования. В этом случае следовало бы предусмотреть «превентивные» решения: легализацию, упорядочение, либерализацию. Поэтому борьба за введение этого закона превращается в борьбу за свободу совести, за гражданские права, за индивидуальную свободу перед лицом государства. Легализация есть меньшее зло по сравнению с опасностью распространения подпольных аборт.

Слабость данного аргумента в том, что он абсолютизирует регулятивные возможности закона. Закон не устраняет нелегальные аборты, а иногда даже способствует возрастанию их числа. Причем к подпольному аборту прибегают не столько из-за страха перед наказанием со стороны государства, сколько из-за стремления сохранить все в тайне от семьи и от общества, чего закон не в силах гарантировать.

• *Аргумент отсутствия у плода качества самосознания.* В основе этого аргумента лежит утверждение об отсутствии у только что зачатого плода статуса и достоинства человеческой личности. В этом случае речь идет только о человеческой личности в потенции или даже всего

лишь о возможности человеческого бытия, еще не наделенного развитым человеческим сознанием.

Решающее значение здесь имеет тот факт, что это «потенциальное» человеческое существо не обладает самосознанием, т.е. оно не способно к свободной и целенаправленной деятельности и его существование не обусловлено способностью выражать себя в мысли и языке. Если же плод не обладает качеством самосознания, то он не в состоянии осознать свое уничтожение и потому не может страдать, когда его уничтожают, ибо, чтобы страдать от этого, необходимо суметь выделить ценность жизни, сопоставив ее с нежизнью. Но этой способностью к самоосмыслению, сопоставлению противоположностей, диалектической позиции оценивания жизни посредством отрицания ценности ее противоположности не может обладать ни эмбрион, ни зародыш: первый не имеет сознания, второй обладает сознанием, но не самосознанием.

Х.Т. Энгельгард (Engelhardt), один из главных сторонников этой теории, не выделяя в эмбрионе и зародыше свойств, присущих, на его взгляд, личности (самосознание, рациональность, нравственное чувство), считает, что не все человеческие существа являются личностями. Зародыши, младенцы, умственно отсталые и те, кто находится в состоянии безнадежной комы, — все они относятся к нечеловеческим личностям. Подобные существа суть члены рода человеческого, но они не имеют статуса, в себе и для себя, в нравственной общности. Они не являются первостепенными участниками нравственных начинаний. Только человеческие личности имеют такой статус.

П. Сингер (Singer) также считает, что личностью является лишь тот, кто обладает самосознанием, способностью к самоконтролю, ощущением прошлого и будущего, способностью вступать в отношения с другими, испытывая по отношению к этим другим желание общения и любопытство. Если же ценность жизни зависит от личностного бытия, то следует отказаться от теории, в соответствии с которой жизнь членов нашего вида обладает большей ценностью, чем жизнь членов других видов. Некоторые существа, принадлежащие к видам, отличным от нашего, суть личности, некоторые человеческие существа личностями не являются. Никакое объективное рассмотрение не сможет придать жизни человеческих существ, которые не являются личностями, большую ценность, чем та, коей обладает жизнь других существ (например, человекоподобных обезьян), которые личностями являются. Более того, у нас есть весьма веские причины придать большую ценность жизни личностей, чем жизни неличностей. И потому, например, убийство шимпанзе нам представляется более серь-

езным преступлением, чем убийство глубоко неполноценного человеческого существа, не являющегося личностью.

• *Аргумент отсутствия у плода поведенческих реакций.* Сторонники бихевиоризма в социологии и этике утверждают, что единственный критерий распознавания человеческой личности или индивидуальности заключается в поведении (*англ.* behaviour): можно сказать, что мы имеем дело с человеческой личностью, если можем констатировать человеческое поведение. Зафиксировать человеческое поведение зародыша, по крайней мере до определенного периода, нельзя, поэтому «объективный» критерий можно извлечь лишь из отношения к нему матери, которое только и позволяет вывести доказательство присутствия нового человеческого субъекта. Другими словами: этот новый субъект существует, если существует принятие его со стороны матери.

Однако данный аргумент не учитывает две возможности. Первая состоит в том, что с научной точки зрения, основанной на психоанализе, в особенности фрейдистской ориентации, зародыш находится в социальных отношениях с матерью, накапливая в глубине опыт, ощущения, отталкивания, оставляющие свой отпечаток даже во взрослом возрасте. Поэтому не верно утверждать, что нельзя зафиксировать межличностные отношения между зародышем и его матерью.

Вторая возможность связана с тем, что с первых же дней эмбрион вступает в особого рода диалог с материнским организмом, блокируя производство гормонов, посылая определенные сигналы гипофизу и гипоталамусу, яичникам и самому месту, где произошла имплантация оплодотворенной яйцеклетки. Это вызывает изменения в материнском организме, который вынужден «признать» присутствие особой индивидуальности, абстрагируясь от всякого сознательного согласия.

Но наиболее важный философский вывод заключается в следующем: не отношение определяет реальность субъекта, но реальность субъекта делает возможными межличностные отношения.

• *Аргументы в пользу «терапевтического» аборта.* «Терапевтический» аборт применяется в случае опасности для здоровья или жизни матери, а также во избежание рождения детей с отклонениями в развитии для того, чтобы воспрепятствовать им вести жизнь ниже определенного человеческого уровня, а также чтобы оградить семью и общество от тех жертв, которые им придется нести.

Показаниями к «терапевтическому» аборту могут служить:

- социально-экономические условия, отражающиеся на состоянии психического здоровья пациентки;
- состояние физического здоровья, находящегося в стадии постоянного ухудшения;

— реальная и серьезная опасность для жизни матери вплоть до того, что приходится выбирать между жизнью матери и гибелью матери и ребенка.

• *Аргументы в пользу аборта в драматических ситуациях.* Драматические ситуации связаны с выбором между жизнью еще не родившегося ребенка и жизнью матери. Суть данной дилеммы в том, что продолжение беременности может быть чревато смертью матери и как следствие этого — смертью ребенка; искусственное же прерывание беременности спасает жизнь матери. Рассмотрим этические мотивировки при практическом решении данной дилеммы.

1. Долг врача — сохранить жизнь матери и помочь рождению ребенка. Когда же он не может выполнить и то и другое, поскольку оба долга, независимо от человеческих желаний, вступают в конфликт друг с другом, то приходится выбирать более реальное. Следует отметить, что выбор, в результате которого не происходит оказания помощи, прежде всего матери, от которой невольно зависит смерть плода, есть выбор в пользу убийства.

2. Более низкая ценность заведомо обреченного зародыша. Нельзя называть человеческой жизнью в полном смысле зародыш, который сам по себе уже обречен умереть: аборт в таких случаях можно считать просто более ранней смертью, мотивированной к тому же спасением матери.

3. Непрямой аборт. Известен принцип действия с двойным результатом, благоприятным и неблагоприятным. В таких случаях допустимо совершать определенное действие ради достижения благоприятного результата, даже если косвенным образом оно приводит к негативным и нежелательным последствиям. Таким образом, подтверждается допустимость и дозволенность так называемого непрямого аборта, как, например, в случае удаления опухоли, автоматически приводящего к искусственному прерыванию беременности.

II. Аргументы, *запрещающие аборт*, исходят из принципа «Pro Life», т.е. из той предпосылки, что эмбрион обладает ценностью истинной человеческой личности. Если установлено, что оплодотворенное яйцо имеет подлинную связь с развивающейся личностью и истинное предназначение стать ею, то следует исключить любую возможность его уничтожения или повреждения его целостности. В этом смысле искусственное прерывание беременности считается преступлением против человеческой жизни, или против личности. Фактически — это убийство, даже если психологически оно таковым не ощущается, а закон не признает такой его оценки.

Сторонники запрета аборта выдвигают прежде всего аргумент *«требования совести»*. В наиболее категорической форме он был

сформулирован в папской энциклике «*Evangelium Vitae*» (пункты 72—73): «Непризнание права на жизнь, поскольку оно ведет к уничтожению личности, ради служения которой и существует общество, самым непосредственным и непоправимым образом противоречит возможности осуществления общего блага. Отсюда следует, что, когда гражданский закон допускает аборт или эвтаназию, он перестает быть истинно гражданским, нравственно обязательным законом. Законы такого типа не только не являются обязательными для совести, но скорее порождают серьезную и настоятельную обязанность противостоять им посредством отказа исполнять их по требованию совести». Отказ по требованию совести должен рассматриваться как *долг* со стороны тех, кто принимает участие в операции по искусственному прерыванию беременности. Исходя из требования совести, нравственно недопустимой должна быть признана не только сама процедура аборта, но и всякое участие в нем медицинских работников, а также поддержка со стороны родственников, близких и т.д.

Радикальные сторонники запрещения аборта идут еще дальше, указывая на проблему аборта в скрытой форме, связанной с поиском все более надежных технологий против зачатия. Разумеется, «контрацептивные средства и аборт, с нравственной точки зрения, суть два различных вида зла: одно из них противоречит целостной истине полового акта как особенного проявления брачной любви; другое же губит жизнь человеческого существа; первое противоречит добродетели целомудрия брачной жизни, второе противоречит истине и прямым образом попирает божественный завет "не убий"» (*Evangelium Vitae*, п. 13).

## § 6. Этика ответственного деторождения

Деторождение особенно тесно сопряжено с этическими проблемами: решение иметь ребенка является одним из важнейших решений семейной пары, и деторождение есть одна из основных целей брака, ибо в результате появляется на свет новая человеческая личность.

Это означает, что воля к деторождению должна иметь нравственную причину и выражаться в этических принципах, к главным из которых относятся принцип ответственности, принцип истинности любви и принцип искренности [см.: Сгречча, Тамбоне, с. 208—221].

- **Принцип ответственности** — подразумевает, что мужчине и женщине, законно связанным узами брака и образовавшим семью, самим надлежит принимать решения, касающиеся деторождения и числа де-

тей: эти решения никогда не могут навязываться государством, являясь правом «личностным» и семейным.

Любое законодательство, устанавливающее максимальное или минимальное число детей в семье или, что еще хуже, в определенных случаях требующее стерилизации, незаконно. Государство может просвещать или поощрять, исходя из весомых соображений общего блага, но не имеет права отдавать прямые или не прямые распоряжения в этой области.

Ответственность вытекает прежде всего из осознания истины акта деторождения и, стало быть, движения по направлению к нему.

В чем заключается истина акта деторождения? Целостная истина этого акта состоит в том, что он выражает собой объективную реальность — психологическую, телесную и детородную, если оставить в стороне тот факт, что деторождение фактически реализуется в супружеской любви. В момент супружеского акта мужчина и женщина призваны самым ответственным образом удостоверить тот обоюдный дар, который они принесли друг другу, вступая в супружеский союз. Отныне логика всецелого дарования себя другому несет в себе потенциальную открытость к деторождению: таким образом, брак призван к еще более полной самореализации в образовании семьи. Конечно, обоюдный дар мужчины и женщины не имеет в качестве цели только рождение детей, но в себе самом он предполагает обоюдную общность любви и жизни.

Отношение к супружескому акту можно считать ответственным, когда, при сохранении своей целостности, он совершается в стремлении обзавестись потомством и к тому же во время, благоприятное для рождения будущего ребенка, или же тогда, когда есть возможность избежать зачатия.

Ответственность перед собой и перед супругом или супругой несет в себе обоюдное требование признания другого как особой человеческой личности, которую следует уважать, а не только использовать; из этого следует, например, что мужчина, супруг, который возлагает на женщину обязанность регуляции деторождения, навязывая ей либо контрацепцию, либо даже аборт, не признает полного ее достоинства.

Оба супруга несут ответственность и в отношении полового акта как такового, и в отношении присущей им способности к деторождению.

Признавая право на рождение детей, следует признать тем самым и право «не рожать», в том смысле, что супруги имеют право вступать в супружеские отношения в период, неблагоприятный для зачатия, или же воздерживаться от подобных актов в периоды, благоприятные для него, а в определенных случаях могут вообще исключить возмож-

ность зачатия из своих отношений по причинам, не зависящим от их воли (при риске для жизни или для здоровья). В этих случаях подобное право должно быть выражено в том смысле, что «половые акты при воздержании от деторождения» должны совершаться законным образом, ибо аборт, например, никак не может быть оправдан во имя права «не рожать».

Следует отметить, что на субъективную склонность семейной пары к производству потомства оказывают влияние любовь к жизни и доверие к обществу, и потому тот, кто не любит собственной жизни и кто боится жить, выражает этот страх и ограничением своей способности к деторождению. Это также служит показателем необходимости гармонии и связи с нравственными ценностями, и потому важно, чтобы общество, которое стремится поддерживать жизнь, сумело бы создать «культуру», благоприятную для жизни и ее распространения.

• **Принцип истинности любви** — затрагивает содержание человеческой любви и тем самым способ ее реализации. Производство потомства, или деторождение, должно вновь обрести себя в качестве выражения истинной любви двух людей, истинной объективно и полностью.

Совершение или несвершение супружеского акта относится к компетенции супругов, которые также наделены ответственностью совершать его в периоды, благоприятные или неблагоприятные для зачатия. Однако супруги не имеют морального права манипулировать этим актом так, чтобы он служил выражением только психологически эмоциональной, а не детородной его стороны или же только чисто биологического факта, а не эмоционального и духовного союза высшего порядка.

Из этого можно понять, почему целостность и особенный характер супружеского акта сохраняются при так называемых естественных методах регулирования рождаемости, тогда как контрацептивы фактически лишают его этой целостности и особенности, а потому должны считаться недозволенными и не вполне человеческими по самой сути своей: это верно, даже если не учитывать их опасности в медицинском и психологическом плане.

Подлинная задача состоит, таким образом, в том, чтобы выработать научные методы, которые бы в полной мере способствовали реализации личностного и целостного акта супружеской любви, соединенного с ответственным отношением к проблеме деторождения, чтобы в воспитательном плане помочь супружеским парам осознать ритмы и богатство собственной сексуальности и репродуктивной способности, чтобы их сексуальная жизнь реализовывалась личностным образом, этически правильно и серьезно с медицинской точки зрения.



• *Принцип искренности* — связан с тем, каким образом супруги обосновывают свое отношение к реальной ситуации супружеской ответственности, тогда как принцип истинности, как мы изложили ранее, связан с реальностью супружеского акта и с проявлениями сексуальности. Даже при использовании этически оправданных методов необходимо, чтобы причины, по которым принимают решение родить ребенка или отказаться от этого, были искренними и этически обоснованными.

Другими словами, тот, кто преследует исключительно эгоистические цели, может достичь их и с помощью естественных методов, исходя при этом из «контрацептивной» ментальности: позиция субъективно и намеренно безнравственная никогда не может быть полностью оправдана использованием естественных методов.

Однако это не должно заставить нас забыть или умолчать об этическом и объективном отличии использования естественных методов от искусственной контрацепции в соответствии с тем, что мы уже говорили: в этической области для признания действия этически безупречным необходима этическая безупречность цели, средств и способов ее достижения. Поэтому, сталкиваясь с семейной парой, собирающейся прибегнуть к контрацептивным средствам, врач должен прежде всего предупредить супругов, что действие всех «интерцептивных» и «антигестативных» средств может быть и абортным, поскольку они препятствуют имплантации или закрывают пути для уже оплодотворенной яйцеклетки, т.е. эмбриона.

Принцип искренности в жизни супругов не распространяется только на область намерений, связанных с деторождением, но охватывает всю гамму межличностных отношений и, что особенно важно, служит отражением сознания, освященного ценностями, определяющими и обогащающими брак и семью.

Совершенно ясно, что мы опираемся на эти принципы и прибегаем к ним потому, что ответственность предполагает истину и требует искренности.

## § 7. Этика трансплантации органов

Принципы, определяющие этические проблемы пересадки органов, сводятся к трем главным: 1) защита жизни донора и получателя, 2) защита личностной идентичности получателя и его потомства и 3) информированное согласие. Каждый из них требует хотя бы краткого пояснения.

1. *Защита жизни донора и получателя.* Из принципа уважения физической жизни личности вытекает «невозможность распоряжаться» собственным телом во всех случаях, кроме тех, когда это направлено на достижение большего блага для самого тела (принцип тотальности) или большего нравственного блага в отношении самой личности. В данном случае принцип тотальности или терапевтический принцип сами по себе оправдывают допустимость аутопластических пересадок (в том числе эстетически-корректировочного характера), однако для оправдания гомопластических пересадок (почки, сердце и т.п.) принцип тотальности должен быть соотнесен с принципом солидарности и социальности. Другими словами, гомопластическая пересадка правомерна при выполнении следующих условий:

- если речь идет о живом доноре, то его жизни и деятельности не должно быть нанесено никакого существенного и непоправимого вреда. Сюда относятся случаи пересадки одного из парных органов (почек) или части органа (печени, легкого), когда, как правило, при постоянно происходящем совершенствовании методов донор может нормально жить и работать;

- жертва дарителя органа должна быть пропорциональна возможности реального спасения жизни пациента, получающего этот орган. Кроме того, поскольку жизнь пациента священна, то подвергать ее опасности, вторгаясь в организм, можно только в том случае, если имеются достаточные основания для ее реального продления.

Резкого морального осуждения заслуживают случаи пересадки органов, столь опасные для жизни, что их надлежало бы считать скорее экспериментальными. В этой связи следует вспомнить об определенном авантюризме при пересадках сердца, который имел место в недавнее время: пересадка должна быть единственным остающимся средством для продления жизни пациента. Например, при болезни почек вопрос о пересадке должен вставать лишь тогда, когда почечный диализ уже не приносит успеха и не может производиться долгое время, при этом при взятии органа от трупа необходима четкая констатация смерти донора.

В практике трансплантологии сложились определенные критерии отбора пациентов, нуждающихся в пересадке, — утилитаристский, случайный, терапевтический.

Согласно *утилитаристскому критерию*, распределение органов должно происходить на основе принципа социальной полезности, в соответствии с которым предпочтение как получателю отдается тому, кто после своего выздоровления сможет вернуться к трудовой жизни. *Критерий случайности* основывается на принципе беспристра-

стности и отдает распределение органов пересадки во власть случая, в соответствии с очередностью запросов на нее. И, наконец, *терапевтический критерий*, которого придерживаемся мы, учитывает клинические данные: срочность, возможный успех пересадки с учетом состояния пациента, перспективы приживаемости органа и, на последнем месте, первоочередность запроса на пересадку.

**2. Защита личностной идентичности получателя и его потомства.** Когда качество жизни и личностная идентичность находятся под серьезной угрозой, когда в результате пересадки происходит глубокое потрясение всего организма, возникает проблема правомерности пересадки даже в целях выживания, которое в данном случае может оказаться чисто биологическим.

Возможность весьма рискованной пересадки ствол/мозг, которая в настоящее время испытывается на собаках и обезьянах, а в будущем предполагается реальной и для человека, ставит проблему личностной идентичности. Нового индивида следует признавать в том, кто представлен своим мозгом, поскольку именно в головном мозге хранится «личностная память»: вот почему предпочитают говорить скорее о пересадке ствола, чем мозга. Но и в этом смягченном случае нет достаточных гарантий полной идентичности личности, ибо действительно очень трудно предположить, что ствол может быть связан с областью ощущений и моторной иннервации таким образом, чтобы это не «ощущалось» индивидом ни как орган чувств, ни как средство выражения и действия.

Что касается половых желез и органов, связанных с производением потомства и с секрецией особых гормонов, то они не определяют жизненные функции, нормальная жизнедеятельность которых может потребовать терапевтической пересадки, диктуемой невозможностью спасти жизнь каким-либо иным путем. В общем, нам кажется, что такую практику следует считать угрозой для биологической и психологической идентичности индивида-получателя и его потомства. Цель, подразумевающая лечение какого-то органа, а не спасение жизни, не оправдывает пересадку, влекущую за собой нарушение биологической идентичности потомства, и вызывает такую же негативную оценку, как и гетерологическое оплодотворение. Наличие угрозы для жизни пациента при развитии какой-либо болезни (например, опухоли) в гениталиях оправдывает удаление больного органа, однако в этом случае не требуется замены его посредством пересадки с целью возможности последующего производства потомства.

**3. Информированное согласие** — относится как к получателю, так и к донору. Получатель должен иметь полное представление о риске имплантации, а донор — о риске последствий. Не может иметь место да-

рение органа как выражение солидарности, если не существует обоснованного осознания всех последствий этого акта.

Если орган берется у трупа, то юридическая тенденция склоняется к тому, чтобы считать умершее тело *res communis* (общей вещью), и одобряет его использование ради общего блага всякий раз, когда для этого возникает социальная необходимость и предполагаемый донор не выразил еще при жизни нежелания отдавать свои органы.

С этической точки зрения этот критерий разделяется далеко не всеми: некоторые полагают, что труп, будучи *res* (вещью) и уже не личностью, в феноменологическом и психологическом отношении для живых сохраняет сакральность. Поэтому если и считать верным, что с точки зрения общего блага можно оправдать по отношению к трупу некоторые действия гигиеническо-медицинского характера, то не следует все же полностью исключать эмоциональное отношение к нему со стороны живых. Тем не менее уважение воли самого индивида и, когда это возможно, информирование и уважение воли живых по-прежнему остаются этически значимыми. Стремление к общественной пользе, которое может потребовать жертв от живых, вполне правомерно обуславливает возможность распоряжаться трупом и заимствовать его органы безо всякой опасности нанести какой-либо ущерб жизни, однако при этом не должно исчезать уважение к этой *res*, сохраняющей психологическую связь с личностью.

Постепенно происходит очень важное с этической точки зрения распространение «подлинной культуры дарения», благодаря чему каждый уже с молодых лет почувствует необходимость явным образом выразить свое согласие на этот акт глубокой человеческой солидарности и огромной социальной значимости.

Особую деликатность проблема информированного согласия приобретает, когда речь идет о взятии органов у малолетних. Здесь мы сталкиваемся с двумя случаями, весьма различающимися между собой в зависимости от того, является ли пациент — получатель органа малолетним ребенком или подростком, который в состоянии понять значение того, что происходит. В этом, втором случае требуется особое умение, чтобы деликатно сообщить нужную информацию, поскольку она содержит сведения и о проценте выживаемости.

## § 8. Эвтаназия: этика достойного умирания и смерти

Проблема эвтаназии занимает особое место в структуре биоэтики. Если возможность пересадки органов касается отдельных людей, аборт

затрагивает некоторых, то смерть ожидает всех. Это переводит проблему эвтаназии в ряд уникальных универсально-прикладных проблем современности.

Одно из типичных определений эвтаназии гласит: «Под эвтаназией понимается безболезненное и вызванное состраданием уничтожение того, кто страдает или считает себя страдающим и чьи страдания в будущем могут стать невыносимыми» [Сгречchia, Тамбоне, с. 347].

Ф. Фут, проанализировавшая определение эвтаназии, данное в Кратком оксфордском словаре, пришла к выводу, что перечисленные признаки эвтаназии, такие, как «спокойная и легкая смерть», «средства для такого рода смерти», «действия по ее осуществлению», не дают адекватной дефиниции данного понятия. Ибо эвтаназия, подчеркивает Фут, означает нечто большее, чем легкая и спокойная смерть, средства для нее или действия по ее осуществлению. Дефиниция определяет только форму смерти, но в таком случае действия убийцы, применившего лекарства против своей жертвы, можно было бы назвать актом эвтаназии. Само собой разумеется, что при эвтаназии именно смерть, а не форма смерти должна быть благом для того, кто умирает<sup>1</sup>.

Эти замечания требуют более четкой детализации понятия эвтаназии. Традиционно различают эвтаназию пассивную и активную. *Пассивная эвтаназия* — это отказ от поддерживающего жизнь лечения, когда оно либо прекращается, либо вообще не начинается. *Активная эвтаназия* — преднамеренное вмешательство с целью прервать жизнь пациента, например путем инъекций препарата, вызывающего летальный исход. Активная эвтаназия разделяется на: 1) умерщвление из жалости и сострадания; 2) добровольную эвтаназию и 3) самоубийство при помощи врача. В первом случае жизнь страдающего пациента прерывается другим лицом (как правило, врачом), причем согласие самого пациента не имеет значения (или же оно не может быть дано в силу тяжелого состояния). Во втором и третьем случаях, напротив, эвтаназия совершается с согласия пациента. Разница между ними только в том, что при добровольной эвтаназии сам врач по просьбе больного делает ему летальную инъекцию; в случае же самоубийства врач передает больному средство, позволяющее тому покончить с собой.

Эвтаназия — это проблема не просто индивида, но всего общества. Не случайно в последнее время все чаще говорят о «социальной эвтаназии». Эвтаназия связана с процессом секуляризации современного общества. Она является своего рода выражением неверия официальной культуры в религиозные обетования смерти и воскресения, что

См.: Фут Ф. Эвтаназия // Философские науки. 1990. № 6.

ведет к обесцениванию страданий и отрицанию религиозной символичности смерти.

Для верующего смерть указывает на хрупкость его существования и на его зависимость от Бога. Она отдает жизнь в руки Божьи в акте полнейшего послушания. Эвтаназия же и самоубийство обнаруживают волю человека к тому, чтобы полностью располагать собой — и собственной жизнью, и собственной смертью. Эвтаназия вырастает на почве *гедонистической этики*, для которой смерть и боль суть наиболее тревожащие элементы. Для современной культуры именно боль и страдание становятся наиболее отрицательными ценностями и вызывают отвержение.

Этим и обусловлен социальный заказ на изобретение такого лекарства, которое обеспечивало бы «полное физическое, психическое и социальное благополучие», как и безболезненную смерть.

Позиции сторонников и противников эвтаназии и отстаиваемые ими аргументы мы рассмотрим на сравнительном примере двух документов: «Манифеста эвтаназии» и «Декларации об эвтаназии».

Первоначальный толчок для своего развития идеология в защиту эвтаназии получила после опубликования в журнале «The Humanist» (июль 1974 г.) «Манифеста эвтаназии», подписанного более чем 40 известными людьми, среди них — лауреаты Нобелевской премии Моно, Полинг, Томпсон. В нем, в частности, говорится: «Мы утверждаем, что безнравственно принимать или навязывать страдания. Мы верим в ценность и достоинство индивида, из чего проистекает необходимость предоставить ему свободу самому рационально распоряжаться своей собственной судьбой». Другими словами, тем, кто поражен неизлечимыми недугами, достигшими последней стадии, следует предоставить средства для легкой и безболезненной смерти.

В «Манифесте эвтаназии» нашли выражение классические аргументы в защиту эвтаназии, в том числе такие, как: а) право свободного самоопределения, выбора своей судьбы, выбора способа смерти; б) право быть альтруистом, т.е. право на проявление активного сострадания к бесполезным мучениям в момент смерти; в) право на защиту от неэффективного и негуманного лечения; г) право на заботу о достоинстве личности, о том, что защита этого достоинства может быть важнее смерти. Суть последнего, пожалуй, ключевого аргумента в том, что смерть рассматривается здесь не как самое страшное, что может случиться с человеком; страшнее ее может стать утрата собственного достоинства, утрата человеком самого себя.

Гуманистическому манифесту достойной смерти противостоит своего рода религиозный манифест. Религия занимает наиболее ради-

кальную позицию, основываясь на той предпосылке, что эвтаназия, будучи намеренным и нравственно неприемлемым убийством человеческой личности, является грубым попранием воли Божьей. Однако в практическом плане эта позиция допускает определенные компромиссы и послабления. Религиозная этика не может игнорировать проблему необходимости сделать смерть *достойной человека* и верующего: понятие «достойная смерть» в том случае, если под ним не подразумевается замаскированная форма эвтаназии, выражает этически приемлемую и правомерную установку. Прежде всего, необходимо помнить, что многие люди умирают легко и спокойно, и не нужно думать исключительно о крайних случаях, превращая их во всеобщую проблему. «Следует, однако, признать, — говорится в «Декларации об эвтаназии», изданной Конгрегацией по вероучению, — что смерть, которой часто предшествуют и которую часто сопровождают жестокие и длительные страдания, является событием, которое, естественно, наполняет мучительной тревогой человеческое сердце... В настоящее время очень важно защитить достоинство человеческой личности и христианское понимание жизни именно в момент смерти, перед лицом техницизма, который грозит обернуться против человека. Фактически некоторые говорят о праве на смерть, и это выражение означает не право покончить с жизнью самому или с помощью других, когда мы сами этого захотим, а право умереть спокойно, с человеческим и христианским достоинством».

Далее «Декларация об эвтаназии» формулирует основные положения, касающиеся практических (соразмерных) средств достойного умирания:

«а) при отсутствии других средств допустимо прибегать, с согласия больного, к средствам, имеющимся в распоряжении наиболее передовой медицины, даже если эти средства используются пока только на экспериментальном уровне и их применение чревато определенным риском;

б) допустимо прекращать применение таких средств, когда результаты обманывают возлагавшиеся на них надежды. Но при принятии решений такого рода следует учитывать законное желание больного и его близких, так же как и мнение действительно компетентных врачей;

в) всегда допустимо удовлетворяться обычными средствами, которыми располагает медицина. И потому никого нельзя обязывать прибегать к такому типу лечения, которое, хотя и вошло в обиход, все еще рискованно или слишком мучительно;

г) при неизбежности наступления смерти, несмотря на использованные средства, допустимо, сообразуясь со своей совестью, отказаться-

ся от лечения, которое могло бы привести лишь к временному и мучительному продлению жизни, не прекращая при этом нормального ухода, необходимого больному в подобных случаях» [цит. по: Сгреч-ча, Тамбоне, с. 358—359].

Как видно, основные аргументы, представленные в данной декларации, сводятся к следующим: а) эвтаназия нарушает принцип святости и самоценности человеческой жизни, исходя из того, что благом является не жизнь сама по себе, а только счастливая жизнь, одним из условий которой служит отсутствие страданий; б) не существует таких страданий, ради которых следовало бы пожертвовать жизнью. Как говорил Эпикур, «непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время; в степени, лишь превышающей телесное наслаждение, — немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли» (Главные мысли, IV); в) для облегчения страданий возможно использование «соразмерных» средств (в том числе новых медикаментов и способов лечения, эффективных болеутоляющих средств); г) не исключены диагностические ошибки и прогностические просчеты врача, а также риск злоупотребления со стороны персонала под влиянием заинтересованных лиц.

В отличие от дилеммы искусственного прерывания беременности, имеющей многолетнюю культурно-историческую практику, дилемма эвтаназии не получила еще широкого практического развития, которое могло бы отразиться в *законодательстве*. *Легализация эвтаназии* носит весьма узкий и легко обозримый характер.

В Соединенных Штатах Америки закон о естественной смерти (Natural Death Act), изданный в штате Калифорния, восходит к 1976 г. В своей констатирующей части закон признает за любым взрослым индивидом *право не использовать или прерывать «терапию поддержания жизни» в случае «экстремальных жизненных обстоятельств»*<sup>1</sup>.

Распоряжение об этом в форме «воли, выраженной при жизни» (living will) подписывается его автором в присутствии двух свидетелей, ни один из которых не должен быть связан с ним родственными или дружескими узами, не должен быть ни наследником его состояния, ни его

<sup>1</sup> Под *экстремальными жизненными обстоятельствами* имеется в виду терминальная стадия болезни, при которой применение терапии могло бы лишь отсрочить смерть, но не вернуть пациента к жизни. Под *терапией поддержания жизни* — всякое медицинское средство или вмешательство, использующее механическую или искусственную аппаратуру для поддержания или замены естественной жизненной функции и, в случае применения, способное привести лишь к отсрочке момента смерти. В подобной ситуации пациент должен получить на руки неблагоприятный диагноз, подписанный двумя врачами.



лечащим врачом, ни лицом, зависимым от какого-либо лечебного учреждения. Это распоряжение, записанное на специально изготовленном бланке, может быть отменено в случае, если речь идет о беременной пациентке. Срок действия распоряжения распространяется на пять лет.

Однако «воля, выраженная при жизни» как документ вызывает и ряд сомнений, прежде всего относительно юридической и моральной значимости воли, выраженной в завещании заблаговременно, вне контекста конкретной болезни, и касающейся такого блага, как жизнь, а не какого-то имущества. Остается неясность и относительно конкретной интерпретации того, что называют средствами поддержания жизни, а также определения условий необратимости: ведь под средствами поддержания жизни подразумеваются и оказание помощи при затруднении дыхания, и питание, и личная гигиена. В 1990 г. в США был принят закон о «самоопределении пациента» (Patient Self Determination Act), который должен был содействовать возрастанию роли пациента в принятии решений, касающихся его жизни, особенно на терминальной стадии болезни. Это в значительной мере усилило позиции противников эвтаназии. Тем не менее в последнее время в некоторых штатах вновь были предприняты попытки легализации эвтаназии.

В Канаде принята практика регламентации умирания, известная под названием «Do not resuscitate policy», которая была объявлена Генеральным советом Канадской медицинской ассоциации соответствующей этическим критериям (1974). По сути, она состоит в отказе от применения реанимационной технологии по отношению к тем пациентам, для которых она считается бесполезной или мучительной, даже в том случае, когда это приводит к преждевременной смерти.

В одних больницах для принятия решения требуется заключение комитета по этике; в других решение принимает консилиум врачей.

В Голландии эвтаназия практикуется весьма успешно и широко. Строго говоря, голландский закон не легализует эвтаназию, а лишь депенализирует ее, т.е. освобождает от уголовной ответственности врача, который на основании ряда хорошо разработанных показателей принимает решение прервать жизнь пациента. Однако это не меняет этической оценки данной ситуации.

Закон «Права заключительного третьего акта» («Rights of the Terminally III Act»), вступивший в действие 1 июля 1996 г. на территории австралийского штата Северная Территория, стал первым в мире законом, который одобряет эвтаназию, рассматривая ее, при определенных условиях, как *гражданское право*. Бурные дебаты, разразившиеся по этому поводу в Австралии, привели к одобрению другого за-

кона (утвержден верхней палатой федерального парламента 24 марта 1997 г.), отменившего закон, принятый Северной Территорией.

Наконец, еще один, последний по времени прецедент легализации эвтаназии связан с решением Конституционного суда Колумбии (1997), одоббившего эвтаназию больных в терминальной стадии, при условии их на то согласия.

### Вопросы и задания

1. Проанализируйте соотношение биоэтики и профессиональной медицинской этики.
2. Какие принципы и дилеммы биоэтики нашли отражение в Кодексе медицинской этики?

### Литература

- Биомедицинская этика / Под ред. В.И. Покровского. М., 1997.
- Биоэтика: проблемы и перспективы / Под ред. А.П. Огурцова. М., 1992.
- Введение в биоэтику: Учебное пособие / Под ред. Б.Г. Юдина, П.Д. Тищенко. М., 1998.
- Коновалова Л.В. Прикладная этика (по материалам западной литературы). М., 1998. Вып. 1. Биоэтика и экоэтика.
- Поттер В.Р. Биоэтика — мост в будущее. Киев, 2002.
- Сгречиа Э.у Тамбоне В. Биоэтика: Учебник. М., 2002.
- Силуянова И.В. Биоэтика в России: ценности и законы. М., 1997.
- Уиклер Д. и др. На грани жизни и смерти. Краткий очерк современной биоэтики в США. М., 1989.
- Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002.
- Этико-правовые аспекты проекта «Геном человека»: Международные документы и аналитические материалы. М., 1998.
- Этические и правовые проблемы клинических испытаний на человеке и животных. М., 1994.
- Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. СПб., 1995.
- Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw / J.D. Reindtorff and P. Kemp (Eds.). Barcelona, 2000. Vol. 1. Autonomi, Dignity, Integrity and Vulnerability.

## Глава 9. Экологическая этика

### § 1. Естественнаучные предпосылки возникновения экологической этики

Экологическая этика является современной рецепцией традиционной проблемы нравственного отношения человека к природе. Принципы и нормы такого рода отношения представлены во многих философско-этических и нравственно-религиозных учениях. Однако только к середине XX в. с возникновением экологии как науки стала очевидной необходимость построения нового, самостоятельного типа этики, призванной регулировать отношения человека с окружающей средой в радикально изменившихся условиях человеческого существования. «Экологи впервые в истории нашли безусловную точку сопряжения этического и естественнонаучного — не аналогии (часто выразительные, но все-таки малопродуктивные), не экстраполяции (практически всегда неправомерные), не редукции (удивляющие непониманием самого предмета), но природную причину, императивно побуждающую к изменению человеческой этики» [Этос..., с. 78].

Основными предпосылками экологической этики стали следующие научные понятия (принципы) из области экологии.

1. *Экосистема*. Исследуя взаимозависимость форм жизни в живых сообществах (биоценозах) и сложные взаимодействия между организмами, ученые установили наличие биологических циклов и тонкие равновесия между ними. Жизнь природы предстала как целостная экологическая система, изменение в одних компонентах которой серьезно отзывается в других. Это привело к обоснованию принципа *холизма* (т.е. качественного своеобразия *целого* по отношению к его частям) как одного из предпосылок новой этики, основанной на понятиях *целостности, равновесия, устойчивости* и *красоты* системы.

2. *Пределы роста (устойчивое развитие)*. Биосфера является саморегулирующейся системой. Ее способность к поддержанию стабильности окружающей среды не безгранична и сохраняется лишь тогда, когда испытываемые возмущения не превышают возможностей регуляции. Применительно к проблеме экологического вызова это значит, что антропогенные воздействия на окружающую среду не должны быть больше известного предела: хозяйственной емкости биосферы. Однако цивилизация еще на рубеже XIX—XX вв. фактически превысила этот предел, что привело к углубляющемуся экологическому кризису и к проблеме выживания человека. Единственный способ решения проблемы —

уменьшить глобальное антропогенное воздействие на биосферу и тем самым обеспечить восстановление ее регулятивного потенциала. Выполнение этого условия позволит достичь состояния *устойчивого развития*. Переход к устойчивому развитию может быть осуществлен только при решении следующих задач: а) сохранении уцелевших экосистем и восстановлении до уровня естественной продуктивности исчезающих видов живой природы; б) рационализации потребления; в) экологизации производства; г) нормализации численности населения [см.: Этос..., с. 79, 80, 84]. Все это предполагает выработку *этико-правовых норм, связанных с охраной и защитой окружающей среды*.

3. *Экологическое равновесие*. Равновесие в природе достигается посредством регуляторного и управляющего влияния механизмов обратной связи: изменение в одном направлении приводит в действие уравнивающее влияние в другом. Именно разнообразие живых форм экосистемы способствует ее устойчивости и приспособляемости. Отсюда вытекает *принцип уважения ко всем формам жизни*.

4. *Долгосрочные перспективы*. Исследуя изменения популяций на протяжении многих поколений, экология, естественно, проявляет интерес к прогнозированию последствий тех или иных действий как в отношении будущих поколений, так и в отношении эволюции других форм жизни. С этим связаны два принципа: *ограничения человеческого вмешательства в природу и выполнения моральных обязательств перед будущими поколениями и экосистемой в целом*.

Таким образом, экологическая этика возникает как единственно правомерный ответ человеческого духа на экологический вызов современной цивилизации. «Никакие достижения науки и технические нововведения не предотвратят экологическую катастрофу, если радикальный сдвиг в отношении человека к природе и к защите своего дальнего потомства от последствий собственной деятельности не станет доминантой формирования новой этической системы» [Там же, с. 81]. Как заметил в этой связи Г. Ионас, «через человека природа стронула с места сама себя, и лишь в его этике она оставила открытой возможность для ненадежного выравнивания потрясенной надежности саморегулирования» [Ионас, с. 237].

## § 2. Понятие и предмет экологической этики

Предварительная оценка экологической этики должна исходить из исторических корней экологического кризиса. Согласно одной из авторитетных точек зрения, экологический кризис современной цивили-

лизации коренится в иудейско-христианской доктрине о сотворении мира. Как пишет Л. Уайт, христианство, особенно в своем западном ответвлении, наиболее антропоцентрическая из всех мировых религий. Полностью и непримиримо противостоя древнему язычеству и восточным религиям, «христианство не только установило дуализм человека и природы, но и настояло на том, что воля Божия именно такова, чтобы человек эксплуатировал природу ради своих целей» [Уайт, с. 196-197].

Уайт признает, что в западном христианстве существовал и альтернативный взгляд на природу и на место в ней человека: «величайший революционер духа» св. Франциск попытался заменить идею безграничного господства человека над тварью идеей равенства и братства всех тварей, включая и человека. Однако этот взгляд был отвергнут официальной церковью.

В этой связи становится понятным, почему идейные предшественники экологической этики в Европе, например А. Швейцер и О. Леопольд, изначально ориентировались на восточное мирозерцание — на то, что в экологической литературе получило название азиатской традиции (Дж. Калл икот).

Существенный вклад в развитие экологической этики внесли также экологическая теология (сравнительное изучение этико-экологических представлений различных религий мира) и экологическая этнография (изучение этико-экологических традиций народов мира).

Как академическая дисциплина экологическая этика впервые заявила о себе в начале 1970-х гг. в философских курсах высших учебных заведений. Впервые философский курс с таким названием был введен в университете штата Висконсин (США) в 1971 г. Соответственно первые книги по экологической этике представляли собой междисциплинарные антологии, предназначенные сугубо для учебного пользования. В середине 1970-х экологическая этика была выделена в качестве самостоятельной философской дисциплины и к настоящему времени на Западе имеет более десятка активно развивающихся направлений и движений: освобождение животных, экоцентризм, экофеминизм, глубинная экология и др.

На первый взгляд новая наука казалась одной из многочисленных разновидностей прикладной этики (биомедицинская, профессиональная, деловая и т.п. этика), появившихся практически одновременно в ходе реформы академических курсов в середине столетия. В целом все эти разновидности представляют собой попытки применить хорошо (если не сверх меры) разработанную этическую теорию утилитаризма в самых различных его вариантах, от Аристотеля до Роулза, к новейшей

проблематике, рожденной высокими технологиями: искусственные системы поддержания жизни, генная инженерия, трансплантация органов и т.д. — в биологии и медицине; современные средства массовой информации, электронная слежка, глобальный маркетинг — в социальной жизни.

Вместе с тем экологическую этику можно считать и неприкладной наукой. Проблемы, в совокупности составившие так называемый экологический кризис, столь всеобъемлющи, серьезны и сложны, что вынуждают философию коренным образом перестраивать мораль (и питающую ее метафизику). Иными словами, экологическая этика начинается с той предпосылки, что традиционная метафизика и обусловленная ею мораль — скорее источники современных экологических проблем, но никак не средства их разрешения. Эта, наука, таким образом, должна быть более критической и умозрительной, нежели другие исторически обусловленные и сконцентрированные на отдельных предметах виды прикладной этики. Нынешняя экологическая ситуация нуждается не столько в практическом экспериментировании, сколько в радикальном пересмотре западных моральных и метафизических парадигм.

Становление экологической этики в качестве подраздела моральной философии произошло в последнее десятилетие. Новая дисциплина в любой науке неизменно вызывает множество различных и противоречивых мнений по поводу как обоснованности ее выделения, так и определения предмета. Первая проблема в нашем случае разрешилась сама собой: по мере углубления разработок в области экологической этики все шире становился круг ученых, посвятивших себя этой проблеме. Вопрос о сущности предмета — что же такое экологическая этика? — оказался более сложным. Экологическая этика может быть понята как один из видов прикладной философии — наряду с многими другими, появившимися в 1970-е гг. В этом случае она подразумевает применение хорошо изученных и общепризнанных философских категорий к практическим проблемам окружающей среды. С другой стороны, ее можно интерпретировать как научный поиск альтернатив моральным и даже метафизическим принципам, — поиск, подталкиваемый остротой и неотложностью упомянутых проблем.

Философская проблематика экологической этики отражается в ее основной задаче, состоящей в конструировании системы нормативных установок, определяющих отношение, поведение, действия человека, направленные на его естественное окружение. Центральный вопрос здесь таков: как человек (будь то отдельная личность или же целое сообщество) должен вести себя по отношению к природе? Разу-

меется, такая постановка вопроса предполагает «приложимость» морально-этических понятий к камням, рыбам, животным, деревьям, водоемам и т.п. Любая жизнеспособная экологическая этика обязательно должна ответить на три вопроса: 1) какова природа природы? 2) какова природа человека? 3) каким образом человек должен относиться к природе?

Комплекс проблем, породивших экологический кризис, включает в себя (в хронологическом порядке упоминания в печати) загрязнение окружающей среды, эстетическую деградацию природы, перенаселенность, истощение ресурсов, а также вышедшую в последние годы на первый план проблему внезапного и массового вымирания растительных и животных видов. Несмотря на повсеместное распространение, эти проблемы остаются, по сути, западными; они, как сейчас выясняется, проистекают из таких особенностей западной мысли, как фундаментальное (метафизическое) непонимание сущности природы и исключение природы из сферы действия моральной оценки.

Следовательно, намереваясь преодолеть экологический кризис, мы должны: 1) пересмотреть метафизические основания нашего мышления в экологическом ключе и 2) распространить этическую теорию на все живые существа и на природу в целом.

### § 3. Основная дилемма экологической этики: антропоцентризм - биоцентризм

Решение этих задач наталкивается на основную дилемму в сфере экологической этики, суть которой в противоречии позиций антропоцентризма и биоцентризма. Антропоцентризм, как глубинный, коренной принцип европейского мировоззрения и культуры, заключается в понимании человека как причины существования природы и мира в целом, как меры всех вещей и ценностей. В свою очередь, биоцентризм, уходящий корнями в восточные религии и философии (даосизм, буддизм и др.), рассматривает живых существ как обладающих внутренней, независимой от человеческих интересов ценностью. При этом приоритетное место человека в экосистеме определяется не его правом господства над природой, а ответственностью за все биотическое сообщество.

Дилемма «антропоцентризм — биоцентризм» носит ярко выраженный этический характер. Как показал Г. Йонас, вся европейская этика вплоть до середины XX в. явно или неявно исходила из следующих антропоцентрических предпосылок:

- состояние человека, заданное его природой и природой вещей, остается в основных своих чертах раз и навсегда неизменным;
- определение человеческого блага оказывается на этом основании делом самоочевидным и естественным;
- «далекодействие» человеческой деятельности, а значит, и человеческой ответственности ограничено узкими пределами [см.: Йонас, с. 42]. Это обусловило характерные черты антропоцентризма в этике:
  - все отношения с внечеловеческим миром были, за исключением медицины, этически нейтральной областью в плане как объекта, так и субъекта деятельности. Воздействие на объекты вне человеческой сферы не наделялось этической значимостью;
  - этическая значимость относилась к непосредственному взаимодействию человека с человеком, включая его общение с самим собой;
  - благо или зло, составляющие предмет человеческой деятельности, находились в непосредственной близости от действия — в самой практике или в ближайшем от нее удалении — и не представляли собой объекта отдаленного планирования как во времени, так и в пространстве. Все заповеди и максимы антропоцентрической этики, как ни различны они по содержанию, указывают на эту ограниченность непосредственным кругом действия: «Возлюби ближнего как самого себя», «Поступай с другими так, как ты желал, чтобы они поступали с тобой», «Подчиняй личное благо благу общественному», «Никогда не рассматривай ближнего только как средство, но всегда — также и как цель саму по себе» и т.д.

Биоцентризм в этике был задан установкой на расширение пространственно-временной сферы этической значимости и ценности человеческого поведения. В круг нравственных отношений и оценок помимо человека во всем многообразии его социально-психологических ролей («ближний», «друг», «враг», «сосед», «старший» и т.п.) оказались вовлеченными такие «предметы», как «человечество», «природа», «живые существа», «будущие поколения» и т.д. Это определило принципиально иной характер нравственных заповедей и требований, предъявляемых к человеку. Если антропоцентрический императив И. Канта гласил: «Действуй так, чтобы ты был в состоянии желать, чтобы твоя максима сделалась всеобщим законом», то биоцентрический императив предписывает действовать так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинной человеческой жизни на Земле. Если же придать ему запретительный смысл, то он получит следующее выражение: «Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности не оказались разрушительными для будущей жизни». Или же: «Не подвергай угрозе условия неопределен-



но долгого сохранения человечества на Земле». Наконец, в окончательно положительной формулировке — «Включай в свой теперешний выбор будущую целостность человека как неотъемлемый объект твоей воли» [Там же, с. 58].

Главный смысл данного императива, обнаруживающий весь драматизм дилеммы «антропоцентризм — биоцентризм», состоит в том, что мы вправе рисковать собственной жизнью, но не жизнью человечества, что у нас нет права ради поколения нынешнего избирать небытие поколений будущих или хотя бы даже рисковать их бытием.

Таким образом, рассматриваемая дилемма определяет возможность (или невозможность) выбора между двумя противоречивыми принципами: жить либо в интересах человеческого блага (включая благо отдельного индивида и всего общества), либо имея в виду блага будущих поколений и всего биотического сообщества. Рассмотрим основные концепции и аргументы сторонников двух направлений экологической этики.

#### § 4. Принципы антропоцентрической этики

В основе антропоцентрического подхода к этике лежит предпосылка, согласно которой в новом экологическом мировоззрении речь идет не столько о формулировке новых принципов, сколько о расширении и переосмыслении привычных этических понятий. Проблемы экологии вполне могут быть решены и с позиций гуманистической этики, если до конца следовать ее принципам.

Так, сторонники утилитаристского подхода теперь должны признать, что прибыли и убытки, которые приносит человеку окружающая среда, более разнообразны и более важны, чем считалось раньше. Они вынуждены расширить утилитарную схему, включив в нее учет прибылей и убытков для будущих поколений, а также благополучие всех живых существ, способных испытывать удовольствие и боль. Антропоцентрический подход доказывает свою правомерность, опираясь на следующие принципиальные установки.

- *Принцип экологической пользы (защита природной среды в интересах человека).* Многие из мер, предлагаемых защитниками окружающей среды, можно оправдать тем, что они способствуют благополучию человека. Антропоцентрическая позиция не обязательно ведет к господству и эксплуатации, если мы признаем нашу зависимость от природы. Окружающая среда имеет для нас биологическое, экономическое, нравст-

венное и эстетическое значение. Разумный эгоизм порождает сильные доводы в пользу действий, направленных на ее сохранение. Согласно просвещенному антропоцентризму, благо для мира в широкой перспективе всегда совпадает с наиболее осмысленным собственным благом человека. Человек может властвовать над природой ради своих лучших интересов, только если он полюбит ее ради нее самой.

Многие философы полагают, что сейчас нужна не новая экологическая этика, а осмотнительное применение традиционных норм этики в свете современного экологического знания. Научно обоснованный утилитарный подход исходит из человеческих интересов и доказывает, что, нанося вред биосфере, мы в конечном счете приносим вред себе. Любая ответственность по отношению к природе производна от ответственности перед человечеством. Такое расширенное толкование пользы позволяет говорить об осмотнительном вмешательстве в природу: надо «очеловечивать и совершенствовать природу, уважая ее незащищенность» (Д. Пассмур). Забота о благополучии людей — достаточное оправдание природоохранной деятельности. Винаваты не классические этические принципы, а те, кто не умеет жить в соответствии с ними и разумно их применять. Сострадание к животным должно входить в сферу этики, но нет никаких оснований для моральных обязательств по отношению к бесчувственным созданиям, если только от них не зависит человеческое благополучие или эстетическое удовольствие (У. Франкена).

Сторонники антропоцентризма считают, что заботу о благополучии экосистемы надежнее всего строить на заинтересованности человека в сохранении природы, на принципе содействия жизни человека. Для этого есть веские экономические, эстетические и нравственные причины. Совершенно ясно, например, что загрязнение воздуха, воды и земли побочными продуктами и отходами промышленного производства вредно для здоровья. Все, что вредит системам, поддерживающим жизнь человека, наносит вред человечеству. Экологические ценности можно отстаивать и с этической позиции, в интересах практической политической стратегии, поскольку они необходимы для реализации человеческих ценностей.

Еще одно благо — наслаждение красотой природы. Известно, что романтики XIX столетия высоко ценили красоту девственной природы (а не возделанных ландшафтов, которыми было принято восхищаться с Античности до эпохи Просвещения). По мере того как развивалась урбанизация и возрастали стрессы индустриального общества, ценности, связанные с активным отдыхом и эстетическим наслаждением, для многих становились все более важными.

Девственная природа положительно влияет на человеческий характер, она преподает людям нравственные уроки — учит смирению и благодарности. Созерцание природы возвращает человеку полноту и гармонию его нравственного мира, очищает сердце от пошлости, мелочности и суетливости обыденной жизни, учит блюсти свое достоинство, ни на что не притязая. Следовательно, оберегать девственную природу необходимо хотя бы потому, что она символизирует лучшие человеческие качества — свободу, чистоту и храбрость. Уничтожая реки и леса, мы тем самым покушаемся на человеческие ценности.

Многие находили в нетронутой природе духовную значимость, которая выходит за рамки эстетических и моральных ценностей. Генри Торо и его последователи считали, что общение с природой вдохновляет нас, дает возможность увидеть божественное и в ней, и за ее пределами.

- **Принцип экологической ответственности.** Этика ответственности как необходимая предпосылка и условие «призвания к политике», которая должна прогнозировать долгосрочные последствия человеческих действий (в отличие от сиюминутной этики успеха), была впервые предложена М. Вебером еще в 1918 г.<sup>1</sup>

В конце 1970-х гг. Йонас, заново и всесторонне переосмыслив принцип ответственности применительно к современной технологической цивилизации, выявил экологический аспект данной проблемы и указал на необходимость самоограничения человека и ограничения его свободы в настоящем ради выживания в будущем: «Сила в соединении с разумом приводит к ответственности уже сама по себе. Это было изначально ясно для межчеловеческих отношений. То, что теперь ответственность простирается за эти пределы, на состояние биосферы и будущее выживание человеческого вида, задается уже самим распространением силы человека на эту область, силы, представляющей собой прежде всего силу разрушения» [Йонас, с. 237]. Согласно Йонасу, «ответственность есть признанная в качестве обязанности *забота* об ином существовании, которая в случае угрозы его ранимости становится "озабоченностью"» [Там же, с. 363].

Основываясь на идеях Вебера и Йонаса, Г. Кюнг разработал «проект глобального этоса», главенствующее место в котором занимает концепция планетарной ответственности. Согласно метафоре Кюнга, планетарная ответственность — это «пароль будущего», «пароль для третьего тысячелетия», который должен звучать следующим образом: «Ответственность мирового сообщества за его собственное будущее.

<sup>1</sup> См.: Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произв. М., 1990. С. 690-706.

Ответственность не только за современников и окружающую среду, но и за будущие поколения»<sup>1</sup>.

• *Принцип экологической справедливости (долг перед будущими поколениями)*. Может ли этика обосновать необходимость моральных обязательств перед людьми, которых нет? Проблема здесь в том, что несуществующие люди не имеют никаких прав, но ныне живущие люди или государство могут заявить права от их имени. Некоторые утилитаристы считают, что мы не обязаны быть доброжелательными к людям как таковым; скорее мы обязаны делать то, что хорошо само по себе. Другие авторы утверждают, что у нас все же есть обязательства перед людьми будущего как потенциальными членами нашего морального сообщества, но обязательства эти уменьшаются для более отдаленных поколений, поскольку наши социальные идеи могут и не подойти к совершенно другим условиям.

Долг перед будущими поколениями классическая этика обосновывает с помощью принципа *любви к дальнему*. Характеризуя этот принцип, Н. Гартман пишет: «Существует любовь, которая направлена к человеку будущего, как он представляется ныне живущему *в идее*. Такая любовь, которая не знает взаимности, которая только излучает, только дает, отдается, преодолевает, жертвует, живет в неудовлетворенной страсти, но которая знает, что будущее настанет и что существует прегрешение равнодушия к нему, — это "любовь к дальнему"»<sup>2</sup>.

Моральные обязательства перед потомками можно выводить и из идеи справедливости к другим поколениям. В «теории справедливости» Д. Ролз предлагается модель договаривающихся индивидуумов, которые не знают, к какому поколению они будут принадлежать. Ролз призывает нас думать о тех, у кого меньше всего преимуществ, независимо от положения во времени. Быть может, по сравнению с потомками у нынешнего поколения меньше преимуществ, обусловленных экономическим развитием и технологией, но больше тех, что связаны с природными ресурсами и состоянием окружающей среды. Только в самых бедных странах у наших современников, вероятно, вообще очень мало преимуществ, так что некоторый расход ресурсов за счет будущего здесь был бы оправдан. Однако характер современной экономики таков, будто новых поколений не будет вообще. Люди потребляют производительный биологический «капитал», вместо того чтобы жить на «проценты», которые могли бы начисляться вечно. Они воруют у своих детей и внуков. Справедливого распределения

<sup>1</sup> Кюнг Г. Проект мирового этоса // Этос глобального мира. М., 1999. С. 193.

<sup>2</sup> Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 453.

благ во времени (при условии стабилизации численности населения) можно добиться, ограничив потребление объемами устойчивой добычи, ориентировочно рассчитываемых на основании сегодняшних параметров состояния экосистемы. Этическим критерием здесь должно служить равенство возможностей в отношении производительного потенциала. Нынешнее поколение должно передать следующему такие технологии, которые заменят производительные возможности, утраченные из-за истощения ресурсов.

Моральный долг перед потомками имеет особое этическое значение по двум причинам. Во-первых, он налагается принудительно — будущие поколения не могут дать добровольное согласие, у них еще нет голоса. Во-вторых, современное поколение пользуется благами природы как бы в кредит, занимая их у людей будущего. В этом смысле можно говорить о несправедливом распределении.

Забота о нуждах наших потомков должна сочетаться с заботой о нуждах ныне живущих. Неотложные, текущие нужды важнее неопределенных нужд грядущего. Но основные потребности будущих поколений важнее излишеств поколения нынешнего [Барбур, с. 86—87].

• *Принцип христианского антропологизма.* Данный принцип весьма недвусмысленно заявлен в Основах социальной концепции Русской православной церкви. Хотя в ней и утверждается, что «в основе понимания природы как храма лежит идея теоцентризма», которая оказывается во многом созвучной биоцентрической этике<sup>1</sup>, тем не менее главный упор сделан на христианском антропологизме. «Экологические проблемы носят, по существу, антропологический характер, будучи порождены человеком, а не природой. Посему ответы на многие вопросы, поставленные кризисом окружающей среды, содержатся в человеческой душе, а не в сферах экономики, биологии, технологии или политики... Антропогенная основа экологических проблем показывает, что мы изменяем окружающий мир в соответствии со своим внутренним миром, а потому преобразование природы должно начинаться с преображения души» (XIII, 5).

## § 5. Принципы биоцентрической этики

Один из ключевых вопросов биоцентрической этики состоит в том, возможно ли выявить в человеке нравственные чувства субэкологиче-

<sup>1</sup> Например, «одним из главных принципов позиции Церкви в вопросах экологии является принцип единства и целостности сотворенного Богом мира» (XIII, 4).

ского характера, которые стали бы предпосылкой для формирования *экологической совести*. Ответы на этот вопрос заложены в основных принципах этического биоцентризма.

• *Принцип холизма (благополучие экосистемы)*. Один из идейных вдохновителей этического биоцентризма — О. Леопольд, чья книга «Календарь песчаного графства», впервые опубликованная в 1949 г., стала классикой движения за охрану окружающей среды, полагает, что историю этики можно рассматривать как расширение границ сообщества на племя, нацию, а затем — на все человечество. Следующим этапом должно стать расширение этих границ на все земное сообщество, в котором люди будут видеть себя не завоевателями, а равноправными членами. Анализируя взаимоотношения хищник — жертва и разрушительный характер антропогенных воздействий, он отмечал, что вызывать только к просвещенному эгоизму бессмысленно. Большинство видов не имеет экономической ценности, однако у них есть право на существование. Поэтому необходимо высвободить процесс эволюции этики, что, утверждает Леопольд, «достаточно просто, нужно только не думать о разумном землепользовании как о чисто экономической проблеме. Спрашивать надо, правильно ли то или иное действие. Правильно же то, что имеет тенденцию сохранять *целостность, устойчивость и красоту биоценоза*. Все остальное неправильно»<sup>1</sup>.

Здесь правильность действия определяется с точки зрения его последствий для целостности, устойчивости и красоты живого сообщества. Критерием служит *благо для всей экосистемы*. Целостность, устойчивость и красота — холистические понятия, представляющие качества всей системы, а не какие-то суммы отдельных выгод.

Биоцентризм пытается обосновать холистическую этику, объявившую высшей ценностью благополучие экосистемы. Принцип холизм требует отказа от индивидуализма, характерного для других альтернатив. Даже движение за права животных, хотя оно и не антропоцентрично, по-прежнему мыслит в категориях отдельных животных и ничего не может сказать о ценности растительной жизни. Для холистов же ценно каждое существо, коль скоро оно вносит свой вклад в биоценоз.

Дж. Калликот поддерживает мнение Леопольда о важности всего живого сообщества: «Какие-нибудь бактерии вполне могут иметь большую ценность для здоровья и экономики природы, чем, скажем, собаки, и потому внушать большее уважение». Хищники кажутся злом, но в конечном счете они приносят пользу, поддерживая численность популяции в равновесии с источниками пищи.

• *Принцип биосферного равенства.* Представители *глубинной экологии* (А. Нэсс, Б. Дивалл, Д. Сешенс) отстаивают идею *биосферного равенства*, суть которой в том, что все в биосфере имеет равное право жить и процветать. Развитие любых форм жизни ценно само по себе и не связано с их пользой для человечества. Принцип биосферного равенства подвергается весьма серьезным испытаниям, когда речь заходит о соотношении и конфликте интересов между различными формами жизни, прежде всего интересов человека и других живых существ. Это вызывает два взаимосвязанных вопроса: 1) должен ли человек вмешиваться в конфликтные отношения между различными (равноправными) живыми существами (например, должен ли он спасать тонущего оленя или он не имеет права мешать пиру обитателей болотной экосистемы?) и 2) должен ли он помогать другим существам в их борьбе за существование и выживание? Весьма показателен в этом отношении «случай с улиткой», описанный К. Кастанедой. Однажды, находясь со своим учителем доном Хуаном в городе, Кастанеда поднял с тротуара улитку и бережно положил ее на виноградный куст. Увидев его «альтруистический порыв», дон Хуан заметил, что он основан на ошибочном и весьма эгоистическом импульсе. Во-первых, возможно, что, оставшись на тротуаре, улитка ускользнула бы от верной смерти — от яда на виноградных листьях; во-вторых, возможно, у нее было достаточно жизненной силы, биоэнергии, чтобы пересечь тротуар. Своим вмешательством человек вовсе не спас улитку, но заставил ее утратить то, чего она с таким трудом достигла. В данном случае душевный порыв сочувствия, так же как и принцип целесообразной взаимопомощи, оказался всего лишь эгоистической иллюзией альтруизма. Из этого следует, что биосферное равенство предполагает и равное право всех живых существ на самовыживание.

Не менее острым остается вопрос о том, должен ли человек жертвовать своими интересами при столкновении с жизненными интересами других существ? Один из вариантов ответа — «этика благоговения перед жизнью» А. Швейцера. Там, где интересы человека и других форм жизни оказываются несовместимыми и человек вынужден причинять вред какой-либо жизни, он должен ясно осознавать, насколько это *необходимо*. «Крестьянин, скосивший на лугу тысячи цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершит преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью»<sup>1</sup>.

Наиболее взвешенный практический вывод, следующий из анализа принципа биосферного равенства, состоит в том, что «жизненно необходимые потребности других видов должны преобладать над второстепенными человеческими интересами, но их не следует принимать во внимание, когда дело касается жизненно необходимых потребностей человека» [Барбур, с. 79].

• *Принцип равного уважения ко всем формам жизни.* Есть ли у человека моральные обязательства перед другими формами жизни? Ценны ли другие существа сами по себе, помимо своей полезности для нас? Аристотель, Фома Аквинский и И. Кант, как и большинство более поздних западных философов, утверждали, что у нас нет прямых моральных обязательств перед животными, потому что последние не способны мыслить. Разумность служила критерием для четкого раздела между человеческим и нечеловеческим и для ограничения тех, по отношению к кому мы берем на себя моральную ответственность. С другой стороны, некоторые утилитаристы считали, что формула максимального общего счастья должна включать в себя и счастье других форм жизни. И. Бентам и Дж. Милль полагали, что у человека есть моральные обязательства перед животными, поскольку те способны испытывать страдание. По их мнению, именно способность чувствовать, а не рациональное мышление определяет, может ли то или иное существо быть объектом наших моральных обязательств. Бентам писал: «Вопрос не в том, одарены ли животные разумом, а в том, могут ли они страдать»<sup>1</sup>. В XIX в. утилитаристы активно участвовали в движении за гуманное обращение с животными. В книге «Освобождение животных» П. Сингер предлагает шире понимать наши обязанности по отношению к животным. Называя «человеческим шовинизмом» распространение этических отношений только на членов нашего собственного вида, он утверждает, что этическая ответственность человека затрагивает любой организм, способный испытывать удовольствие или боль (он проводит границу «где-то между креветкой и устрицей»): если у нас есть моральное обязательство не быть жестокими в обращении с животными, значит, у животных есть права (по крайней мере, право не подвергаться жестокому обращению)<sup>2</sup>. Такого рода права, разумеется, не абсолютны и должны соотнобразовываться с конкурирующими правами других существ. Заметьте, что, согласно этим воззрениям, у нас нет никаких обязательств по отношению к компонентам природы, неспособным чувствовать.

<sup>1</sup> Цит. по: Гюйо Ж.М. История и критика современных английских учений о нравственности. СПб., 1898. С. 33.

<sup>2</sup> См.: Singer P. Animal Liberation. N.Y., 1975.



В последние годы движения за гуманное обращение с животными стали более активными. Их цель — уменьшить страдания животных на фермах, а также при научных исследованиях и тестировании продукции. В 1985 г. конгресс США принял поправки к Акту о благополучии животных, в законодательном порядке устанавливающие нормы обращения с лабораторными животными и требующие, чтобы местные наблюдательные комитеты проверяли используемое оборудование и методы. Активисты выступали за более широкое использование альтернативных методов исследования, таких, как эксперименты на культурах тканей и компьютерное моделирование. Но большинство членов научного сообщества убеждены, что эксперименты на животных приносили и будут приносить человечеству огромную пользу (взять, скажем, разработку методов кардиохирургии или испытания лекарственных препаратов для борьбы со СПИДом), поэтому их надо продолжать, хотя и более щадящими методами.

Некоторые философы призывают расширить сферу этических отношений, включив в нее все живое. Наши действия могут приносить вред или пользу любым живым существам. К. Гудпастер полагает, что живые существа не имеют абсолютных прав, но заслуживают этического отношения, поскольку у них есть свои интересы и нужды. Он отстаивает «этику уважения к жизни». Д. Шерер призывает способствовать благополучию индивидуальных единиц живого (но не экосистемам как таковым). Р. Эттфилд разрабатывает расширенный утилитаристский подход, который включает в себя благополучие живых существ, неспособных чувствовать. Все живое обладает своими интересами и врожденными способностями, которым могут содействовать или препятствовать наши поступки. Цель здесь не в том, чтобы избегать страданий, а в том, чтобы содействовать благополучию всего живого.

Принцип уважения ко всем формам жизни нередко принимает замаскированную антропоцентрическую форму. Большая часть нынешнего экологического морализирования смешивает биосистемное благо с человеческими интересами, даже когда есть понимание ценностей природы во всем их богатстве. К примеру, вспоминая Леопольда, Р. Дюбо предлагает расширить Декалог, включив в него одиннадцатую заповедь: «Ты должен бороться за высокое качество окружения». Предложение обосновывается указаниями на то, что со временем любой ресурс природы будет для нас важен. Следовательно, если даже исходить только из эгоцентрических побуждений, мы должны сохранять разнообразие и гармонию в природе. Дикая природа — это не роскошь, она необходима для защиты гуманизированной природы и для сохранения душевного здоровья.

Сама формулировка «если даже исходить только из» указывает на то, что подобные аргументы не являются фундаментальными независимо от того, достаточны они или нет. Более глубокий смысл имеют неэгоцентрические аргументы, согласно которым нужно уважать «внутренние качества» фауны, флоры и ландшафтов и «способствовать их развитию».

Критики биоцентрической этики обвиняют ее в том, что подчинение индивидуальных прав человека благополучию экосистемы чревато биологическим тоталитаризмом. В качестве примера они ссылаются на слова Калликота: «Мерой биоцентричности современного движения за охрану окружающей среды может служить степень его античеловечности». Разъясняя это положение, Калликот замечает, что сама этика эволюционирует и многие из моральных императивов прошлого должны действовать и в более широких рамках биоцентрической этики. Однако человеческие ценности оказываются непрочными, если их можно не принимать во внимание в случае конфликта. Расширение сферы этической ответственности усиливает конфликты между ценностями, потому что различные виды блага человека должны быть приведены к взаимно согласованному сосуществованию с различными видами экосистемного блага. Для конкретного решения такой задачи требуется новая казуистика. Конфликты между природой и обществом, противоречивые права членов экосистем, разрыв между экологическим правом и человеческими нравами — все это создаст множество затруднительных ситуаций для поиска этически приемлемых решений несмотря на то, что человеческие и экосистемные интересы все более зависят друг от друга. Одним из вариантов сочетания антропо- и биоцентрических интересов является интегральный принцип философии экологического процесса.

## § 6. Интегральный принцип: философия экологического процесса

Биоцентрический принцип холизма, утверждают сторонники интегрального подхода, может быть дополнен антропоцентрическим принципом справедливости и ответственности для тех случаев, когда благополучие разных форм жизни вступает в конфликт. Ключевым в дилемме «биоцентризм — антропоцентризм» становится вопрос о том, каким образом следует расставлять приоритеты, если интересы человека и других форм жизни оказываются несовместимыми.

И. Барбур предлагает использовать для решения этой дилеммы философию процесса, которую разрабатывали А.Н. Уайтхед и его по-

следователи<sup>1</sup>. Она позволяет интегрировать элементы биоцентрической и антропоцентрической этики и дать логическое обоснование требованию уважения к людям и всем остальным существам, устанавливая приоритеты в каждом конкретном случае. Философия процесса изображает взаимозависимость элементов системы так же, как и экосистемная (холистическая) этика, однако ее ценностный фокус — индивидуумы, а не целое. Реальность имеет множество уровней, и все в ней является частью более крупного целого, но каждый индивидуум ценен сам по себе.

Философия процесса отдает приоритет человеческим нуждам, т.е. исходит из предпосылки содействия жизни человека, не будучи при этом антропоцентричной. Идеи Уайтхеда о временности и изменении и его понимание мира как творческого процесса во многом обязаны эволюционной биологии. Философия процесса описывает все сущности одним и тем же набором основных категорий. Все существа — субъекты, по крайней мере, зачаточного опыта, и невозможно провести четкие границы между существами разной степени сложности. Однако различия интенсивности, широты и своеобразия опыта на разных уровнях огромны. Человек способен на гораздо более разнообразный и обобщенный опыт, чем насекомое, а уровень опыта шимпанзе или дельфина ближе к уровню человека, нежели к уровню насекомого.

В этом смысле каждое сложное существо — это центр опыта, представляющий собой внутренне присущее благо. Кроме того, каждое существо вносит свой вклад в опыт других существ, что представляет собой инструментальное благо. Мы должны не просто уменьшить страдания, но положительно увеличить опыт и реализовать потенциальные возможности всех созданий. При этом критериями различия должны служить богатство, глубина и сложность опыта.

Философия процесса предполагает огромные различия между существами и во внутренне присущем благе, и в инструментальном благе, которого они могут достичь. Камень — это просто совокупность, объект, лишенный объединяющего центра. У растения нет единого центра опыта более высокого уровня, чем у отдельных клеток, хотя жизнь клеток зависит от общей жизни растения. Более сложные существа могут обладать большим внутренне присущим благом, а также способны вносить более значимый вклад в опыт других существ. У простых форм жизни есть элементарные чувства, но нет сознания, тем более — самосознания. В рамках этой схемы полностью оправ-

<sup>1</sup> См.: Уайтхед А.Н. Процесс и реальность // Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990.

данно уничтожение раковых клеток или малярийных комаров ради спасения человеческих жизней. Если белок для голодающих детей можно было бы получать, только причиняя страдания животным, то такие страдания были бы оправданны. Все живое обладает ценностью, однако не в равной степени.

С. Армстронг-Бак сравнивает парадигму процесса с движением за право животных, с одной стороны, и экосистемной этикой — с другой. Она доказывает, что парадигма процесса одновременно избегает индивидуализма, присущего защитникам прав животных, и коллективизма экосистемной этики. Философия процесса видит ценность и в самих индивидуумах, и в их взаимосвязанности. Кроме того, она отличается от обеих упомянутых позиций тем, что дает критерии различия между конфликтующими интересами. Согласно данному критерию, у человека больше моральных обязательств перед существами, обладающими более значимым опытом<sup>1</sup>.

#### Вопросы и задания

1. Проанализируйте основную дилемму экологической этики (биоцентризм — антропоцентризм) на примере Декларации прав живых существ.
2. Какие вы можете предложить варианты интеграции принципов биоцентризма и антропоцентризма по отношению к: а) животным; б) растениям; в) природным богатствам?

#### Литература

*Атфилд Р.* Этика экологической ответственности // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.

*Барбур Я.* Этика в век технологии. М., 2001. Ч. 1. Гл. 3 «Экологические ценности».

*Бганба-Церепа В. Р.* Становление экологической этики: проблемы и перспективы. М., 1992.

*Борейко В.Е.* Прорыв в экологическую этику. Киев, 2001.

*Василенко Л.И.* Экологическая этика: от натурализма к философскому персонализму // Вопросы философии. 1995. № 3.

*Ермолаева В.Е.* Ноосфера, экологическая этика и глубинная экология // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997.

<sup>1</sup> См.: *Armstrong-Buck S.* Whitehead's Metaphysical System as a Foundation for Environmental Ethics // *Environmental Ethics* 8 (1986). P. 241—269.

*Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М., 2004.*

*Калликот Дж. Азиатская традиция и перспективы экологической этики: пропедевтика // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.*

*Леопольд О. Календарь песчаного графства. М., 1983.*

*Ролстон Ш.Н. Существует ли экологическая этика? // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.*

*Уайт Л., мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.*

*Этос глобального мира. М., 1999.*

*Kung H. Projekt Weltethos. Munchen, 1990.*

## Глава 10. Медиаэтика (Этика средств массовой информации)

### § 1. Информационные предпосылки социокультурного функционирования этики: этический аспект соотношения знания и информации («дилемма Фауста»)

Одним из условий социокультурного функционирования морали и этики служит их вовлеченность в информационный процесс, их место в информационном потоке и формы взаимосвязи с источниками и средствами информации. Особенно большое значение имеют средства информации, ибо они самым существенным образом влияют на структуру морального сознания и характер применения моральных норм и принципов. Восприятие и усвоение моральных норм различаются в зависимости от того, преподносятся ли они через живую проповедь, через чтение литературы, через театр, кино, телевидение или Интернет. В этом отношении традиционная этика, следуя сократовской идее добродетели, базировалась на таком источнике информации, как *знание*. Добродетель понималась как знание не только в рационально-психологическом, но и в культурно-информационном смысле этого слова. Это значит, что нравственное поведение строилось, исходя из социокультурных фактов, будь то обычаи, мифы, религиозные или философские учения, преподносимые как устно, так и письменно.

Этика современного общества основывается на *информации*, имеющей принципиально иную природу. Что же представляет собой современный тип информации, каковы его источники и механизмы,

как он соотносится с традиционным знанием и какое влияние оказывает на моральное сознание человека и общества в целом?

Современный тип информации характеризуется прежде всего тем, что он функционирует в обществе с помощью определенных технических средств, т.е. он связан с медийными носителями. Существует определенная тенденция, отражающая качественные изменения в развитии медийных средств:

- улучшение способности к накоплению;
- усиление воздействия на широкие слои населения и общественность;
- увеличение скорости распространения и передачи;
- усиление интенсивности восприятия;
- улучшение функций управления (благодаря прежде всего интерактивным технологиям и обратной связи);
- повышение потенциала связывания [см.: Этика СМИ].

Это накладывает существенный отпечаток на восприятие моральных фактов в структуре познавательных способностей человека. Особенность такого восприятия состоит в том, что передаваемое сообщение приобретает для получателя характер *новости*, т.е. путем информационного процесса оно воздействует на знания получателя. Вопрос в том, какой потенциал изменений оно имеет по отношению к личностному статусу знаний.

Значение информации заключено не в самой информации, а в ее применении, интерпретации и соответствующей локализации, только посредством которой информация и становится частью знания. Это означает, что отдельная информация — лишь набор данных, которые превращаются в знание исключительно путем их функционального связывания или локализации в упорядоченной сфере информации. При этом данная сфера ни в коем случае не может быть закрытой. Информация представляет собой расширяющееся и в значительной мере неупорядоченное космическое пространство. Знание, напротив, является упорядоченной сферой оцениваемой информации, которая зависит от ситуации. Неоцененные или заново оцениваемые данные подлежат исследованию, а те, которые невозможно оценить, приносятся в жертву отбору. В конечном счете информирует только тот, кто производит отбор.

Таким образом, знание отличается прежде всего тем, что оно основано на определенной организации и иерархии информации, и именно это придает ему особую жизненную ценность и значимость. В таком смысле знание есть оцененная в соответствии со значением информация. Можно иметь много информации, но так ничего и не

понять. Это самым непосредственным образом относится к моральным фактам, ибо поток моральной информации, воспринимаемый вне контекста оценки и значения, приобретает либо морально нейтральный, либо морально негативный (аморальный) характер.

Между количеством информации и возможностью ее перерастания в знание не существует прямой зависимости. Возрастающее проникновение информации в жизненный мир человека не позволяет говорить об увеличении его личных знаний. Состояние данных может улучшаться, а знания — становиться более доступными, однако это, как правило, не влияет на повышение индивидуального уровня знания. Существует закономерность, свидетельствующая, что, несмотря на постоянный рост информации, количество решений, основанных на определенных фактах, остается постоянным [см.: Там же, с. 247], т.е. емкость и потенциал человеческого знания пребывают неизменными и ограниченными. Мы знаем не больше, чем прошлые поколения. Иллюзия расширения круга нашего знания объясняется большим выбором знаний за счет технического усовершенствования медийных носителей информации. В этом смысле становится более понятной мысль Б. Рассела, утверждающего, что со времен Аристотеля наши знания в области этики не возросли и не увеличились<sup>1</sup>. Информационный этический хаос (информация, лишенная значения и ценности) ничего не добавляет к нашему истинному знанию по этике, делая его лишь релятивистским и прагматическим. Более того, на примерах современной дискуссии о клонировании, эвтаназии и т.п. становится очевидной парадоксальная позитивность аргументов в пользу *ограничения человеческого уровня знаний*. «Дилемма Фауста», усматривающая в неконтролируемом росте и бессмысленной жажде знаний симптомы его бесчеловечности, безнравственности и бесполезности («Что нужно нам — того не знаем мы, / Что знаем мы — того для нас не надо»<sup>2</sup>), становится реальностью в условиях современного информационного общества.

## § 2. Понятие информационного средства: этико-философские параметры

Этимологически понятие информационного средства восходит к латинскому слову *medium*, что означает буквально «находиться в сере-

<sup>1</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 202.

<sup>2</sup> Гёте И.В. Фауст / Пер. Н.А. Холодковского. Ч. 1. Сцена 2.

дине», «средний». Это указывает на его функцию осуществлять посредничество, быть передатчиком и носителем информации, и в частности транслировать нравственные ценности. Вместе с тем это говорит также о технической организации информационного средства.

Организация информационных средств никогда не может считаться законченной. Развиваясь, она каждый раз стремится ликвидировать свои недостатки. Так, письменность преодолела временную и локальную привязанность речи, электронные средства — относительную инертность и слабую накопительную способность печатных средств; визуальные средства — недостаточность абстрактности письма и т.д. Все это непосредственно воздействовало на культуру нравственного общения и способы функционирования нравственных ценностей и периодически приводило к информационным кризисам и перестройкам морали.

В чем же заключаются особенности информационного средства, прежде всего в плане его влияния на моральное сознание человека?

1. *Информационное средство нельзя рационально разделить по его идеальному и материальному составу.* Оно не может существовать без своего материального носителя, точно так же как и без формального, т.е. идеального, компонента. Эта его особенность вполне соответствует сущности «материальной этики ценностей», развитой в трудах М. Шелера и Н. Гартмана и представляющей собой синтез идеальности нравственного закона и материальности целей и благ.

2. *Информационное средство должно трансцендировать пространственную и временную связанность непосредственного опыта,* устраняя телесное присутствие и открывая новые реальности, недоступные для нас из-за пространственной и временной ограниченности. К ним относятся, в частности, представления о прошедших эпохах, об иных культурах, с которыми мы уже не можем встретиться. Без медийного трансцендирования не было бы никакой передачи из поколения в поколение исторических, культурно-научных традиций и, прежде всего, нравственного опыта.

3. *Информационное средство должно создавать новые формы общественного присутствия:* с одной стороны, оно устраняет пространство и время непосредственного телесного присутствия, с другой — создает место и время для новых форм коллективного присутствия и собрания лиц в медийно обусловленном месте. Так, театр с самого начала оказывается местом совместного восприятия и переживания людей, которые вне данного пространства могут быть не связаны какими-либо социальными отношениями или нравственными обязательствами.



4. *Информационное средство создает определенный тип дистанции к представленному предмету.* Несмотря на то что его основной задачей остается преодоление пространственно-временной ограниченности, оно одновременно создает новый вид дистанции до изображаемого предмета, который предстает перед нами не сам по себе, а в форме проекции или перспективы. Даже самое лучшее информационное средство не способно дать сам предмет. Следовательно, информационное средство является инстанцией не только передачи и представления, но и дистанцирования. Материальный состав информационного средства как бы отстраняет нас от предмета и задает его идеальную перспективу. В какой-то степени это соответствует специфике морального сознания, ценностное содержание которого является идеальной проекцией материальных механизмов поведения.

5. *Информационное средство создает особый тип близости,* определяемой расширением пространственно-временных границ и увеличением скорости передачи. Однако это порождает серьезную проблему. Современные информационные средства сводят жизненный опыт к отношениям близости и одновременности, что сопровождается утратой чувства перспективы и способности к дальнодействию. Там, где все одинаково близко, для ориентирования приходится искусственно воссоздавать горизонт и иллюзию дальности, что открывает возможности манипулирования моральным сознанием и поведением человека.

Оценивая в целом особенности информационного средства, необходимо указать на характер его конкретного влияния на этику и моральное сознание в современном мире. Современные медийные средства (телевидение, Интернет и др.) трансформируют психику и сознание человека, что приводит к радикальным сдвигам в структуре морального сознания и к качественному изменению традиционных моральных реакций. Как показал Г. Андерс в своем исследовании влияния аудиовизуальных средств на поведение человека, эффект трансформации возникает в силу: онтологической двусмысленности телевизионного изображения (эффект фантома); рассеянности восприятия (индивидуум как дивизум<sup>1</sup>); возникновения обывательской ограниченности; утраты пропорций; отношения к новости как к решению; прививки лжи; восприятия мира как матрицы (шаблонизация опыта); превращения телевизионной передачи в товар [см.: Этика СМИ, с. 130].

<sup>1</sup> Дивизум (от *lat. divisio* — разделение) — термин, применяемый в теории СМИ для обозначения состояния раздвоенности индивида, когда он посвящает себя одновременно двум (или более) совершенно различным действиям.

По мнению специалистов в области медиаэтики (П. Верилио, М. Зандботе, В. Флуссер и др.), постоянное воздействие на сознание видео- и инфографических изображений может привести к потере:

- непосредственности в отношении к миру — чем больше человек пребывает в искусственном, виртуальном мире, тем больше он теряет непосредственную связь с миром реальным, а следовательно, у него атрофируются обязанности по отношению к ближнему;
- чувственности в восприятии мира — обесценивается телесность мира, что оборачивается утратой чувства индивидуальности во всем многообразии ее психически-телесных реакций (страдания, радости, удовольствия, боли и т.п.);
- социализации — изображения воспринимаются как эстетичные формы, в силу чего исчезает моральная мотивация поведения. Анимационный характер изображений лишает их содержание каких-либо социальных реалий. Все это в конечном итоге грозит полной потерей моральной ответственности индивида.

### § 3. Предмет и структура медиаэтики. Соотношение медиаэтики и информационной этики (инфоэтики)

Этику средств массовой информации (СМИ) предварительно можно определить как дисциплину, которая 1) исследует взаимосвязь между медийным выражением и человеческим поведением и 2) рассматривает поведение человека (в свете его ответственности), обусловленное СМИ.

С одной стороны, этика СМИ составляет часть информационной этики, сконцентрированную на определенных аспектах информационной сферы. Но с другой — информационная этика является частью этики СМИ, которая также ориентирована на информационные процессы в обществе. Между информационной этикой и этикой средств массовой информации не существует подчинения или главенства. Этика последних сконцентрирована на вопросах, которые касаются отношений систем носителей, их организаторов, их пользователей и информации, причем в центре внимания находится прежде всего обусловленное носителями формирование информации. Это, в сущности, не что иное, как определенное смещение акцентов внутри одной и той же медийной дисциплины, для которой информационная этика и этика средств массовой информации есть две стороны одного предмета.

В плане профессионального приложения медиаэтика охватывает пять основных сфер:

- *журналистскую этику*, занимающуюся информационным обеспечением общества; в широком смысле к этой сфере принадлежат также редакции и издательства вместе с техническими центрами, поддерживающими работу журналистов или редакций;

- *информационную этику* — с одной стороны, это профессиональная этика специалистов, занятых в сфере информационных средств, — библиотекарей, документалистов и информационных менеджеров, которые ежедневно на практике должны принимать, сохранять и передавать информацию; с другой — этика информационных техников-программистов, специалистов по информатике, компьютерных ученых и всех тех, кто занимается техническим обеспечением работы средств массовой информации;

- *экономическую этику информационных средств*, т.е. этику всех тех, кто располагает оборудованием информационных средств: издателей и производителей программных продуктов, директоров программ, заведующих радиовещанием, а также политиков и аналитиков информационных средств, наблюдающих за их насыщением и спросом или выдающих установленные предписания для информационных средств;

- *научную этику* — поскольку ученые постоянно занимаются сбором, обработкой и применением информации, они должны учитывать авторство, грамотно защищать, сопоставлять, критически проверять, оценивать и отбирать информацию;

- *педагогическую этику* — в той мере, в какой педагоги вынуждены прибегать к использованию продуктов информационных средств; в широком смысле она даже может быть понята как искусство средств массовой информации. Профессиональная педагогическая этика непосредственно связана с обращением к информационным средствам.

Таким образом, этика средств массовой информации отражает поведенческие диспозиции в следующих сферах: библиотечном деле и журналистике, информационных науках и педагогике информационных средств, науке об информационных средствах и коммуникации, публицистике, литературоведении, культурологии, профессиях из области искусства, а также в тех дисциплинах, в задачу которых входит практическая организация и использование информационных средств. В рамках данной темы главное внимание будет уделено двум наиболее важным видам медиаэтики: информационной и журналистской этике. В следующих главах мы коснемся также проблем медиаэтики в науке, искусстве и педагогике.

## § 4. Информационные добродетели журналистской этики

Журналистская этика занимает центральное место в структуре этики СМИ. Это определяется положением журналиста в современном информационном процессе, призванного быть одним из главных медiatоров и интерпретаторов информации, приближать ее к знанию, т.е. производить соответствующий отбор фактов, наполнять их культурным смыслом и придавать им ценностное значение. Общественная функция журналистики — служить формированию мнений и обучению общества. Сюда можно отнести и функцию развлечения общества, но не в артистическом, а в просветительском смысле этого слова, имея в виду комментирование спортивных передач, освещение событий из мира культуры, искусства и т.п. Неудивительно, что большинство открыто обсуждаемых конфликтов в рамках этики СМИ вспыхивает из-за журналистских просчетов и ошибок. Наиболее острые из них возникают в связи с «погоней за сенсациями», «вторжением в частную жизнь», журналистской «вездесущностью» и особенно «давлением актуальности», которое часто препятствует серьезному представлению материала и оставляет без внимания факты действительной значимости и общечеловеческого интереса. Все это ставит задачу выработки соответствующих *информационных* принципов, или добродетелей, журналистской этики. Рассмотрим наиболее важные из них.

*Добродетель ограничения (упущения) информации.* Федеральный закон о средствах массовой информации России не допускает использования средств массовой информации для разглашения сведений, составляющих государственную тайну, для призыва к захвату власти, разжигания национальной, классовой, социальной, религиозной нетерпимости или розни, для пропаганды войны, а также для распространения передач, пропагандирующих порнографию, культ насилия и жестокости [см.: Правовые и этические нормы..., с. 50]. Правовые запреты диктуют необходимость выработки этических критериев подачи информации. В своей статье «Добродетель упущения» (1992) Л. Хаслер определяет условия, при которых журналистский принцип открытости необходимо ограничить. В формальном отношении перед каждым журналистом ежедневно встает проблема выбора информации, ибо в 5 минутах или 50 строках нельзя уместить все. Содержательный аспект ограничения связан с учетом общественных последствий сообщения. Безусловно, существуют обстоятельства, заставляющие журналиста соблюдать сдержанность и не гнаться за сенсацией. Например, в случае операции по освобождению заложников. Хаслер называет это «упущением обязательства» [Этика СМИ, с. 182—183]. То же самое относится и к некорректным выступле-

ниям известных или не очень известных личностей, которые при помощи СМИ хотят создать себе имидж. Добродетель упущения играет также важную роль при обращении с конфиденциальными документами. Например, во время избирательных кампаний или политических переговоров публикация конфиденциальных документов одной из партий может иметь фатальные для нее последствия.

• *Добродетель задержки информации.* Конечно, журналист не может уклониться от своей обязанности вовремя сообщать об актуальных событиях, но это не означает, что он должен передавать непроверенную и неправдоподобную информацию. Журналист должен критически взвесить, можно ли задержать информацию о каком-либо событии ради повышения ее достоверности.

• *Добродетель участия в событиях.* Журналист должен принимать участие в событиях, а не только рассказывать о них. Без комментариев или только с поверхностными комментариями, особенно сопровождаемыми изобразительным рядом, сообщения дают неверную информацию. Центральное значение имеет сообщение о культурно обусловленных диспозициях действий, прежде всего когда речь идет о событиях в третьем мире. Сообщения, которые не учитывают эти диспозиции, приводят не только к неверной информации, но и укрепляют существующие предубеждения. В данном случае участие значит не что иное, как готовность проникнуть в глубину события, т.е. изучить язык, нравы, обычаи.

• *Добродетель опровержения.* В большинстве случаев опровержения даются только после юридических претензий или мероприятий, неопровержимо свидетельствующих об ошибочности журналистской информации или позиции. Реже исправления происходят по указаниям реципиентов, и почти никогда — после того как журналист понял, что предоставил ошибочную информацию или неверно оценил события. Видимо, это считается несущественным. Понятно, что журналистская работа не застрахована от ошибочной информации из-за неизбежного давления актуальности, но с развитием добродетели опровержения можно было бы внести в нее больше прозрачности.

Ключевая проблема журналистской этики состоит в противоречивом отношении журналиста к правовым запретам. Журналист должен Действовать в рамках общего законодательства. Однако возможны и исключительные, экстраординарные ситуации. В этом случае особые правила для журналистской работы можно оправдать только общественной заинтересованностью, например в результатах журналистского расследования. Эти правила должны постоянно обосновываться и оправдываться. Только посредством такого подтверждения журналистская деятельность получает всеобщее признание.

## § 5. Проблемные ситуации и дилеммы информационной этики (инфоэтики)

Информационная этика — одна из самых бурно развивающихся областей прикладного этического знания. Об остроте и актуальности ее проблем можно судить по программе сетевого форума по инфоэтике, проведенного в университете Констанца Р. Куленом в октябре 1997 г. В 18 отделениях форума был представлен обзор важнейших проблемных сфер современной дискуссии в информационной этике:

- концепция информационной этики;
- интеллектуальное право собственности;
- информация как общественный и/или частный товар;
- общественная сфера в киберпространстве;
- частная сфера, конфиденциальность, защита;
- информационно богатые и информационно бедные страны;
- информационно богатый и информационно бедный народ;
- информационная компетентность: право читать и писать информацию;
- насилие и порнография в медийных средствах, особенно в Интернете;
- свобода средств массовой информации;
- этический контроль над искусственным интеллектом;
- истинное значение информации;
- мировой порядок информационной этики;
- виртуализация продуктов знания, а также информационные и коммуникационные процессы;
- работа и автоматизация;
- центральные и децентрализованные средства организации информационных процессов и систем;
- утопические аспекты информационного общества;
- воспитание и изучение информационной этики<sup>1</sup>.

Обсуждение этих вопросов может быть эффективным только в контексте проблемных ситуаций и дилемм информационной этики. Особенно острыми в плане моральных последствий являются здесь проблемы: а) отбора и оценки информации; б) контекстуализации информации; в) контроля над информацией; г) информационной безопасности; д) надежности информации. Рассмотрим кратко каждую из них.

• *Отбор и оценка информации.* Информация представляет собой расширяющийся беспорядочный космос данных; знание же, напро-

<sup>1</sup> См.: <http://www.de3.emb.net/infoethics/index.asp>

тив, — ситуативно упорядоченная сфера оцененной информации. Неоцененные и заново переоцениваемые данные являются предметом исследований; данные, которые невозможно оценить, приносятся в жертву отбору. Создание знаний стоит рядом и совпадает с отбором информации. Только тот, кто отбирает, информирует.

То, что из потока данных можно провести отбор только с технической помощью, очевидно. Однако возникает вопрос, можно ли доверить отбор и оценку данных техническому процессу. Задачи отбора и оценки лишь упрощаются благодаря технике, но не решаются. Какой бы необходимостью ни диктовалось применение технической аппаратуры в оценке информации, с самой оценкой нельзя справиться технически, ибо она является исторически и культурно обусловленным выражением, не подлежащим квалификации. Хотя техническая аппаратура сама является выражением исторической и культурной ситуации, она не может ее определять, если только не обладает рефлектирующими умственными способностями.

Можно ли в принципе произвести необходимый отбор и оценку данных, не нарушая требуемое обязательство сохранения нейтральности при передаче и документировании данных? Хотя количественная оценка может определить, какие темы, какие вопросы и какие понятия в пределах профессионального сообщества, определенной группы или широкой общественности обсуждаются чаще всего, однако тем самым еще не дается заключение о действительной релевантности и историческом значении.

• *Контекстуализация информации.* Эта проблема является ключом к пониманию информации. Сама по себе информация — лишь рабочий материал, который только посредством определенного размещения и соотнесения может получить статус знаний. Суть проблемы контекстуализации в том, что информационные технологии содержат глубинные идеологические импликации, способствующие господству расчетливого понимания и всеобъемлющей милитаристской перспективы. За предположением этической нейтральности современных информационных технологий кроется идеология, которая допускает как единственно возможное определенное, основанное на традициях и социально-экономических условиях цивилизованного, западного мира восприятие реальности и способ мышления. Т. Фрелих, автор работы «Этика, идеология и практика информационных технологий и систем» (1995), установил, что существующие информационные технологии уже являются отражением парадигмы свободного рынка, которые ставят в центр экономически запланированного среднего пользователя. Идеологические импликации выражаются в тотальном

требовании расчетливого понимания при одновременном уменьшении роли интуитивного разума. При этом корнем идеологии Фрелих считает утилитаризм, исходящий из предпосылки, что благополучию сообщества способствует прежде всего стремление к прибыли отдельной личности и что большее количество данных ведет к лучшему пониманию обстоятельств дела [см.: Этика СМИ, с. 202—203].

В данном случае этические проблемы возникают там, где контекстуализация информации осложняет доступ к обстоятельствам дела или же искажает их, как это часто бывает при представлении новостей. Цитаты вырываются из контекста и неверно трактуются, изображения предшествуют тексту и приводят к неадекватным заключениям и т.п.

• *Контроль над информацией определяет информационную бедность и информационное богатство общества и личности.* Информационная бедность и информационное богатство лишь условно и относительно связаны с возможностью или невозможностью располагать современными информационными медийными средствами. Информационное богатство связано не столько с массой имеющейся в распоряжении информации и со все увеличивающимся ее накапливанием, сколько со способностью *обращаться* с массой информации, т.е. отбирать ее, уплотнять и конкретно применять. Поэтому информационное богатство (как и бедность) не зависит от того, сколько информации отдельный человек имеет в распоряжении потенциально.

Наряду с этим информационное богатство заключается в возможности контроля над информацией и ее сокрытия. Оно проистекает из узко ограниченного, сильно дифференцированного и иерархизированного поля информации, защищенного снаружи. Доступы к этому полю открыты только для привилегированного круга лиц. Информационная бедность, которая, как правило, сопутствует бедности экономической, обусловлена прежде всего неспособностью найти доступ к этому полю и практически применять информацию. Характерно, что только ограничение информационного потока делает информацию экономическим товаром. Таким образом, решающим для информационного богатства общества является не доступ к массам информации, а имеющийся в распоряжении потенциал владения информацией и ее передачи, который является техническим только частично.

• *Информационная безопасность (защита данных).* В соответствии с «доктриной информационной безопасности Российской Федерации» к числу основных объектов обеспечения информационной безопасности в сфере духовной жизни относятся: достоинство личности, свобода совести, свобода массовой информации, неприкосновенность



частной жизни, личная и семейная тайна и др. [см.: Правовые и этические нормы...].

Очевидно, что под влиянием современных медийных систем носителей разделительная черта между сферами частной жизни и общественной исчезает. Это касается не только проблемы журналистского вторжения в частную жизнь, но также контроля и безопасности данных. Современные системы обработки облегчают воровство данных. Хакеры снова и снова доказывают, что для данных, хранящихся на электронных носителях, нет безопасных мест. Все большее количество соединений внутри одной фирмы и телефонных линий снаружи облегчает хакерам кражу данных, фальсификацию транзакций и засылку вирусов. Экономическая преступность, касающаяся манипуляции данными и кражи данных, без сомнения, является ключевой проблемой электронных сетей. Несмотря на современное техническое вооружение, невозможно предотвратить доступ к данным неуполномоченных лиц. Конфиденциальность может быть обеспечена здесь лишь ограниченно.

• *Надежность информации.* Абсолютной надежности в отношении объективности и точности информации не существовало и не может существовать при любом состоянии источников и средств информации. Однако всегда были и есть более или менее внушающие доверие источники. Ключевая проблема сегодня заключается в том, что в таком медийном средстве, как Интернет, едва ли существует редакционный контроль над достоверностью информации. В Интернете каждый автор является собственным издателем. Однако гласность и мнимая свобода от цензуры медийного средства скрывают серьезную опасность. Свобода от цензуры и анонимность медийного средства образуют питательную среду для появления весьма сомнительной информации. По этой причине многие настаивают на предоставлении определенным предложениям в сети своего рода знака качества, что могло бы ограничить число недостоверных источников. Но следует помнить и о технических проблемах. Например, использование определенного браузера может фальсифицировать информацию. Нередко браузер неверно интерпретирует данные, полученные с сервера. Это может иметь фатальные последствия. Например, если речь идет о статистических данных, где различить ошибку непросто.

Рассмотренные проблемные ситуации информационной этики во многом являются отражением фундаментальной дилеммы медиаэтики в целом, суть которой в одновременном *обеспечении и ограничении информационных прав* на: 1) свободный доступ к источникам информации и ограничение и сокрытие информации; 2) свободное и беспрепятственное выражение и распространение информации (право

на информационную свободу) и на защиту от тоталитарной информации (религиозного мракобесия, идеологии терроризма, насилия, секса) отдельных категорий граждан (несовершеннолетних, психически неустойчивых и др.).

Частичному смягчению указанных конфликтных ситуаций могло бы способствовать выполнение следующих моральных принципов (добродетелей) информационной этики.

- *Добродетель разъяснения статуса информации.* Эту добродетель можно рассматривать как ключ к этическому пониманию информационной и библиотечной науки, ибо она содержит обязательство постоянной умеренности дисциплины. Таким образом, если бы информационная этика критически относилась к новым информационным мифам и постоянно заново называла границы своей передающей деятельности, то это означало бы, что клиенту, насколько это возможно, объясняют статус имеющейся информации (называют критерии отбора, технические проблемы и там, где это возможно, автора информации).

- *Добродетель готовности к диалогу с профессиональными сообществами и клиентами.* Эта добродетель подчеркивает, что коммуникативные способности являются ключом к ответственному обращению с информацией. Тот, кто способен выяснять с профессиональными сообществами статус и воздействие информации, кто в состоянии прояснять с клиентами цели информации и консультировать их в соответствии с этим, может ответственно передавать информацию, т.е. обеспечивать высокую степень ее надежности и достоверности.

## § 6. Этика Интернета: торжество свободы морального выбора или разгул анонимной аморальности?

Острота конфликтов и дилемм медиаэтики как свидетельство формирования новой моральной реальности, стоящей «по ту сторону добра и зла», с особой силой заявляет о себе в области Интернета. Право на свободный доступ к информации и свободное выражение мнений (право на информационную свободу) приходит здесь в резкое столкновение с правом на защиту общества от тоталитарной информации (насилия, порнографии и т.п.) отдельных категорий граждан, прежде всего несовершеннолетних. Каким образом юридически регулировать данные права, учитывая медийную специфику Интернета? Если, к примеру, можно запретить подросткам вход в порномагазины и кинотеатры, в которых демонстрируются перегруженные сценами насилия фильмы, то следует ли им также запретить вести поиски в Интернете?

Однако современная образовательная политика, напротив, направлена на то, чтобы оснастить школы компьютерами и активно приучать школьников к пользованию Интернетом. Значит ли это, что необходимо ограничивать выход в Интернет или делать его выборочным, блокируя запрещенные сайты? Решение этого вопроса упирается прежде всего в правовую оценку медийного статуса Интернета. С одной стороны, Интернет является информационным средством, допускающим прямую коммуникацию, подобно телефонной связи. И в этом смысле он целиком подпадает под защиту частной сферы. Но с другой стороны, Интернет как средство обращается к анонимной общественности и делает анонимные предложения, что придает ему функцию радио (в плане общественного воздействия и общественного резонанса), а это предполагает уже правовую ответственность за нарушение общественного порядка и оскорбление общественной нравственности.

Возможно ли техническое и этико-правовое решение данной дилеммы? В своей работе «Медиаэтика в эпоху Интернета» М. Зандботе попытался определить этико-правовые нормы общения в Интернете. По его мнению, невозможно навязать Интернету этические нормы извне, со стороны общества, не втянутого на массовом уровне в мировую паутину. Эти нормы можно вывести только изнутри, на основе уже сложившихся прагматических правил поведения, которые с недавних пор получили название «нетикет». Задача состоит в том, чтобы осмысленно применять и по-новому интерпретировать для данной ситуации уже существующие законы и формы общения. С одной стороны, необходимо найти компромисс между правилами, которые регулируют наше общение друг с другом в реальной жизни, а с другой — требуется принимать во внимание правила общения и нормы отношений, постепенно складывающиеся в виртуальных сообществах Интернета. Задача состоит не в том, чтобы изобрести этику Интернета, а в том, чтобы развить эту этику путем интерпретации существующих форм общения в Интернете и ее переплетения с «миром offline».

Основываясь на философии прагматизма, которая проводит постепенную дифференциацию между моралью и разумом, Зандботе считает, что пользователь должен полагаться на самоконтроль информационного средства и на имеющиеся в сети прецеденты санкционирования тех или иных информационных инноваций. Основное моральное требование сводится к тому, чтобы не навлекать на себя гнев интернет-сообщества и не оказаться объектом уголовного преследования в результате информационных акций, заслуживающих штрафа. Действуя по правилам интернет-сообщества, каждый может оптимально реализовать право как на свободное выражение мнения,

так и на получение информации из общедоступных источников. Здесь наиболее полно проявляется основное право информационной свободы, гарантирующее информирование не столько из источников, сколько на основе источника. Все это позволяет заключить, что в Интернете формируется новая медийная действительность, в которой, по словам Зандботе, многообразные уже существующие законы, нормативные регуляции, стандарты и способы действий сплетаются в новую трансгеографическую и сверхнациональную форму жизни [см.: *Этика СМИ*, с. 192].

Одним из вариантов этико-правовой регуляции пользования Интернетом может служить свод правил, приведенный на сайте <http://www.up.com.au/~pete/ere.html>.

### Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте основные добродетели информационной этики. Как они отражены в Кодексе профессиональной этики российского журналиста?
2. Проанализируйте ситуацию, связанную с возможным нарушением журналистом правовых и моральных норм с целью получения особо ценной и чрезвычайно важной информации.

### Литература

- . Авраамов Д. С. Профессиональная этика журналиста. М., 1999.
- Бахитановский В., Согомонов Ю. Моральный выбор журналиста // Центр прикладной этики. Тюмень, 2002.
- Казаков Ю.В. На пути к профессионально правильному. Российский медиа-этнос как территория поиска // Центр прикладной этики. М., 2001.
- Короchenский А. П. Профессионально-этическое регулирование журналистской деятельности (зарубежный опыт). Ростов н/Д., 1999.
- Лазутина Г.В. Профессиональная этика журналиста. М., 1999.
- Ламбет А.Б. Приверженность журналистскому долгу. Об этическом подходе в журналистской профессии. М., 1998.
- Правовые и этические нормы в журналистике / Сост. Е.П. Прохоров, Г.М. Пшеничный, В.М. Хруль. М., 2004.
- Профессиональная этика журналиста: Документы и справочные материалы / Сост. Ю.В. Казаков. М., 2002.
- Этика СМИ. М., 2003.

## Глава 11. Этика науки

### § 1. Понятие и предмет этики науки

Соотношение науки и нравственности, истины и добра — одна из наиболее дискутируемых проблем. Уже во времена античной философии сложилось два аспекта обсуждения данной темы: 1) соотношение знания и добродетели, 2) определение нравственных оснований научной деятельности. Комплексное и систематическое рассмотрение этих аспектов — соотношение нравственности и науки — стало возможным с середины XX в., когда вопрос о последствиях использования научно-технических достижений и социальной ответственности ученых вышел за рамки социально-философских дискуссий и переместился в центр общественного внимания. Причиной этого стал тот научно-технический «шок», который впервые пришлось пережить поколению 1950-х гг. Как писал Г. Йонас, «когда мы говорим "шок", первым делом, естественно, вспоминаем ядерную технику. Однако то, что привело меня к этике как к перманентной, жизненной задаче, было не столько опасность атомного холокоста, сколько представляющееся почти неизбежным кумулятивное действие всей нашей практикуемой изо дня в день технологии, даже в самой миролюбивой ее форме. В конце концов, ядерное оружие может быть (посредством соглашения) упразднено, но направленная против нас же самих угроза нашей техники в целом — нет, как не может никуда деться и сделавшаяся неперменным условием продолжения нашей жизни сама техника. Поскольку же сама техника — деяние человека, а не космическая судьба, то вызов, бросаемый ею, носит этический характер и требует этической теории» [Йонас, с. 31].

В итоге это привело к созданию особой области прикладного знания — этики науки, предметом которой стало систематическое изучение двух взаимосвязанных вопросов: 1) нравственных критериев взаимоотношения науки и общества (прежде всего социальной ответственности науки) и 2) нравственных основ научной деятельности (включая нравственные качества ученого и нравственные нормы взаимоотношений внутри научного сообщества).

### § 2. Дилемма социальной ответственности науки

Ответственна ли наука и ученые за негативные социальные и человеческие последствия научно-технического прогресса — таков цент-

ральный вопрос дискуссий в области этики науки. «Научно-технический шок, — отмечал Г. Йонас, — давая нам представления о колоссальной нашей мощи на основании ее возможных последствий, вынудил нас поместить понятие ответственности в центр этики» [Йонас, с. 31—32]. В ходе обсуждения данного вопроса сформировались весьма противоречивые точки зрения, определившие дилемму социальной ответственности науки.

1. Степень влияния ученого на негативные последствия:

- развитие науки подчинено объективной логике, так что отказ отдельного ученого от участия в потенциально опасных для человека и общества исследованиях ничего не изменит;
- социально ответственное поведение ученого позволяет, хотя бы в принципе, избежать негативных последствий.

2. Роль науки в предотвращении негативных эффектов:

- негативные эффекты научно-технического прогресса порождаются не собственно научной деятельностью, а теми социальными силами, которые контролируют практическое внедрение научно-технических достижений;
- наука и ученые могут играть положительную роль в применении и использовании научно-технических достижений.

3. Прогнозирование последствий научных исследований:

- результаты фундаментальных научных исследований принципиально непредсказуемы, так что проблема социальной ответственности имеет смысл лишь в отношении прикладных разработок;
- при проведении фундаментальных исследований следует, учитывая имеющийся у человечества опыт, по возможности предвидеть и предотвращать потенциальные негативные последствия.

### § 3. Дилемма «этоса» науки

Не менее острым является вопрос об «этосе» науки, т.е. о нравственных нормах, определяющих и регламентирующих познавательную деятельность ученого на основе внутренней природы самой науки и ее организационной структуры.

Понятие «этоса» науки было введено в оборот американским социологом Р. Мертоном, который понимал под «этосом» совокупность воспроизводящихся в науке норм и принципов (нравственных ценностей), присущих каждому, кто занят в данном виде профессиональной деятельности. Какова природа этих ценностей? В какой мере они способны подчинить себе и трансформировать черты характера отдельно-

го ученого, от которых может зависеть судьба научного открытия? (Вспомним страшные образы ученых-эгоистов или честолюбцев, созданные писателями-фантастами: «человек-невидимка» Г. Уэллса, инженер Гарин А. Толстого и др.)

Ответы на эти вопросы имеют форму типичной дилеммы. С одной стороны, некоторые науковеды полагают, что нравственные ценности, внутренне присущие науке и регулирующие отношения в научном сообществе, отличаются столь высокой степенью добродетельности, что могут быть распространены на этику общества в целом. Так, Дж. Броновски считает, что научная деятельность невозможна без таких добродетелей, как терпимость, беспристрастность, свобода мысли, право на несогласие, сотрудничество, порядочность, ответственность и верность истине. Подобный «этос» вполне может претендовать на то, чтобы стать моделью социальной этики в целом, особенно в сферах международной политики и экономики [цит. по: Барбур, с. 36].

В свою очередь, Мертон полагал, что наивысшие социальные ценности можно найти в общепринятой научной этике, к основным принципам которой он относит универсализм, организованный скептицизм, беспристрастность и чувство общности [см.: Merton].

Противоположная точка зрения основана на убеждении, что «этос» науки представляет собой ограниченный или взаимопротиворечивый спектр ценностей. «Даже если бы научные ценности стали общепринятым идеалом, — пишет И. Барбур, — сомнительно, чтобы из них можно было вывести социальную этику. Ценности, существующие в науке, для этого недостаточны. Так... Броновски в пересмотренном предисловии к своей книге признался: "Если бы я снова стал писать эту книгу, я бы отвел в ней место и тем ценностям, которых научная деятельность не порождает, а именно — чуткости, доброте, человеческой близости и любви"» [Барбур, с. 37].

Многие исследователи отмечают, что при ближайшем рассмотрении «этос» науки не выглядит столь идиллическим, как это может показаться со стороны. Действительные мотивы ученых сложнее и противоречивее. Так, люди науки редко бывают беспристрастными или верными одной лишь истине; они также стремятся к профессиональному признанию, личному успеху и материальной выгоде, они говорят о всеобщности и сотрудничестве, а сами нередко устанавливают секретность, чтобы обеспечить приоритет открытия и государственную монополию, особенно в сфере прикладных технологий и т.п. Разочарование в «этосе» науки стало особенно явным в последние годы, когда с доминированием «большой науки» исследовательские задачи

ученым все чаще ставят промышленность или правительство, которые стремятся к знанию не ради истины, а ради власти и прибыли.

В этом отношении наиболее взвешенной точкой зрения в вопросе об «этосе» науки можно считать позицию, заявляющую о противоречивости и амбивалентности нравственных ценностей ученых. Характерно, что Мертон под воздействием критики, указывающей на абстрактный характер выдвинутых им принципов, перешел как раз к «дилеммному» описанию «этоса» науки, согласно которому ученый одновременно должен:

а) как можно быстрее делать результаты своих исследований доступными для коллег; б) тщательно проверять их перед тем, как вынести на суд научной общественности;

а) быть восприимчивым к новым идеям; б) не следовать слепо интеллектуальной моде;

а) знать все относящиеся к области его интересов работы коллег, быть глубоко эрудированным; б) сохранять самостоятельность мышления и независимость суждений, быть свободным от давления эрудиции.

#### § 4. Информационные добродетели в структуре этики науки

Современная научная деятельность протекает в условиях информационной революции. Наука сама инициировала информационный бум и вместе с тем оказалась его заложницей. В этом смысле этика науки становится частью информационной этики, разделяя с ней соответствующие информационные добродетели. Речь идет прежде всего о добродетелях упущения, задержки и опровержения:

- должны быть запрещены все формы научного воровства (плагиат) и манипулирования результатами исследований;
- должна быть задержана публикация недостоверных результатов;
- должна быть опровергнута любая научная ошибка, ибо она может привести к фатальным последствиям.

Эти скорее личные добродетели следует дополнить еще двумя институциональными, которые больше касаются научной деятельности, чем отдельного ученого:

- добродетель внутридисциплинарной чувствительности к этическим вопросам — нередко этические вопросы рассматриваются как чуждые предмету и не соответствующие образованию. Однако в научной деятельности не существует сфер, свободных от этики. Это касается не только профессиональной этики ученых, но и воздействия научной деятельности на общество;



- добродетель общественного представления результатов исследования — речь идет не о внутренней обязательности публикаций результатов исследования, а прежде всего о готовности вынести результаты исследования на суд общественности. Растущее размежевание направлений науки вынуждает ученых больше, чем когда-либо, знакомиться с другими областями исследований, чтобы связь проблем стала более очевидной, по меньшей мере для сообщества ученых.

### Вопросы и задачи

1. Перечислите основные дилеммы этики науки.
2. Какие общие и профессиональные нормы нравственности могут быть положены в основу этического кодекса ученых?
3. Можно ли считать этически оправданной программу освоения космоса, на которую тратятся миллиарды долларов, в то время как миллионы людей на земле умирают от голода?

### Литература

- Агацци Э.* Моральные измерения науки и техники. М., 1998.
- Барбур И.* Этика в век технологии. М., 2001.
- Йонас Г.* Наука как персональный опыт // Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М., 2004.
- Мерфи Н., ЭллисДж.* О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика. М., 2004.
- Фролов И. Т., Юдин Б.Г.* Этика науки: проблемы и дискуссии. М., 1986.
- Merton R.K.* The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations. University of Chicago Press, 1973.

## Глава 12. Этика искусства

### § 1. Соотношение морали и искусства как исток и предпосылка этики искусства

Искусство — одно из самых эффективных средств воздействия на моральное сознание и поведение человека. «Искусству предназначена необычайно действенная роль в осуществлении цели разума, — писал

Г.В.Ф. Гегель, — ибо оно готовит почву для моральности, так что, когда последняя приходит, то уже находит сделанной половину работы, а именно, освобождение от уз чувственности»<sup>1</sup>. Гегель имеет здесь в виду эффект *катарсиса*, который способствует эмоционально-психологическому очищению и освобождению.

«Искусство оказывает нравственное действие не только потому, что доставляет наслаждение путем нравственных средств, — замечает Ф. Шиллер, — но и потому, что наслаждение, доставляемое искусством, само служит путем к нравственности»<sup>2</sup>. Шиллер говорит о воздействии искусства на нравственность в двояком отношении: 1) посредством формирования эстетического удовольствия на нравственной основе и 2) посредством формирования «эстетических нравов», например прекрасного или возвышенного поведения, на основе которого в человеке пробуждаются благородные нравственные чувства.

## § 2. Понятие и предмет этики искусства

Этика искусства определяет границы и способы его воздействия на нравственное сознание и поведение человека. Особую актуальность это приобрело в условиях современного информационного общества, когда эффект воздействия искусства усиливается техническими возможностями информационных средств.

Понятие этики искусства может быть отнесено как к нравственным качествам художника и этическим проблемам его творчества, так и к нравственной проблематике искусства в целом. Существует точка зрения, согласно которой для художника принципиально не может существовать особых этических правил. О. Уайльд в «Портрете Дориана Грея» утверждал, что «для художника нравственная жизнь человека — лишь одна из тем его творчества. Этика же искусства состоит в совершенном применении несовершенных средств». Таким образом, этика искусства сводится в данном случае к технике художественного метода. Исходя из этой позиции можно говорить не о своде правил для художника, а — в лучшем случае — о своеобразной манифестации его взглядов, примером чего служат известные манифесты имажинистов, сюрреалистов и т.д.

Однако моралистически настроенные авторы, напротив, считают, что художник должен выражать в своем творчестве нравственные идеа-

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1973. Т. 4. С. 54.

<sup>2</sup> Шиллер Ф. О нравственной пользе эстетических нравов // Собр. соч.: В 7 т. М., 1957. Т. 6. С. 486.

лы, а само искусство — быть проводником нравственности. «Эстетика есть выражение этики, — писал Л.Н. Толстой, — искусство выражает те чувства, которые испытывает художник. Если чувства хорошие, высокие, то и искусство будет хорошее, высокое, и наоборот. Если художник нравственный человек, то и искусство его будет нравственным»<sup>1</sup>. Даже если не соглашаться с этим крайне моралистическим взглядом, то следует все же признать, что для художника значимы определенные профессионально-этические нормы. Так, он должен уважать права собственности, никого не эксплуатировать в процессе создания своего произведения, никого не обманывать; стараться произвести качественный продукт и, конечно, быть до конца искренним и честным в своем творческом самовыражении. Хотя вовсе не обязательно, что для этого ему требуется специальный кодекс добродетелей или постановка специальных нравственных задач. «Вполне возможно, — писал И.В. Гёте, — что произведение искусства имеет нравственные последствия, но требовать от художника, чтобы он ставил перед собой какие-то нравственные цели и задачи, — это значит портить его работу»<sup>2</sup>.

### § 3. Медиаэтические конфликты в сфере искусства

Этические конфликты особенно остро проявляются в искусстве и посредством искусства. Искусство нарушает «хороший» вкус, не считается с политическими правилами, ломает религиозные и мировоззренческие догмы, бросает вызов добропорядочным нравам. Оно было и остается той силой, которая делает возможным радикальные сдвиги в мировосприятии и поведении человека. История восприятия произведений искусства дает многочисленные примеры изменения поведения на основании эстетического опыта. Именно произведения искусства играли ключевую роль в исторических фазах эмансипации и просвещения. Но более всего это относится к современной ситуации, когда коренным образом изменяются средства и способы трансляции искусства. История общественного восприятия и обсуждения произведений искусства показывает, как тесно искусство переплетается с этическими конфликтами. «Страдания молодого Вертера» (1774) И. В. Гёте были жизненной моделью для многих романтических натур, покончивших жизнь самоубийством, так же как фильм О. Стоуна «Прирожденные киллеры» (США, 1994) стал жизненной моделью

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Дневники // Собр. соч.: В 22 т. М., 1985. Т. 22. С. 56.

<sup>2</sup> Гёте И.В. Максимумы и рефлексии // Собр. соч.: В 10 т. М., 1980. Т. 10. С. 400.

для социально деформированной и дезориентированной молодежи процветающих западных обществ. Фильм М. Хенека «Видео Бенни» (Австрия, 1992) мотивировал дискуссию о деморализующем воздействии современных визуальных медийных средств и т.д. Хотя, как остроумно заметил Ж. Жубер, «если романам случается оказывать такое большое влияние на нравы и привычки, то происходит это не столько к чести книг, сколь к стыду эпохи»<sup>1</sup>. Эти слова с еще большим правом можно отнести к современному характеру влияния медиаискусства на нравы.

Представляя медиаэтические конфликты в искусстве, необходимо различать те, которые относятся к художникам, и те, которые связаны с потребителями художественного произведения. На практике же эти конфликты тесно связаны друг с другом, поскольку восприятие времени и общества художником и представление им этого восприятия в значительной степени возникает у самого художника как у реципиента. Живописец развивает свою выразительность, исходя из уже написанных картин, режиссер — из уже снятых фильмов, писатель — из уже изданных произведений. Таким образом, художники воспринимают мир в значительной мере через существующие схемы искусства. То, что, раскрывая свою выразительность, они часто сознательно отворачиваются от этих схем, только подтверждает их значение.

Остановимся на медиаэтических конфликтах искусства, порожденных формальным устройством медийного средства или непосредственно относящихся к этому устройству. Особый интерес вызывают те случаи, которые провоцируют внутрихудожественные дебаты, поскольку обычно эти дебаты не связаны с вопросом о цензуре. В данном случае ограничимся примерами из области кино и литературы.

В качестве центральных можно выделить конфликты, касающиеся эстетизирования насилия и смерти, и конфликты, касающиеся искусства как жизненной модели.

1. *Конфликты, касающиеся эстетизирования насилия и смерти.* Искусство всегда обращалось к морально запретным темам, стремясь посредством эстетизации сделать их эмоционально приемлемыми и восприимчивыми. К числу таких тем прежде всего относятся темы смерти, насилия, секса. В этом отношении современные информационные средства позволяют создать максимальный вуеристический (подглядывающий, зрительский) эффект. Классический пример — фильмы американского режиссера С. Пекинпа, где в ускоренной киносъемке показано, как пули проникают в человеческое тело.

Однако подлинный конфликт эстетизации аморального представляют не проходные работы индустрии ужасов или дешевые массовые фильмы, а произведения с художественными и критическими притязаниями, как, например, «Сало, или 120 дней Содома» (1975) П. Пазолини, «Прирожденные киллеры» (1994) О. Стоуна или «Дикий в сердце» (1985) Д. Линча, т.е. произведения, идущие на сознательный этико-эстетический риск. Не может ли попытка Пазолини разбудить дремлющие в нас инстинкты насилия и секса? Не потонули ли сатирическая попытка Стоуна показать безоглядное стремление к сенсациям терпит провал, что он использует средства, не допускающие дистанцированного восприятия? Не относится ли это и к попытке Линча раскрыть взаимосвязь китча, страсти, американской мечты и насилия? Возможно, художника нельзя принципиально и надолго делать ответственным за воздействие его произведений. Однако именно в случае с фильмом, который с самого начала сопровождается широкой рекламой в средствах массовой информации, который, исходя из огромных затрат на его производство, не воспринимается как продукт для узкого круга понимающих, можно требовать определенной ответственности режиссера за восприятие. Кинопрезентация и продажа фильма «Прирожденные киллеры», например, однозначно исключала его случайное и преходящее влияние. Не означает ли это, что современное медиаискусство предполагает особую ответственность художника перед обществом, подобно ответственности экологической или научной? В этом смысле маркиз де Сад как художник мог отвечать лишь перед Богом и собственной совестью. Авторы же современных экранизаций его романов, многократно усиливая эффект болезненных, эротических фантазий и придавая им эстетическую допустимость, должны нести ответственность перед широкой общественностью.

*2. Конфликты, касающиеся искусства как жизненной модели.* Произведения искусства были и остаются жизненными моделями для реципиентов и самих художников. Люди брали пример с Вертера, любили, как Ромео и Джульетта, хотели быть благородными и отважными, как мушкетеры. Художественный опыт, эстетическое моделирование жизни и жизненная позиция часто образуют единое целое. Так, в эпоху романтизма поэзия и жизнь для некоторых «романтических натур» представлялись неделимым единством.

В то время как жизненные модели классической литературы, если речь не идет о явно стилизованных упрощениях, часто предполагали определенный образовательный и поисковый интерес, то модели современных голливудских фильмов скорее эксплуатируют простые развлекательные потребности и вуеристические интересы. Они обла-

дают более сильным воздействием, потому что, руководствуясь коммерческими интересами, почти не требуют от реципиентов интеллектуальных и культурных усилий и работают с психологическими стереотипами и инстинктивными порывами, которые легко разбудить с помощью современных аудиовизуальных средств.

Проследить, как конкретно происходит повседневное моделирование реальных жизненных событий на основе эстетических образов весьма непросто, так как медийное искусство постепенно, подспудно меняет мировосприятие и поведение личности. И лишь когда художественный образ накладывается на психологический стереотип личности, возникает мощный эффект прорыва фантазмагорического мира в социальную реальность. За последние годы появлялись мрачные примеры непосредственного воздействия фильмов на реальную жизнь, причем многие из них относятся к уже упомянутому фильму Стоуна «Прирожденные киллеры», где в центре событий находится молодая пара, черпающая свой жизненный и любовный эликсир из немотивированных убийств. Сам режиссер утверждает, что он хотел разоблачить жажду сенсаций медийных средств. Однако в Париже после повторного просмотра «Прирожденных киллеров» появилась одержимая убийствами молодежь. И в Германии в феврале 1996 г. было совершено убийство, в котором этот фильм сыграл свою зловещую роль: трое 19-летних молодых людей — семейная пара и их друг — убили 27-летнего мужчину. Все они происходили из неблагополучных семей, все имели большой опыт потребления наркотиков. После того как они 12 раз посмотрели фильм по видео, девушке пришла в голову идея убить свою мать, с которой она незадолго до этого поссорилась. Найти огнестрельное оружие им не удалось, поэтому пришлось взять бейсбольные биты и ножи. Однако мать они не нашли и решили пойти в гости к другу. Покурив с ним гашиш, направились домой, но по дороге случайно вспомнили об общем знакомом. Они пошли к нему и жестоко, беспричинно его убили. Эксперты-психологи назвали три главных компонента, мотивировавших преступление: 1) социально-нравственную деформацию личности всех троих, 2) групповую ситуацию, в которой игра мысли одного из них выросла в катастрофу, и, наконец, 3) фильм, предоставивший модель решения, где все совпадало: любовь, дружба, убийство.

Принимая во внимание ряд немотивированных насильственных актов, вызывающих одержимость молодежи, намерение Стоуна представить фильм как сатиру на медийные средства можно рассматривать как *безответственное*.

Большее воздействие, чем конкретный эстетический образ, оказывают медийные типологии, стереотипы и специфические для медий-

ных средств формы инсценировки: соответствующие жанры, жанровые ожидания, типы и их поведение в определенных ситуациях; короче: влияют скорее варьируемые стандарты как рискованные отклонения от социально стандартного поведения.

То, что искусство действует как жизненная модель, не должно идти в ущерб ее нравственному содержанию. И если благодаря романам Ч. Диккенса обострялось социальное сознание его современников, если «Нора» Г. Ибсена привлекла внимание к судьбе женщины в буржуазном обществе, если «Процесс» Ф. Кафки настраивал против тоталитарной системы, т.е. если литература в целом помогала и помогает преодолевать предрассудки, способствует культурному взаимопониманию, то в этом ее несомненная моральная заслуга. «Отнимите этику, — писал в этой связи Г.П. Федотов, — и не останется ни одной трагедии — ни греческой, ни французской, ни Шекспира. Анна Каренина наполовину погибла для людей нашего времени, которым непонятна нравственная коллизия Анны»<sup>1</sup>.

#### § 4. Этика виртуально-эстетической аутентичности

То, что этика искусства становится социально и психологически востребованной прикладной дисциплиной, хорошо видно на примере ситуации виртуально-эстетической аутентичности. Речь идет о возможном пересечении этических и эстетических проблем, когда, например, как в случае киносъемок фильма В.Г. Джунгелепа «Фицджеральдо» (Германия, 1981), корабль индейцев транспортируют через гору и при этом действительно, как и в фильме, происходит несчастный случай. Или фильм Й. Редля «Почему Альберт» (Германия, 1977), в котором рассказывается трагическая история душевнобольного человека. В конце фильма главный герой вешается. После окончания съемок исполнитель главной роли — инвалид — также кончил жизнь самоубийством. В обоих случаях ответственность режиссера по отношению к его актерам широко обсуждалась в прессе. Могут ли художественные требования к аутентичности заходить столь далеко, чтобы представлять реальную угрозу для актеров? В какой степени актерская роль может проецироваться на реальную жизнь исполнителя и определять его судьбу? Это ставит нас перед проблемой принципиально новой этики — этики виртуально-эстетической аутентичности, которая должна выработать нравственные нормы, регламентирующие ха-

рактен общения между эстетической и жизненной реальностями, пересечение которых благодаря современным технологиям искусства может привести к непредсказуемым последствиям в жизни актера, вживающегося в художественный образ.

Однако то же самое может произойти и с режиссером фильма или со зрителем, который благодаря технически усовершенствованным аудиовизуальным средствам сживается с судьбой того или иного героя фильма или персонажа компьютерной игры и отождествляет себя с ними. Не может ли это стать достаточным основанием не только для воздействия на моральное сознание и поведение личности, но и для «коррекции» ее жизни и судьбы в духе виртуальной биографии героя художественного произведения? И разве, в конце концов, судьба не определяется привычкой и характером человека, чьи истоки могут восходить к морально-эстетическому отождествлению? В этом случае общество стоит перед необходимостью *эстетико-виртуальной экспертизы на аутентичность*. Должны быть запрещены все способы аудиовизуального воздействия на сознание и чувства реципиента, если они способны вызвать иллюзию отождествления с теми или иными виртуальными образами. Возможно, именно этими соображениями было бессознательно мотивировано и продиктовано неприятие нравственно ответственными и чуткими людьми фильма М. Гибсона «*Страсти Христовы*», предложившего натуралистическую версию страданий Иисуса Христа, рискующую вызвать у зрителя рефлекс «натуралистического подражания» образу Богочеловека.

Тот же морально-эстетический риск можно видеть и в неординарном проекте «DEISIS/Предстояние», представленном в Государственной Третьяковской галерее в октябре 2004 г. Речь идет о портретах-реконструкциях героев библейской истории, мифологических персонажей и исторических деятелей, среди которых Адам и Ева, царица Савская, Иоанн Предтеча, Богородица, Иисус Христос, Первоапостолы. «Лица, вырванные из тьмы inferнальным светом, покрытые потом и кровью. Невероятное внутреннее напряжение, сосредоточенность на том, что находится за пределами вешного мира. Перед нами не реальные люди, а смоделированные, существующие лишь в виртуальном мире. У современного человека притуплены чувства, адекватное восприятие ему могут вернуть разве что ужасы анатомического театра, прозекторской или искусство на грани сознания и подсознания, животного и человеческого. Об этом проект "DEISIS/Предстояние"»<sup>1</sup>. Сами портреты реконструированы на основе современной медиатехнологии и могут рас-



смаатриваться в качестве прототипов художественных образов будущего, которые своей натуралистической достоверностью бросают вызов одномерной жизненности реальных потребителей искусства. Из 60 тысяч исходных изображений (350 моделей) отбирались элементы для 23 гипотетических портретов. Образы создавались путем многократного наслаивания друг на друга, трансформаций мельчайших физиогномических фрагментов, цифровой мультिवыборки и иных приемов компьютерной графики. Потрясающая натуралистичность образов, воспринимаемых гораздо реальнее, чем в жизни (не говоря уже о фотографиях), воссоздающая мельчайшие детали лица (капли пота и крови в голографической проекции), позволяет говорить о *гиперреализме* эстетических моделей, претендующих на особый вид аутентичной реальности. В этом отношении смысл этики искусства как прикладной дисциплины состоит не в том, чтобы задавать современному искусству моральные ориентиры (что было характерно для эпохи классицизма и модерна), а в том, чтобы предохранять от смешения искусства с жизнью, ибо нравственные ценности, концентрирующие в себе глубинный духовный опыт человечества, являются наиболее надежными критериями подлинной жизненности.

#### Вопросы и задания

1. Каков механизм воздействия произведений искусства на моральное сознание и поведение человека?
2. Проиллюстрируйте на конкретных примерах характер медиаэтических конфликтов в искусстве.

#### Литература

- Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1975.
- Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Жан Поль. Приготовительная школа эстетики. М., 1981.
- Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Собр. соч.: В 22 т. М., 1985. Т. 15.
- Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хейдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
- Этика СМИ. М., 2003.

## Глава 13. Этика образования

### § 1. Предмет этики образования

Этика образования как прикладная дисциплина зародилась в условиях новой информационной реальности в рамках традиций нравственного воспитания и профессиональной педагогической этики. В этом отношении она наследует проблемы, связанные с обоснованием форм и методов нравственного воспитания, управлением нравственно-воспитательной деятельностью, формированием моральных качеств учителя и т.п. Однако в современном информационном обществе со специфическими для него конфликтами ценностей, требующими соответствующих способов моральной регуляции, процесс образования приобретает качественно иной характер. В связи с этим формируется новое направление образовательной деятельности — «медиапедагогика», которая рассматривает особенности воздействия информационных средств, используемых в обучении и образовании, на моральное сознание и поведение личности.

К числу ранее отсутствовавших конфликтов и дилемм в этике образования можно отнести следующие:

- конфликт между свободой и принуждением в образовании, между современным медийным самообразованием и школьным образованием;
- конфликт между образованием как средством получения знаний и как средством успеха в жизни; этические проблемы коммерциализации образования; нравственные границы допустимости платного обучения добродетели и истине в современном обществе;
- нравственные конфликты между семьей и школой в процессе образования; информационное снижение образа учителя и уровня семейной почтительности к педагогу;
- нравственные конфликты между школой и средствами массовой культуры (СМК); приоритеты в области информации и их влияние на авторитет учителя;
- нравственные проблемы в применении современных образовательных технологий; отчужденные формы обучения (дистанционное и др.) и возможные последствия дегуманизации образования; гуманистическая критика новейших институтов образования;
- нравственные ценности духовного и светского образования; этические критерии допустимости религиозно-конфессионального образования в государственных учебных заведениях.

Рассмотрение и обсуждение этих вопросов во многом и определяют предмет этики образования. В целом он включает в себя: 1) изучение этических проблем образовательной деятельности и 2) изучение проблем собственно этического образования, к числу которых относятся вопросы нравственного смысла и понятия образования, соотношения образования и воспитания, этических возможностей обучения нравственным добродетелям, определения уровней и ступеней нравственного обучения и др. С этих вопросов мы и начинаем изложение данной темы.

## § 2. Понятие и структура образования. Соотношение образования и воспитания

Идея образования проистекает из *двойственности* человеческой природы. С одной стороны, человек — природное существо. Как таковое, он ведет себя сообразно своей животной *индивидуальности*.

С другой стороны, человек — существо духовное и разумное. И в этом отношении он, по словам Г. Гегеля, не бывает от природы тем, *чем он должен быть*. Животное не нуждается в образовании, потому что оно от природы есть то, чем должно быть. Человек же должен согласовать две стороны своей природы: привести свою *единичность, индивидуальность* в соответствие со своей *разумностью и духовной всеобщностью*, сделать эту всеобщность господствующей над индивидуальностью. «Необразованным» можно назвать человека, в котором индивидуальное начало господствует над всеобщим. Смысл обучения и воспитания как раз в том, чтобы снять или, по крайней мере, ослабить это господство индивидуального начала. Приобретая знания, человек учится смотреть на мир с всеобщей, духовной точки зрения. Получая воспитание, человек учится владеть собой, сдерживать проявление своей эгоистической натуры, учитывать интересы других, преследовать общие цели и т.п. Все это — выражение духовного, разумного стремления ко всеобщему. Сущность образования и заключается в этом *подъеме человека ко всеобщему*. Получить образование — значит, сделать себя во всех отношениях *духовным существом*, избавиться от диктата своей природной индивидуальности.

Характерно, что само слово «образование» хорошо передает этот смысл подъема ко всеобщему. «Образование» означает *образовывание*, соотносимое и соизмеряемое с неким «образом», «образцом» или идеальным «прообразом». Образование — это руководство к *преобразованию* всего человека в его существе, пробуждение в нем духовного на-

чала, его духовное *преображение*. Образовать — значит создать новый *образ* человека. Слово «образ» удивительно совмещает в себе одновременно значения *отображения* (слепок) и *образа*. И *образ*, и *образец*, и *прообраз* выражают собой определенную ступень всеобщности, на которую восходит индивидуальное качество. Именно в этом смысле образование и есть подъем духа ко всеобщему.

Существуют два основных пути приобщения к всеобщему: *теоретический* и *практический*. В соответствии с этим можно говорить о теоретическом (интеллектуальном) и практическом (этическом) образовании.

В *теоретическое образование*, по Гегелю, входит, кроме многообразия знаний и всеобщности точек зрения, позволяющих судить о вещах, *умение воспринимать объекты в их свободной самостоятельности*, без субъективного интереса.

Необразованный человек не идет дальше непосредственного созерцания. Его интерес к миру обусловлен только удовлетворением природных потребностей или личной выгодой. Образованность позволяет взглянуть на мир незаинтересованно. Человек становится способным судить о вещах со стороны не только их полезности, практической значимости, но и их сущности, всеобщей и объективной природы.

Приобретая знания, человек формирует всеобщий интерес к миру. Он узнает, что существуют различные способы мировосприятия, отношения к миру, что его взгляд на мир не является лучшим и единственно необходимым. Этим он отдаляет себя от себя самого и приходит к различению существенного и несущественного, объективного и субъективного, общего и частного.

Смысл *практического (этического) образования* состоит в том, чтобы, удовлетворяя свои естественные потребности, человек проявлял *благоразумие* и соблюдал ту *меру*, которая продиктована необходимостью самосохранения. Для этого он должен быть способен, во-первых, выйти из естественного состояния, стать свободным от него (уметь, например, скрывать свое недовольство, сдерживать гнев, не терять терпения и самообладания), во-вторых, ограничивать себя (не растрачивать по пустякам свои физические и духовные силы, быть готовым принести свои частные интересы в жертву более высоким обязанностям). Все эти нормы должны закрепиться на уровне нравственного сознания и получить свою санкцию в соответствующем *этическом знании*.

Образованный человек — это человек, углубленный в свое призвание. Он всецело предан делу и как бы забывает себя в нем. Человек необразованный, напротив, проявляет больше интереса к самому се-

бе, чем к делу. В этом смысле необразован тот, у кого изначально отсутствует и не развивается способность к *абстрагированию*, кто *не может отвлечься от самого себя* и взглянуть со стороны на то общее, тот образ и образец, которые определяют его индивидуальную природу.

Этическое образование органично связано с нравственным воспитанием. Между образованием и воспитанием возможны три формы соотношения", *противопоставление, соподчинение и тождество*.

Позиция *противопоставления* определяется *моралистическим* взглядом на образование. С этой точки зрения образование обычно рассматривается как *развитие ума* (познавательных способностей человека), *обучение наукам*, приобретение знаний. Воспитание же — как *«развитие сердца»*, как «культура души», *обучение* нравственным и духовным основам *жизни*.

Образованный человек не обязательно является воспитанным, и наоборот, воспитанный человек не всегда бывает образованным. Более того, образование нередко приобретает в ущерб духовности: интеллект, рассудочность притупляют остроту чувств, заглушают отзывчивость сердца.

Причина данного противопоставления кроется в противоречии между *наукой и нравственностью, знанием и добродетелью*, познанием мира и самопознанием человека. Римский философ Сенека уже в I в. н.э. отчетливо выразил суть этого противоречия: «Ты умеешь измерить круг, называешь расстояния между звездами. Но если ты такой знаток, измерь человеческую душу. Скажи, велика она или ничтожна? Ты знаешь, какая из линий прямая; для чего тебе это, если в жизни ты не знаешь прямого пути?»

Смысл противопоставления образования воспитанию заключается в том, чтобы указать на несоответствие между качеством усвоения научных знаний и нравственных принципов, на отставание нравственной культуры от научного прогресса. Отсюда — моралистический пафос такого противопоставления: *критика научного образования и культ нравственного воспитания*.

Однако уже самый элементарный педагогический опыт показывает непродуктивность и абстрактность противопоставления образования воспитанию. Л.Н. Толстой, будучи столь же радикальным моралистом, критиком научного образования, как Сенека или Паскаль, но создавший еще и систему педагогики, хорошо понимал, что воспитание и образование нераздельны: «Нельзя воспитывать, не передавая знаний; всякое же знание действует воспитательно». В этом смысле воспитание есть как бы «образование сердца», а образование — «воспитание ума».

Такой подход, который в целом можно было бы назвать *педагогическим*, ведет к принципу *соподчинения* между образованием и воспитанием. И здесь возможны два варианта: либо образование считается частью воспитательного процесса, либо, наоборот, воспитание рассматривается как часть образования.

Первый вариант был характерен для философии Просвещения с ее идеей «воспитания человеческого рода». Воспитание понимается здесь как восхождение к совершенной гуманности, направляемое провидением, образование — лишь одна из ступеней этого процесса.

Русский просветитель XVIII в. Н.И. Новиков выразил идею целостности воспитания следующим образом: «Воспитание имеет три главные части: воспитание физическое — образование тела; воспитание нравственное — образование сердца и воспитание умственное — просвещение или образование разума».

Второй вариант связан с подчинением воспитания образованию. Так, Гегель рассматривает воспитание как практическое или моральное образование наряду с образованием теоретическим или интеллектуальным. Эта точка зрения Гегеля весьма показательна. Она вытекает не столько из его философии, сколько из его педагогического опыта — работы в должности директора гимназии. Характерно, что эту мысль Гегель выразил в «Философской пропедевтике» — курсе философии, предназначенном для учащихся младших классов гимназии. Приоритет идеи образования здесь вполне объясним, ибо Гегель стоит на почве школьного обучения.

Характер соподчинения между образованием и воспитанием определяется, очевидно, потребностями педагогической практики, задачами школы. Сохраняющееся различие этих понятий вызвано несовершенством, ограниченностью самой *идеи школы*, не соответствующей *духу жизни*. В *метафизическом* смысле образование и воспитание *тождественны*. Основание этой тождественности — в *изначальной культурной целостности школы и жизни*, выражением которой является *обряд инициации — сакрального посвящения в «знание жизни»*. Знание, открываемое в этом посвящении, служит непосредственным источником поведения в жизни, прямым руководством к «воспитанию», преобразению духа. Профанирование идеи посвящения ведет к противопоставлению школы и жизни, знания и добродетели, науки и нравственности, образования и воспитания. Последний отзвук их целостности и единства мы находим в древнегреческом понятии *paideia* (пайдея), в котором культура и образование еще нераздельны. Воссоздание целостного смысла, обоснование тождества образования и воспитания и есть одна из сверхзадач «интегрального» этического образования.

Чтобы решить эту задачу, необходимо дать культурологическую интерпретацию целостной, сакральной концепции воспитания (образования). Сакральный смысл воспитания был хорошо известен древнегреческим философам. Согласно Демокриту, природа и воспитание подобны: воспитание перестраивает человека и, преобразуя, создает его вторую природу. Многие философы, в том числе Гегель, определяли воспитание как «второе, духовное, рождение». В этом выражении сохранилась память о значении обряда инициации (посвящения), в котором воссоздавалась ситуация физической смерти и нового, духовного, рождения посвящаемого в «знание жизни». Следы такого посвящения запечатлены также в христианском обряде крещения.

О сакральном значении воспитания говорит и И. Кант, утверждая, что в воспитании кроется *великая тайна усовершенствования человеческой природы*. Если бы когда-нибудь за наше воспитание взялось существо высшего порядка, замечает он, тогда действительно увидели бы, что может выйти из человека.

В русской философии идею целостного воспитания (образования) развивал С. И. Гессен. Он рассматривал воспитание как многоплановый процесс, протекающий на уровне биологического, социального, духовно-культурного и духовно-религиозного бытия. На первом уровне воспитание выступает в форме *обучения навыкам*, формирования привычек, «опеки» и «дрессировки». На втором, социальном, уровне воспитание связано с формированием члена социальной группы, с «*обработкой*» молодого поколения соответственно потребностям социума.

На третьем, духовно-культурном, уровне воспитание означает *приобщение* к культурным ценностям, осуществляемое посредством *образования*, т.е. впитывания культурного наследия человечества.

Наконец, на четвертом, духовно-религиозном, уровне смысл воспитания заключается в *спасении души*, в духовном преображении человека, его втором, духовном, рождении.

Утрата этической духовности и забвение истинного смысла воспитания превращают его из таинства в «науку» или, в лучшем случае, в «искусство». В этих условиях высшая цель воспитания состоит в том, чтобы сделать человека «существом со свободной волей» (Гегель). Согласно Канту, воспитывать — значит создавать свободно действующую личность, обладающую внутренней ценностью в своих собственных глазах. Это — высшее, чего способно достичь «школьное» этическое образование. Именно на этой основе возможно формирование профессиональных этических качеств личности, суть которых в гармоничном соотношении свободы и ответственности.

### § 3. Основная дилемма этики образования: можно ли научить добродетели?

Вопрос о том, можно ли научить добродетели, является стержневым в практической философии в целом и философии образования особенно. Ответ на него можно получить, только предварительно определив сущность добродетели как цели обучения. Является ли добродетель знанием, волей, аффектом, врожденным свойством, инстинктом или чем-либо иным, привнесенным извне в природу человека? Существует как минимум два классических варианта ответа на этот вопрос: рационалистический (интеллектуалистский) и иррационалистический (аффективно-волевой). Их содержание определяет суть дилеммы «обучения добродетели» на уровне понимания ее специфики. Первый вариант ответа, характерный для античной философской традиции и получивший классическое выражение в моральном учении Сократа, исходит из понимания добродетели как знания. Поскольку никто не делает зла ради самого зла, а лишь в результате неправильного понимания или незнания блага, то проблема заключается в том, чтобы подвести человека к знанию самой добродетели. Таким образом, путь к знанию добродетели автоматически становится путем обучения добродетели в силу их тождества. Характерно, что даже учение стоиков об аффектах не смогло поколебать данного метода. Согласно стоикам, аффекты препятствуют воле стремиться к благу, поэтому с ними необходимо бороться. Но сами аффекты понимаются сугубо рационалистически: как недостаток знания, и их преодоление есть не что иное, как познание добродетели и одновременно обучение ей.

Второй, альтернативный вариант представлен в христианской этике. Исходной, опытной предпосылкой здесь является положение о том, что хотя человек и знает заповеди Бога и цену следования им, тем не менее он постоянно их нарушает. И делает это не в силу непонимания или незнания сути заповедей, а исключительно из-за невозможности их исполнить, из-за того, что его воля слаба, а сам он грешен. Причем грех — это не просто личный недостаток или вина; это некая сила соблазна, привнесенная в человеческую природу извне. «Правда, на долю человека выпадают следствия — расплата за грех, но он над ними не хозяин. Он вынужден уступать. Античный человек хотя и знает о некой уступке, но уступает аффекту, а это — его собственное незнание. Христианин же с самого начала убежден, что дело не в нем. Ибо речь идет не о знании. Речь идет о способности или неспособности следовать лучшему знанию. Ибо человек не следует ему с необходимостью. Скорее, там, где он знает заповедь, он лишь встает перед



выбором за или против этой заповеди. Есть некая темная, иррациональная сила, которая участвует в этом выборе»<sup>1</sup>.

Суть данной позиции можно сформулировать следующим образом: нельзя научить добродетельному поведению; в лучшем случае научить можно лишь знанию о добродетели, но знание не будет иметь воспитательной ценности, ибо не в состоянии гарантировать поведения в соответствии с познанной или понятой добродетелью.

Следующий виток дилеммы «обучения добродетели» возникает уже на уровне понимания добродетели как знания. Ложной предпосылкой данного метода служило положение о том, что знание как таковое автоматически гарантирует правильное поведение. Если скорректировать это положение в духе поэтапного, многоступенчатого обучения, т.е. рассматривать фактор знания в том смысле, что оно лишь ставит человека перед выбором и является условием правильного поведения, то оно приобретает весьма актуальный педагогический смысл. Каким должно быть это знание и как его можно донести до человека? Может ли этика передать его содержание — сами нравственные заповеди? Или она и здесь бессильна и обречена на одно только описание того, чем живое нравственное сознание уже обладает? В сущности, именно эти вопросы поднимает и рассматривает Платон в своем диалоге «Менон».

Дилемма «обучения» проистекает из следующей альтернативы: или добродетели *«можно научить»* и, соответственно, она приобретается благодаря упражнениям, или же она *«врождена» «от природы»*. Если добродетели можно научить, то ее содержание не будет исконной собственностью нравственного сознания («души»). Оно должно иметь возможность восприятия извне, усвоения. Но тогда содержание есть предмет установления, нечто выдуманное человеком и не обладающее никакой всеобщей обязательностью, а софистическая относительность познания справедлива и в отношении нравственного познания. Зависимость же правильного поведения от знания означает отказ от надежного, неизбежного ценностного критерия добра и зла.

И наоборот: если добродетель — это нечто «врожденное от природы», то она, конечно, есть неизбежный ценностный критерий, свободный от всякого рода установлений и произвола мысли, исконная собственность души и основание нравственного познания, однако научить ей невозможно. Ее нельзя сообщить душе, душа может лишь сотворить ее из себя. Но для этики это означает изгнание в область чистой теории.

Для понимания природы данной дилеммы Платон прибегает к аналогии из области математического знания. Математика считается

<sup>1</sup> Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 105.

учебным предметом; следовательно, надо сделать вывод, что математические положения не являются предметом некоего изначального знания. Здесь следует ориентироваться на сам феномен обучения. Феномен этот Платон раскрывает в «расспросе мальчика», которого ставят перед нарисованным квадратом и спрашивают, какова будет длина его стороны, если удвоить площадь. Сначала он дает неправильный ответ, но затем сам признает его ошибочность, исходя из существа предмета (геометрической конструкции). Знание об этом приходит к нему внезапно, под влиянием расспросов. Следовательно, он явно имеет в себе это знание как нечто исконное. Его «учение» есть лишь осознание того, что заложено в нем самом. «Учительство» же знающего — лишь наведение на это. Усмотреть его мальчик должен сам. Иначе это не настоящее усмотрение. Учительство есть чистая майевтика — родовспоможение в процессе познания.

Тем самым проблемная ситуация в корне меняется. В геометрии, по крайней мере, «можно научить» и «от природы» друг друга не исключают. Здесь сама альтернатива является ложной. Наоборот: научить можно только тому, что уже наличествует в душе как некое исконное знание. «Учение» — это припоминание исконного знания, «анамнез». Теоретико-познавательный смысл «анамнеза» не имеет ничего общего с мифическо-психологической картиной «припоминания»; он заключен в своей дефиниции: «самому извлечь знание в самом себе». «Извлечение» указывает на глубину души, в которую должен погрузиться тот, кто хочет посредством знания удостовериться в том или ином положении вещей. «Анамнез» соответствует платоновскому понятию априорного в познании. Знание геометрии априорно. Это не мешает тому, что ей «можно научить». «Ученое построение» есть руководство к погружению в глубину. Но так ли обстоит дело с этическим знанием?

Очевидно, что нравственно «добрый» в какой-то форме «знает», что такое хорошо. Откуда же ему это известно? Ни на какой авторитет он положиться не может, никаким словам наставника поверить — тоже. Точно так же и от рождения он не обладает ясным сознанием блага. Другое дело, если он тайно, в глубине души несет в себе знание блага как некое «исконное знание» и может «извлекать» его оттуда к свету сознания благодаря собственному припоминанию и углублению — или благодаря майевтике знающего, который учит, побуждая к припоминанию. Тогда добродетели можно научить в том же смысле, что и геометрии<sup>1</sup>. Это ставит Перед этическим образованием особые задачи,

связанные с «наведением» ступеней и уровней обучения, соответствующих тем или иным этапам развития нравственного сознания.

#### § 4. Нравственный смысл и моральные уровни обучения

Одной из ключевых в педагогической этике является проблема обучения, имеющая ярко выраженный нравственный смысл. Вопрос о том, можно ли научить добродетели, служит предпосылкой любого вида обучения, если исходить из того, что добродетель есть знание и что каждое знание содержит в себе соответствующую нравственную ценность. Понятие *обучения* основано на следующих допущениях: 1) знание можно анализировать как продукт обучения; 2) обучение есть процесс разрешения проблем, в котором сам обучающийся субъект принимает активное участие; и, наконец, 3) процесс обучения управляется усилиями и доброй волей самих его участников.

Мысля в одном и том же направлении, Ж. Пиаже и Л. Кольберг разработали иерархию уровней и ступеней обучения, причем каждый из них определяется относительным равновесием соответствующих операций, которые становятся все более сложными, абстрактными, всеобщими и обратимыми. Оба автора выдвинули предположения о внутренней логике необратимого процесса обучения, о механизмах и ступенях обучения, о специфических для каждой ступени дозах раздражителей и связанных с ними феноменах смещения, замедления, ускорения и т.д. Кольберг допускает еще и взаимовлияние социоморального и когнитивного развития.

Сам процесс обучения имеет ярко выраженный нравственный смысл. Научная теория, объясняющая, почему люди фактически продвигаются от одной ступени к другой, более высокой, и почему они фактически предпочитают более высокую ступень более низкой, есть, полагал Кольберг, то же самое, что и теория морали, объясняющая, почему люди *должны* предпочитать более высокую ступень более низкой<sup>1</sup>.

Согласно Кольбергу, концепция, объясняющая, почему индивиды развиваются от одной ступени к другой, основывается на морально-философской теории, показывающей, почему более поздняя ступень в моральном отношении лучше или адекватнее более ранней ступени. Эта теория утверждает, что индивиды отдают предпочтение наивысшей ступени морального развития, какой они обладают. Такое утверждение выводится из философской посылки, согласно которой

более поздняя ступень по определенным *моральным* критериям «объективно» является лучшей или более адекватной. Однако это философское притязание показалось бы нам сомнительным, если бы факты, говорящие о прогрессе в обсуждении моральных вопросов, нельзя было совместить с их психологическими импликациями.

Кольберг различает шесть ступеней морального развития, которые в измерениях обратимости, универсальности и взаимности могут быть поняты как *постепенное приближение* к структурам беспристрастной или справедливой оценки релевантных в моральном отношении конфликтов, возникающих при тех или иных действиях.

#### Уровни и ступени морального обучения (по Кольбергу)

##### *Уровень А. Доконвенционный уровень*

Ступень 1. Ступень наказаний и повиновения.

Содержание: правильным признается буквальное повиновение правилам и авторитету, избежание наказания и непричинение физического вреда.

А. Правильно избегать нарушения правил, повиноваться ради повиновения и избегать нанесения физического ущерба людям и их собственности.

Б. Основаниями, для того чтобы поступать правильно, служат стремление избежать наказания и верховная власть авторитета.

Ступень 2. Ступень следования индивидуальным инструментальным целям и целям обмена.

А. Правильно следовать правилам, когда этого требуют чьи-либо непосредственные интересы. Правильно идти навстречу собственным интересам и потребностям и позволять другим делать то же самое. Правильно также то, что совершается честно, т.е. равный обмен, справедливая сделка или соглашение.

Б. Основанием для того, чтобы поступать правильно, служит соблюдение своих собственных потребностей или интересов в мире, где каждому приходится признать, что остальные тоже имеют свои интересы.

##### *Уровень В. Конвенционный уровень*

• Ступень 3. Ступень взаимных межличностных ожиданий, связей и согласия.

Содержание: правильным признается исполнение роли хорошего (обходительного) человека, забота о других и об их чувствах, преданность и доверие к партнерам, а также наличие мотивов для следования правилам и ожиданиям.

А. Правильно жить, сообразуясь с тем, чего ожидают от тебя твои близкие, или с тем, что один человек вообще ожидает от другого в его роли сына, сестры, друга и т.п. «Быть хорошим человеком» весьма важно и подразумевает

наличие веских мотивировок к тому, чтобы проявлять заботу об окружающих. Здесь подразумевается также поддержание межличностных связей, доверия, преданности, уважения и благодарности по отношению к другим людям.

Б. Основаниями, для того чтобы поступать правильно, служат потребность выглядеть хорошим как в собственных глазах, так и в глазах окружающих, забота о других, а также то обстоятельство, что, поставив себя на место другого человека, ты желал бы хорошего обхождения с собой (Золотое правило).

Степень 4. Степень социальной системы и ее сознательного поддержания.

Содержание: правильным признается исполнение своих общественных обязанностей, охранение общественного порядка и поддержание благосостояния общества в целом или отдельной группы.

А. Правильно исполнять обязанности, которые ты уже взял на себя. Законы должны охраняться, за исключением тех крайних случаев, когда они приходят в противоречие с другими четко установленными общественными обязанностями и правами. Правильно также способствовать процветанию общества в целом, какой-либо группы или учреждения.

Б. Основаниями для того, чтобы поступать правильно, служат поддержание данного установления в целом, уважение к самому себе или сознание того, что определенные обязательства выполнены, а также постановка вопроса: «Что, если бы каждый поступал таким же образом?»

#### *Уровень С. Постконвенциональный или принципиальный уровень*

Моральные решения генерируются правами, ценностями или принципами, с которыми согласны (или могли бы согласиться) все индивиды, составляющие или учреждающие то или иное общество в целях осуществления частных и взаимовыгодных практических действий.

Степень 5. Степень первоочередных прав и общественного договора или пользы для общества.

Содержание: правильно охранять базисные права, ценности и законные договоренности, принятые в обществе, даже если они противоречат конкретным правилам и законам какой-либо группы.

А. Правильно осознавать, что среди людей имеют хождение различные ценности и мнения, что большинство ценностей и правил относительно. Эти «относительные» правила следовало бы, однако, охранять в интересах беспристрастности и постольку, поскольку они воплощают в себе общественный договор. Но некоторые безотносительные ценности и права, такие, как жизнь и свобода, должны охраняться в любом обществе и вне зависимости от мнения большинства.

Б. Основанием для того, чтобы поступать правильно, служит в общем и целом чувство обязанности повиноваться закону, поскольку общественный договор заключен для того, чтобы поступать по закону, сохранять верность

ему ради блага всех людей и обеспечить свои собственные права и права других. Семейные, дружеские, доверительные и деловые обязательства тоже представляют собой некие заключенные по свободному решению соглашения или договоренности и подразумевают уважение к правам других людей. Каждый заинтересован в том, чтобы законы и обязанности основывались на рациональном исчислении общей пользы: «наибольшее благо для наибольшего числа людей».

Ступень 6. Ступень универсальных этических принципов.

Содержание: эта ступень руководствуется универсальными этическими принципами, которым должен следовать весь человеческий род.

А. В определении того, что признать правильным, шестая ступень руководствуется универсальными этическими принципами. Обычно частные законы и общественные соглашения имеют силу именно потому, что они покоятся на таких принципах. Если законы попирают эти принципы, люди поступают в соответствии с принципами. Принципы эти суть универсальные принципы справедливости: равенство человеческих прав и уважение достоинства отдельного человеческого существа как индивида. Они представляют собой не просто общепризнанные ценности, но и всеобщие принципы, используемые при принятии частных решений.

Б. Основанием для того, чтобы поступать правильно, служит то обстоятельство, что, будучи разумным существом, ты усмотрел действенность этих принципов и обязался их соблюдать.

Переход от одной ступени к другой рассматривается в данной концепции как *обучение*. Моральное развитие означает, что взрослеющий индивид способен лучше, чем прежде, решать проблемы, относящиеся к улаживанию релевантных в моральном отношении конфликтов, к которым приводят те или иные действия. При этом подросток понимает собственное моральное развитие как процесс обучения. Ибо на каждой более высокой ступени он должен иметь возможность объяснить, в какой мере моральные суждения, рассматриваемые им в качестве правильных на предыдущей ступени, были ошибочными. Соглашаясь с Пиаже, Кольберг истолковывает этот процесс обучения как конструктивную работу обучающегося.

Развивая данную концепцию обучения, Кольберг определяет также *социальные перспективы ступеней морального развития*.

Ступень 1. Характеризуется эгоцентрической точкой зрения: индивид не учитывает интересов других людей и не осознает их отличиями от интересов актора, а также не соотносит между собой две различные точки зрения. Действия оцениваются в терминах скорее физической последовательности,

чем психологической заинтересованности других лиц. Авторитетная точка зрения смешивается со своей собственной.

Ступень 2. Индивид отделяет собственные интересы и точки зрения от интересов и точек зрения авторитетов и других людей. Он осознает, что каждый преследует свои индивидуальные интересы, а последние противоречат друг другу так, что право становится относительным (в конкретном индивидуалистическом смысле). Индивид интегрирует противоречащие друг другу индивидуальные интересы или соотносит их друг с другом посредством инструментального обмена услугами ввиду инструментальной потребности в других людях и в их доброй воле либо честного придания каждому лицу одинаковой значительности.

Ступень 3. Индивид осознает разделяемые им с другими чувства, а также соглашения и ожидания, которые получают первенство перед индивидуальными интересами. С помощью «конкретизированного Золотого правила» он соотносит между собой различные точки зрения, входя в положение другого лица. Однако он не принимает в расчет обобщенную «системную» точку зрения.

Ступень 4. Общественная точка зрения отличается от межличностных соглашений или мотивов. Индивид принимает системную точку зрения, определяющую роли и правила игры; учитывает отношения между индивидами с точки зрения занимаемого ими места в системе.

Ступень 5. Принимается точка зрения общественных приоритетов, свойственная индивиду, осознающему ценности и права, приоритетные для общественных соглашений и договоров. Индивид интегрирует различные перспективы с помощью формальных механизмов согласия, договора, объективной беспристрастности и соответствующих процессов. Он принимает во внимание моральную точку зрения и точку зрения закона, осознает противоречие между ними и затрудняется их интегрировать.

Ступень 6. Характерна перспектива моральной точки зрения, из которой выводятся или на которой основываются общественные установления. Эта точка зрения свойственна любому разумному индивиду, который в своем поведении стремится руководствоваться моральным принципом, требующим уважения к другому как к цели, а не к средству<sup>1</sup>.

## § 5. Конфликты ценностей в сфере образования: дилеммы медиапедагогики

Сфера образования и воспитания всегда была отмечена ценностными конфликтами. Однако особо острый характер эти конфликты приобрели в современной ситуации активного внедрения информационных

<sup>1</sup> См.: *Kohlberg L. Op. cit. Vol. 1. P. 409-422.*

средств в образовательный процесс, что привело, как уже отмечалось, к созданию медиапедагогики.

В современном информационном обществе медиапедагогика становится ключевой дисциплиной наук воспитательно-образовательного цикла. Педагогика изначально является медийно ориентированной дисциплиной, поскольку без медийных инстанций передачи, будь то книга, классная доска или живое слово учителя, она не может реализовать свои практические установки. Теории в медиапедагогике основаны на допущении двухстороннего воздействия медийных средств на наше поведение. Во-первых, они воздействуют в целом, формируя наше восприятие действительности, а также наше поведение и способ коммуникации; причем воздействие в детстве и в подростковый период самое сильное, поскольку в этом возрасте защитный потенциал, а также сравнительный опыт жизни почти не развиты. Во-вторых, медийные средства воздействуют с точки зрения дидактики, поскольку через них передаются определенные модели поведения и поскольку с их помощью можно форсировать, упорщать и усиливать передачу.

Одна из главных задач медиапедагогики — исследование воздействия информационных средств на моральное сознание и поведение человека. Среди авторов, которые занимаются вопросом воздействия новых медийных средств, распространены две основные позиции. Сторонники одной из них предостерегают от «электронных наркотиков», способствующих агрессивности и уходу от действительности. Другие требуют дифференцированной оценки и указывают на эмансипаторский и креативный потенциал медийных средств.

*А. Дилемма насилия.* В течение многих лет в центре общественных дискуссий находится тема воздействия представлений насилия на психику и поведение учащейся молодежи. Учитывая рост молодежной преступности, в особенности случаев насилия, возникает вопрос, несет ли сплошная медиализация детского и молодежного мира ответственность за общий рост агрессивности и общее принятие образов и сцен насилия.

1. Сцены насилия негативно сказываются на сознании и поведении человека — сторонники этой точки зрения выдвигают следующие аргументы:

- аргумент стимуляции — показ насилия стимулирует готовность к агрессивному поведению;
- аргумент привыкания — восприятие представлений насилия ведет к привыканию и притуплению. Даже если сам человек не склонен к агрессии, то он все же будет склонен к принятию насилия;



- аргумент имитации — демонстрируемым моделям действий будут подражать в различных вариациях, прежде всего дети и молодежь;
- аргумент общей эмоциональности — представления насилия в общем и целом возбуждают и в итоге ведут к малоконтролируемым действиям.

2. Те, кто допускает положительное или по меньшей мере нейтральное воздействие, привлекают иные аргументы:

- аргумент когнитивной поддержки — представления насилия порождают фантазию, позволяющую лучше контролировать агрессию;
- аргумент недопущения — восприятие представлений насилия вызывает страх агрессии и ведет к ее торможению;
- аргумент катарсиса — при соучастии в представлении насилия в сознании происходит переживание агрессивных потенциалов и делает нас в жизни скорее неагрессивными.

Даже если нельзя однозначно установить непосредственное воздействие представления насилия на поведение человека, его опосредованное влияние не подлежит сомнению. Криминологи единодушны в том, что применение силы изменилось в соответствии с примерами из кино. Фигурально говоря, лежащему на земле теперь еще и наступают на лицо; одной победы уже недостаточно. Поэтому травмы в конфликтах с применением силы становятся намного опаснее и сложнее.

Б. *Дилемма интерактивности*. Одним из аргументов в пользу эффективности медиаобразования являются интерактивные возможности новых медийных средств, т.е. возможность непосредственного, диалогического участия в процессе обучения. Активное участие личности в образовательном процессе, естественно, способствует росту автономии и развитию способности к концентрации. Однако здесь имеют место и весьма сложные проблемы. Педагогико-дидактическая идея интерактивности держится на вере в то, что проблемы можно решить при помощи активной и непосредственной постановки вопросов. Однако во многих сферах, и не обязательно художественных, непосредственное вмешательство не только бессмысленно, но скорее уничтожает процесс понимания. Часто восхваляемая интерактивность оказывается не чем иным, как просто рефлексом на современную «быструю культуру», которая при любых обстоятельствах стремится избегать сложностей и скучного участия. Непосредственная реакция не служит ни признаком самостоятельности реагирующего, ни признаком активности его сознательного действия, а часто, напротив, представляет собой лишь расширенный произвольный рефлекс.

Кроме того, обратной стороной интерактивности является своего рода интерпассивность, суть которой заключается в том, что человек про-

являет активность в выражении определенных эмоций и настроений *через другого*, подобно тому, как плакальщицы совершают свою печальную обязанность за того, кто действительно убит горем. В результате самые интимные чувства могут быть театрализованы и опошлены: я могу плакать, смеяться, любить и т.п. через другого. Интерпассивность означает, что некая, отчужденная часть моего «я» совершает и переживает за меня ценностно значимые акты. Таким образом, опасность, исходящая от интерактивных медийных средств, состоит в том, что они лишают нас нашей подлинной пассивности, нашего аутентичного пассивного опыта и готовят нас к бессмысленной, бурной активности ежедневной жизни.

Однако воздействие визуальных медийных средств распространяется не только на дискуссию о дилеммах насилия и интерактивности. Основной чертой в поведении детей и молодежи в последнее время все чаще называют рассеянность. Исследования доказывают, что дети и молодежь, чье потребление телевизионных и видеопрограмм чрезвычайно высоко, особенно склонны к рассредоточению внимания. Причины такой несобранности и рассеянности во многом кроются в формальном устройстве медийных средств. Так называемая «диктатура скорости» — тот факт, что темпы телевизионного драматургического действия в последние годы все больше увеличиваются, — способствует новой форме нетерпимости. Современные программы изобилуют короткими сообщениями или эпизодами. Как и в кино, в общей телевизионной драматургии все большую роль играет монтаж, что заставляет быстрее, но поверхностнее «перерабатывать» изображения. Рефлексивное понимание происходящего теперь едва ли возможно, да и производители к этому не стремятся.

Анализы остросюжетных фильмов иногда показывают нелогичное построение действия и нелепые согласования, которые, однако, не имеют большого значения, поскольку детали и без того почти не воспринимаются. Структура остросюжетного фильма стала формировать стиль драматургии многих типов программ, и прежде всего тех, которые нравятся молодежи. То, что диспозиция восприятия посредством такой драматургии оказывает воздействие на моральное сознание, можно видеть на примере феномена особого рода психической блокады восприятия, поскольку, например, страдания избиваемого практически не воспринимаются, к тому же восприятие в значительной мере скрывается за быстро развивающимся действием.

Один из основных конфликтов в сфере образования и воспитания заключается в вопросе, должна ли школа в первую очередь знакомить с культурными и экономическими притязаниями общества или ей надлежит прежде всего формировать способность критической оцен-

ки этих притязаний и тем самым создавать общественно-критический потенциал. При более подробном рассмотрении между двумя этими позициями не существует принципиального противоречия. Конечно, человеку свойственно желание быть посвященным в основные культурные технологии общества, ибо только так он может освоить жизнь после окончания школы. С другой стороны, к освоению этой жизни относится также достижение определенной самостоятельности, чтобы не оказаться поглощенным чуждыми притязаниями. В конечном итоге классический принцип стремящейся к просвещению педагогики, сформулированный И. Кантом, сводится к тому, что всякое воспитание является воспитанием автономии. Формирование способности к критике было бы в этом смысле комплиментом овладению основополагающими культурными и общественными технологиями «выживания». Только если я знаю такие технологии, я могу сформировать и способность к критике, т.е. способность к различению и дистанцированию. Также верно и то, что только тот, кто обладает способностью к критике, может креативно применять культурные технологии.

В статье «Основания медиаэтической педагогики» немецкий философ П. Шмельцте (Schmalzte, 1992) напоминает о конфликте ценностей, сопровождающем все медиаэтические дискуссии. Он подчеркивает, что базисные сферы современной жизни — сферы технологии и экономики — «утилитаристски» опираются на развлечения и потребительское поведение индивидуума, а не на какие-либо высшие ценности. Как уже было многократно доказано, медийные средства никогда не бывают нейтральными, они сами являются выражением ценностей. Не случайно новые медийные средства вводятся прежде всего для развлечения молодежи как первичной целевой группы. Медийное средство должно восприниматься сначала как прибор для игры; в этом отношении идеал образования в век новых технологий во многом опирается на модель учащегося как игрока. Игрок целиком привязан к возможностям медийного опыта, в котором смешиваются реальность, фикция и моделирование. Он полностью концентрируется на овладении правилами игры и их независимом применении. Большого от него и не требуется. Молодежи действительно нужен компьютер в первую очередь как игрушка, и требования к развлекательной функции прибора или программы все возрастают. Развлекательными, как компьютерные игры, короткие телевизионные программы или видеоклипы, должны быть и учебные занятия. Даже если исходить из установки, что между поучительным и развлекательным не должно быть неразрешимого противоречия, их приравнение не только сомнительно, но и опасно как укрепление ирреальной позиции ожидания.

Наш мир, в особенности находящаяся под большим психологическим давлением молодежь, фактически пронизан новыми медийными средствами, новыми медийными формами и структурами. Все педагоги должны принимать это во внимание, если не хотят выпустить своих воспитанников чуждыми миру и тем самым неприспособленными к жизни.

Опыт показывает, что медийные средства помогают осознать мир, лучше учиться. Но это не означает, что они способствуют этому при любых обстоятельствах. Фильм о жизни Декарта может вызвать интерес к этому крупному мыслителю и даже дать некоторое понимание мотиваций его мыслительного пути. Однако его мышление мы сможем понять только в процессе досконального понятийного разбора.

В век визуальных медийных средств большое значение приобретают ассоциативные и аффективные формы восприятия. Визуализация информации часто идет рядом с упрощением и эмоционализацией. При этом теряется чувствительность к тому, что нельзя отобразить визуально. В таком случае от медийной передачи исходит опасность, если она не дополняет другие средства, а пытается их заменить и если ее ограниченность и специфическая структура остаются без внимания в дидактической концепции.

Парадоксально, но именно в рамках развлекательных информационных программ учащаяся молодежь больше чем когда-либо подвергается воздействию медийных *идеологий*. Ей внушается, что можно подключиться к миру знаний посредством Интернета, научиться справляться со своими будущими проблемами с помощью медийных средств или «объективных» примеров, фигурирующих в «поучительных» сценах.

## § 6. Принципы (добродетели) медиапедагогики

Современное медийное воспитание может стать более эффективным, если будет основываться на определенных принципах, или добродетелях. К их числу можно отнести:

- *добродетель антиизоляции*: нельзя избежать опасности медийных средств, накладывая табу на обращение с ними. Медийное воспитание происходит в мире, который в значительной мере устроен медийно;

- *добродетель передачи знаний*: критическое отношение к информационным средствам должно основываться на знании медийных технологий. Если необходимо активизировать критический потенциал для обеспечения личностной автономии, следует сначала научиться обращению с информационными средствами;

• *добродетель сохранения выбора*: в итоге критическая дистанция по отношению к информационным средствам может быть передана только при сохранении медийного выбора. Индивидуальное выражение не привязано к определенному медийному средству. И даже общественный обмен все еще оставляет нам выбор по ту сторону медиальных устройств, которым политически или экономически в данный момент отдается предпочтение. Мы можем писать письма вместо того, чтобы звонить по телефону, и посылать их друг другу по электронной почте;

• *добродетель дозирования*: медийные средства должны принципиально дозироваться, т.е. применяться без одностороннего предпочтения. Кроме того, должно сохраняться понимание различия и своеобразия тех или иных форм информационного обучения;

• *добродетель рефлексии формального и содержательного устройства медийного средства*: более существенным, чем воздействие специфического содержания, является формальное воздействие медийного средства, ибо оно изменяет способы восприятия на длительное время. Хотя формальное устройство никогда не возникает без содержательных форм, оно привязано не к конкретному содержанию, а скорее к содержательной типологии или жанру. Подходит ли медийное средство для передачи определенного материала, не в последнюю очередь решает его формальное устройство;

• *добродетель медийной трансформации*: попытки медийной трансформации содействуют как пониманию формального устройства, так и пониманию дела. Старинное образное письмо, попытки трансформировать визуальное начало в понятийное, дискурсивные вставки в диалоги или услышанное в изображение представляют собой дидактически важные упражнения, способствующие не только автономизации по отношению к определенным медийным средствам, но и осознанию специальных медийных воздействий;

• *добродетель медийной интеграции*: педагогическое искусство состоит в том, чтобы укрепить автономию по отношению к медийному средству, не отнимая у него удовольствия от обращения с ним. Будущее медийного воспитания — в постоянной актуализации культурных технологий обучения, их интегрирование в образовательный процесс. Это означает, что медийные средства необходимо рассматривать и использовать в их генетической взаимосвязи. Письмо существует и в Интернете, анимация присутствует и в художественных фильмах, графические изображения представлены и в книгах. Новые медийные возможности можно постичь только в контексте со старыми. Новый учебный материал не заменяет старый, а изменяет и дифференцирует его. Именно генетическая взаимосвязь и интегрированность медий-

ных средств может стать гарантией сохранения нравственной автономии личности в современном педагогическом процессе.

#### Вопросы и задания

1. Проанализируйте конфликты ценностей в сфере образования.
2. Возможен ли кодекс профессиональной этики российского педагога? Какие принципы могут быть положены в его основу?
3. Должна ли существовать российская специфика такого кодекса? '
4. Как можно оценить усилия ЮНЕСКО по институционализации и глобализации этического образования?

#### Литература

- Гадамер Х.Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 50-61.
- Гегель Г.В.Ф.* Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 61-67.
- Гессен С.И.* Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995.
- Дьюи Дж.* Демократия и образование. М., 2000.
- Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993.
- Кант И.* О педагогике // Кант И, Тракаты и письма. М., 1980. С. 445-^459.
- Наторп П.* Философия как основа педагогики. М., 1910.
- Спенсер Г.* Воспитание умственное, нравственное и физическое. СПб., 1913.
- Толстой Л.Н.* Избранные мысли о воспитании и образовании. М., 1909.
- Философия образования. М., 1996.
- Этика СМИ. М., 2003.

#### **Учебная и справочно-энциклопедическая литература ко всему курсу**

- Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика: Учебник. М., 2005.
- История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. М., 2003.
- Этика: Словарь афоризмов и изречений / Сост. В.Н. Назаров, Е.Д. Мелешко. М., 1995.
- Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001.-
- Encyclopedia of Applied Ethics / Ed. R. Chadwick. L., 1997. V. 1—4.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ПРОФЕССИОНАЛЬНО-НОРМАТИВНАЯ КОНКРЕТИЗАЦИЯ ЭТИКИ

Вопрос о соотношении прикладной и профессиональной этики приобрел в последнее время особую актуальность, что во многом объясняется становлением прикладной этики в качестве учебной дисциплины. Не вдаваясь в дискуссионные тонкости<sup>1</sup>, мы склоняемся к пониманию прикладной этики как науки, изучающей *конкретные* моральные ситуации в их *общеэтическом* выражении, тогда как профессиональная этика рассматривается нами как *конкретизация* общих моральных требований применительно к той или иной *профессии*. Очевидно, что различие между прикладной и профессиональной этикой носит не столько предметный, сколько нормативно-регулятивный характер. И тот, и другой вид ориентирован на конкретную сферу деятельности; только профессиональная этика регулирует и регламентирует эту деятельность изнутри, а прикладная — извне. Профессиональная этика устанавливает некий внутренний стандарт поведения для той или иной категории профессионалов. Прикладная этика определяет общественный и культурный стандарт поведения. Профессиональная этика вырабатывает кодексы, регламентирующие поведение в той или иной сфере деятельности; прикладная этика формулирует принципы, на основе которых можно принимать конкретные решения в тех или иных ситуациях. Различие между прикладной и профессиональной этикой можно проиллюстрировать на примере биоэтики и медицинской этики. Если медицинская этика — это профессиональная этика врачей, то биоэтика — это своего рода при-

<sup>1</sup> О характере дискуссии можно судить по следующим принципиальным публикациям: Коновалова Л.В. Прикладная этика. М., 1998. С. 44—50; Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Профессиональная этика // Вестник. Тюмень, 1999. Вып. 14; Гусейнов А.А. Прикладная этика // Этика: Энциклопедический словарь, М., 2002; Апресян Р.Г. Вид на профессиональную этику // Вестник. Тюмень, 2004. Вып. 25.

кладная этика «пациентов», к числу которых может относиться любой человек (независимо от профессиональной принадлежности), оказавшийся в конкретной «биоэтической» ситуации.

В данном Приложении приводятся *кодексы* профессиональной этики в их соотношении с *принципами* прикладной этики.

## К главе 5

### РОССИЙСКИЙ КОДЕКС ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ЭТИКИ: ИЗ ПРОШЛОГО В БУДУЩЕЕ

История свидетельствует, что деловое сообщество России самоорганизовывалось, постепенно вводя формальную и, что особенно важно, неформальную регламентацию деловых отношений. В 1912 г. отечественными предпринимателями был принят документ «Сем принципов ведения дел в России», который с полным основанием можно считать отправной точкой формирования современного российского Кодекса предпринимательской этики.

#### СЕМЬ ПРИНЦИПОВ ВЕДЕНИЯ ДЕЛ В РОССИИ

1. Уважай власть. Власть — необходимое условие для эффективного ведения дел. Во всем должен быть порядок. В связи с этим проявляй уважение к властителям порядка в узаконенных эшелонах власти

2. Будь честен и правдив. Честность и правдивость — фундамент предпринимательства, предпосылка здоровой прибыли и гармоничных отношений в делах. Российский предприниматель должен быть безупречным носителем добродетели, честности и правдивости.

3. Уважай право частной собственности. Свободное предпринимательство — основа благополучия государства. Российский предприниматель обязан в поте лица своего трудиться на благо своей Отчизны. Такое рвение можно проявить только при опоре на частную собственность.

4. Люби и уважай человека. Любовь и уважение к человеку труда со стороны предпринимателя порождает ответную любовь и уважение. В таких условиях возникает гармония интересов, что создает атмосферу развития у людей самых разнообразных способностей, побуждает их проявлять себя во всем блеске.



5. Будь верен своему слову. Деловой человек должен быть верен своему слову. «Единожды солгавший, кто тебе поверит». Успех в деле во многом зависит от того, в какой степени окружающие доверяют тебе.

6. Живи по средствам. Не зарывайся. Выбирай дело по плечу. Всегда оценивай свои возможности. Действуй сообразно своим средствам.

7. Будь целеустремлен. Всегда имей перед собой ясную цель. Предпринимателю такая цель нужна как воздух. Не отвлекайся на другие цели. Служение «двум господам» противоестественно. В стремлении достичь заветной цели не переходи грань дозволенного. Никакая цель не может затмить моральные ценности.

Разумеется, за более чем 90 лет деловая среда как в мире, так и в России существенно изменилась. Значительное влияние на отношения в международном деловом сообществе оказывают экологические проблемы, обуславливающие взаимную ответственность всех участников экономического процесса. Все нарастающая криминализация бизнеса усугубляется изощренной техникой «отмывания денег», обострились отношения предпринимателей и бюрократии. Однако основные идеи, сформулированные в «Семи принципах», сохраняют свое значение. Некоторые из них (например, принцип «Люби и уважай человека» или формулировка: «Предприниматель обязан в поте лица своего трудиться на благо своей Отчизны») всегда будут основополагающими для предпринимателей.

С исторической точки зрения 10—15 лет — совсем незначительный срок. Российское предпринимательство за это время прошло основные этапы своего становления: от попыток выжить до осознания необходимости самоорганизации делового сообщества.

Особенно ярко это проявилось в кодексах поведения различных профессиональных групп. Сейчас их насчитывается не менее десятка. Назовем в качестве примера Кодекс чести банкира (1992), Правила добросовестной деятельности членов профессиональной ассоциации участников фондового рынка (1994), Кодекс чести членов Российской гильдии риелторов (1994), Кодекс профессиональной этики членов Российского общества оценщиков (1994), Хартию бизнеса России (1995).

Наличие этих документов свидетельствует об острой потребности в выработке общего этического кодекса российского предпринимательства наподобие «Семи принципов» 1912 г. Эта потребность была четко сформулирована в обращении президиума Координационного совета «Круглого стола бизнеса России», сопровождавшего проект

«Хартии бизнеса России»: «...в российской деловой среде уже созрело понимание того факта, что отечественному бизнесу нужны некие этические рамки, за пределами которых — беззаконие, попрание прав личности и в конечном счете крах экономики как системы цивилизованного обмена товарами, услугами и информацией».

Объективный процесс саморегламентации делового сообщества, осознание потребности в выработке общей этической основы российской деловой культуры отразились в решении Торгово-промышленной палаты РФ начать разработку национальной программы «Российская деловая культура» и подготовить Кодекс предпринимательской этики для обсуждения и последующего принятия деловым сообществом России.

В первом варианте этот документ выглядит следующим образом.

## РОССИЙСКИЙ КОДЕКС ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ЭТИКИ<sup>1</sup> *Двенадцать принципов ведения дел в России*

### *Введение. Общие положения*

Предпринимательство, основанное на частной собственности и личном интересе, — неотъемлемая и важнейшая часть современной экономики. Предприниматели — фермент общества. Благодаря их предприимчивости, энергии, творчеству и изобретательности, одержимости, увлеченности своим делом растет благосостояние общества. Далеко не каждый может стать настоящим предпринимателем, поскольку для этого требуется редкое сочетание многих качеств и способностей.

Значение предпринимательства определяет его права и ответственность в обществе. Никакое законодательство, никакие контракты не в силах предусмотреть возможные повороты жизни. Очень часто предприниматель должен принимать решение, исходя из того, что подсказывает здравый смысл и совесть. Без опоры на совесть, моральные принципы и ценности он обрекает себя на личный крах, экономику — на гибель, а общество — на разруху.

В современном взаимосвязанном и взаимозависимом мире, где все более прозрачными становятся границы между государствами, принципы ведения дел предпринимателями являются мерилем репутации в международном деловом сообществе, по ним и «встречают» и «проводят».

Стремясь возродить и приумножить былую славу российского предпринимательства в России и в мире, желая оставить в памяти бу-

душих поколений благородный образ российского предпринимательства эпохи его постсоветского возрождения, российские предприниматели стремятся к утверждению следующих принципов ведения дел, основанных на историческом опыте России и современной практике международного делового сообщества.

### I. Принципы личности

1. Честь и достоинство человека, свобода принятия решения — превыше всего. Право на них дается и обеспечивается выполнением принятых обязательств перед собой и людьми.

2. Уважение к другим участникам дела — основа-отношений с ними и самоуважения.

3. За все хорошее и плохое нам неизбежно воздается. Не плоди зла, множь добро.

### II. Принципы профессионала

4. Показатель делового успеха — прибыль. Гарантия прибыли — хорошее качество товара и услуг, владение современной техникой делового общения, репутация надежного, компетентного и порядочного партнера.

5. Лучшая основа делового взаимодействия — взаимное доверие; самый надежный партнер — тот, который тоже выигрывает от сделки. Будь таким, каким ты хочешь видеть лучшего своего партнера.

6. Конкуренция двигает дело, ориентация на сотрудничество укрепляет его, стремление раздавить конкурента — уничтожает.

### III. Принципы гражданина России

7. Не нравятся власть и закон — меняй, пока не заменил — подчиняйся и соблюдай.

8. Своевременно делись своими благами с теми, кому повезло в жизни меньше, чем тебе. Установи социальную справедливость до того, как тебя принудят это сделать другие.

9. Бери на себя ответственность за судьбу России, ее процветание и достойное место в мире.

### IV. Принципы гражданина Земли

10. Ничего лучшего, чем Земля и ее природа, мы не создадим, а бездумно уничтожить — можем.

11. Преступность и коррупция процветают во всем мире за счет страха перед ними, но сами боятся союза нормальных, ответственных, влиятельных и порядочных людей. Мы — эти люди.

12. Представители других культур, верований и стран, в том числе предприниматели, не хуже и не лучше нас, они просто другие. Будем учиться у них, не стремясь поучать. Многие проблемы у нас общие.

## **К главе 6**

# **КОДЕКС ПАРЛАМЕНТСКОЙ ЭТИКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ<sup>1</sup>**

## **ПРОЕКТ**

от 17 января 2003 г.

*(предварительно согласован с Правовым управлением  
Государственной Думы)*

Настоящий Кодекс парламентской этики (далее по тексту — Кодекс) представляет собой корпоративное соглашение, разработанное и принятое с целью содействия эффективной законодательной деятельности парламентариев — депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации.

Кодекс в соответствии с общепринятыми этическими нормами определяет основные правила поведения депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации (далее по тексту — депутаты). Кодекс призван обеспечить уважение к Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации как палате российского парламента и ее высокий авторитет в обществе, а также устанавливает порядок разрешения возможных этических конфликтов между депутатами и меры ответственности за нарушение этических норм и требований, предусмотренных Кодексом.

## **ГЛАВА 1**

### **ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ**

1.1. В своей деятельности депутат, руководствуясь преданностью своему Отечеству, должен защищать его интересы, неуклонно соблюдать Конституцию Российской Федерации, Федеральный закон

<sup>1</sup> См.: Парламентская этика в России // Сборник материалов Комиссии Государственной Думы РФ по этике. М., 2003.

«О статусе члена Совета Федерации и статусе депутата Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации», Регламент Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации. Каждый депутат должен стремиться служить образцом исполнения своих депутатских полномочий, обладать безупречной профессиональной и гражданской репутацией.

1.2. Деятельность депутата должна быть направлена на достижение благополучия и процветания государства, исходя из ответственности за свою Родину перед нынешним и будущими поколениями. Депутат в своей деятельности руководствуется целями экономического, социального и культурного развития государства.

1.3. Депутат должен воздерживаться от всякой деятельности и поступков, которые могут нанести ущерб его авторитету, а также авторитету Государственной Думы как палаты Федерального Собрания — парламента Российской Федерации и государству в целом.

1.4. Депутат должен в равной мере соблюдать собственное достоинство и уважать достоинство других депутатов, должностных лиц и граждан.

1.5. Депутат должен выполнять свои депутатские полномочия.

## ГЛАВА 2

### ПРАВИЛА ПАРЛАМЕНТСКОЙ ЭТИКИ НА ЗАСЕДАНИЯХ ПАЛАТЫ, В КОМИТЕТАХ И КОМИССИЯХ

2.1. Отношения между депутатами строятся на основе равноправия. Каждый депутат обязан лояльно относиться к другим депутатам независимо от их социального статуса и политической ориентации. Депутаты должны строить свою работу на принципах свободного коллективного обсуждения и принятия решения по рассматриваемым вопросам, уважения к многообразию мнений, не допускать конфликтов, искать пути преодоления разногласий среди депутатов путем дискуссий. Депутат не может навязывать свою позицию посредством угроз, ультиматумов и иных подобных действий.

2.2. Депутат должен присутствовать на заседаниях Государственной Думы, заседаниях комитетов и комиссий, членом которых он является. Отсутствие депутата на заседаниях допускается только по уважительной причине, при этом депутат обязан действовать строго в соответствии с порядком, предусмотренным Регламентом Государственной Думы.

2.3. Депутат обязан добросовестно выполнять решения и поручения Государственной Думы Федерального Собрания Российской Фе-

дерации. Депутаты должны подчиняться принятому порядку работы Государственной Думы. Не допускаются индивидуальные и коллективные действия депутатов, направленные на срыв проведения заседаний: уход из зала заседания по другим мотивам, не признанным уважительными; выступления без предоставления слова председателствующим, выступления не по вопросам принятого на заседании порядка его работы, выкрики, прерывание выступающих, создание препятствий для выступающих, которым председательствующий на заседании предоставил слово.

Участвуя в заседаниях Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, в работе комитетов и комиссий, депутат должен проявлять вежливость, тактичность и уважение к председательствующему на заседании, другим депутатам и иным лицам, присутствующим на заседании. Выступающий не должен использовать в своей речи грубые и некорректные выражения, использовать ненормативную лексику.

### ГЛАВА 3

#### ПРАВИЛА ПАРЛАМЕНТСКОЙ ЭТИКИ ПРИ РАБОТЕ С ИЗБИРАТЕЛЯМИ

3.1. Депутат несет ответственность перед своими избирателями за обещания, данные в период предвыборной кампании.

3.2. Депутат должен поддерживать связи с избирателями, рассматривать обращения избирателей, вести прием граждан, вносить предложения в соответствующие органы государственной власти, органы местного самоуправления, общественные объединения, направленные на решение поставленных гражданами задач.

3.3. В периоды, установленные Регламентом Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, депутат должен заниматься своей депутатской деятельностью с избирателями.

3.4. Депутат должен принимать все предусмотренные законодательством Российской Федерации меры, направленные на обеспечение прав, свобод и законных интересов своих избирателей и других граждан.

При личном общении с избирателями Депутат должен стремиться быть образцом профессионализма, порядочности и справедливости.

3.5. Депутат через средства массовой информации и во время встреч с избирателями обязан информировать их о своей деятельности, в том числе связанной с личными обращениями граждан. Ответ на

такие обращения должен быть дан заявителю в течение не более 30 календарных дней. Информация, предоставляемая депутатом избирателям, должна быть полной, достоверной, объективной.

## ГЛАВА 4

### ПРАВИЛА ПАРЛАМЕНТСКОЙ ЭТИКИ ПРИ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ С ГОСУДАРСТВЕННЫМИ ОРГАНАМИ И ДОЛЖНОСТНЫМИ ЛИЦАМИ

4.1. При взаимоотношениях с государственными органами власти, иными юридическими лицами депутат не должен использовать в личных, не связанных с исполнением обязанностей целях возможности, обусловленные статусом депутата.

4.2. Депутат должен использовать официальные бланки депутата Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации только для депутатских запросов и документов, необходимых для осуществления депутатских полномочий, руководствуясь только интересами страны и избирателей.

## ГЛАВА 5

### ПРАВИЛА ПАРЛАМЕНТСКОЙ ЭТИКИ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ СО СРЕДСТВАМИ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ

5.1. Депутат информирует избирателей о своей деятельности через средства массовой информации. Депутат имеет право выступать по вопросам своей деятельности в государственных средствах массовой информации в порядке, предусмотренном федеральным законом о порядке освещения деятельности органов государственной власти в государственных средствах массовой информации.

5.2. Публичные выступления депутата должны быть направлены на укрепление государственности в России. Депутат не вправе допускать в своих выступлениях дискредитацию работы Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации. Выступления должны быть корректными и взвешенными.

5.3. В случае, если в публичных выступлениях и заявлениях депутата содержатся высказывания, унижающие честь и достоинство граждан, депутат обязан публично признать некорректность или недостоверность своих высказываний и принести извинения граждани-

ну, чьи честь и достоинство были затронуты, если законодательство Российской Федерации не предусматривает иных последствий.

## ГЛАВА 6

### ПРАВИЛА ПАРЛАМЕНТСКОЙ ЭТИКИ ПРИ ПРЕБЫВАНИИ В ИНОСТРАННЫХ ГОСУДАРСТВАХ И ПРИ ВСТРЕЧАХ С ИНОСТРАННЫМИ ГРАЖДАНАМИ

6.1. В период пребывания в иностранных государствах в составе официальных делегаций Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации депутат должен помнить, что он представляет парламент — высший орган представительной и законодательной власти Российской Федерации.

6.2. Все действия депутата в ходе пребывания в иностранных государствах должна быть направлена на умножение репутации Российской Федерации и депутатского корпуса.

6.3. Депутат должен уважать особенности, традиции и законодательство страны, в которой он пребывает, соблюдать этикет и избегать конфликтных ситуаций.

## ГЛАВА 7

### ПРАВИЛА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ПАРЛАМЕНТАРИЕВ С РАБОТНИКАМИ АППАРАТА ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ

7.1. Деятельность аппарата Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации направлена на обеспечение исполнения депутатом своих депутатских полномочий. Сотрудники аппарата должны способствовать установлению профессиональных, конструктивных отношений с депутатом, что является важным фактором эффективности деятельности Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации. Депутат вправе запросить в аппарате любую информацию, необходимую для исполнения своих депутатских полномочий.

7.2. Депутат должен с пониманием относиться к праву государственных служащих иметь собственное профессиональное суждение по вопросам, относящимся к депутатской деятельности. Депутат при взаимодействии с работниками Аппарата Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, аппаратов комитетов (комиссий) Государственной Думы Федерального Собрания России-



ской Федерации и депутатских объединений в Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации должен быть образцом профессионализма, служить примером справедливости, доброжелательности, способствовать формированию благоприятного для эффективной работы морально-психологического климата. Депутат и сотрудники аппарата должны быть корректными и вежливыми в общении друг с другом.

## ГЛАВА 8

### ФИНАНСОВЫЕ И ИМУЩЕСТВЕННЫЕ ТРЕБОВАНИЯ К ПАРЛАМЕНТАРИЯМ

8.1. Депутат не может использовать свой статус в личных целях и должен избегать ситуаций, которые ставят под сомнение его объективность и независимость.

8.2. Для покрытия расходов, связанных с выполнением депутатских полномочий, депутат должен использовать только средства, выделенные ему в соответствии с законодательством Российской Федерации.

8.3. Депутат не вправе заниматься предпринимательской или другой оплачиваемой деятельностью, кроме научной и иной творческой деятельности.

8.4. Депутат представляет декларации о доходах и об имуществе, принадлежащем ему на праве собственности, в порядке, предусмотренном Налоговым законодательством Российской Федерации.

Информация о нарушениях, связанных с умышленным сокрытием доходов и выявленных налоговыми органами Российской Федерации, подлежит опубликованию в официальном печатном издании Федерального Собрания Российской Федерации.

## ГЛАВА 9

### ОРГАНИЗАЦИЯ РАБОТЫ И ПОЛНОМОЧИЯ КОМИССИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ ПО ЭТИКЕ

9.1. Комиссия Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации по этике (далее — Комиссия) образована для рассмотрения вопросов, связанных с нарушениями депутатами Государственной Думы правил депутатской этики.

Деятельность Комиссии осуществляется в соответствии с Федеральным законом «О статусе члена Совета Федерации и статусе депутата Го-

сударственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации», Регламентом Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации и Положением «О Комиссии Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации по этике».

9.2. Основными направлениями деятельности Комиссии являются:

- подготовка предложений по совершенствованию законодательства Российской Федерации в области депутатской этики;
- взаимодействие с парламентами иностранных государств по вопросам, касающимся парламентской этики;
- разработка и представление на утверждение Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации документов, необходимых для совершенствования этических норм и правил поведения депутатов и обеспечения выполнения этих норм депутатами;
- рассмотрение вопросов по представлениям Председателя Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации и его заместителей, председателей комитетов и комиссий Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, руководителей депутатских объединений в Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации и по заявлениям депутатов, касающимся нарушений депутатами общепринятых норм этики: использование депутатами грубых, оскорбительных выражений, наносящих ущерб чести и достоинству других депутатов и иных лиц;
- рассмотрение жалоб граждан, связанных с нарушениями депутатами правил парламентской этики.

## ГЛАВА 10

### МЕРЫ МОРАЛЬНОГО И ДИСЦИПЛИНАРНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ЗА НЕСОБЛЮДЕНИЕ ПРАВИЛ ПАРЛАМЕНТСКОЙ ЭТИКИ

10.1. Соблюдение депутатом норм настоящего Кодекса является важным элементом для всесторонней и объективной оценки его личных и профессионально-деловых качеств.

10.2. Нарушение депутатом требований настоящего Кодекса рассматривается на заседании Комиссии Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации по этике.

10.3. Комиссия по этике вправе применить к нарушителю настоящего Кодекса меры воздействия:

- вынести депутату моральное осуждение,

- рекомендовать депутату принять меры по исключению случаев нарушений норм и правил парламентской этики.

При совершении депутатом проступка, позорящего честь и достоинство депутата, подрывающего авторитет Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, Комиссия вправе вынести вопрос на обсуждение Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, информировать средства массовой информации и избирателей о недостойном поведении депутата.

## **К главе 7**

### **КОДЕКС ЧЕСТИ СУДЬИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ<sup>1</sup>**

*Утвержден Постановлением Совета судей Российской Федерации  
от 21 октября 1993 г.*

*Настоящий кодекс устанавливает правила поведения судьи в профессиональной и внеслужебной деятельности, обязательные для каждого судьи Российской Федерации, независимо от занимаемой должности, а также для судей, находящихся в отставке, но сохраняющих звание судьи и принадлежность к судейскому сообществу.*

#### **Статья 1. Общие требования, предъявляемые к судье**

1. В своей деятельности судья обязан руководствоваться наряду с Конституцией и другими законодательными актами, действующими на территории Российской Федерации, общепринятыми нормами нравственности и правилами поведения, способствовать утверждению в обществе уверенности в справедливости, беспристрастности и независимости суда.

2. Выполнение обязанностей по осуществлению правосудия должно иметь для судьи приоритетное значение над иными занятиями.

3. Судья должен избегать всего, что могло бы умалить авторитет судебной власти. Он не вправе причинять ущерб престижу своей профессии в угоду личным интересам или интересам других лиц.

<sup>1</sup> См.: Юридический вестник. 1993. № 23(49).

4. Судья в любой ситуации должен сохранять личное достоинство, заботиться о своей чести, избегать всего, что могло бы причинить ущерб репутации и поставить под сомнение его объективность и независимость при осуществлении правосудия.

## Статья 2. Правила осуществления профессиональной деятельности судьи

1. Судья обязан быть беспристрастным, не допуская влияния на свою профессиональную деятельность кого бы то ни было, в том числе своих родственников, друзей или знакомых.

2. Судья при принятии им решения по делу должен быть свободным от приверженности одной из сторон, от влияния общественного мнения, от опасений перед критикой его деятельности.

3. Судья обязан поддерживать свою квалификацию на высоком уровне, необходимом для надлежащего исполнения обязанности по осуществлению правосудия.

4. Судья должен проявлять терпение, вежливость, тактичность и уважение к участникам судебного разбирательства и другим лицам, с которыми он общается при исполнении служебных обязанностей. Этого же судья должен требовать от работников аппарата суда.

5. Судья обязан хранить профессиональную тайну в отношении информации, полученной в ходе исполнения своих обязанностей. Судья не вправе делать публичных заявлений, комментариев выступлений в прессе по делам, находящимся в производстве суда, до вступления в силу постановлений, принятых по ним. Судья не вправе публично вне рамок профессиональной деятельности подвергать сомнению постановления судов, вступивших в законную силу, и действия своих коллег.

6. Судья должен с уважением и пониманием относиться к стремлению средств массовой информации освещать деятельность суда и оказывать им необходимое содействие, если это не будет мешать проведению судебного процесса или использоваться для оказания воздействия на суд.

7. Судья должен добросовестно исполнять свои профессиональные обязанности и принимать все необходимые меры для своевременного рассмотрения дел и материалов.

## Статья 3. Внеслужебная деятельность судьи

1. Внеслужебная деятельность судьи не должна вызывать сомнений в его объективности, справедливости и неподкупности.

2. Судья вправе заниматься любым видом деятельности, если это не противоречит требованиям Закона РФ «О статусе судей в Российской Федерации» и настоящего Кодекса.

3. Судья может участвовать в общественной деятельности, если она не наносит ущерб авторитету суда и надлежащему исполнению судьей своих профессиональных обязанностей.

4. Судья может участвовать в публичных заседаниях или контактировать иным образом с органами законодательной и исполнительной власти или их должностными лицами по вопросам, касающимся права, правовой системы или осуществления правосудия, если при подобных контактах не оказывается давление на судью в связи с выполнением им своих профессиональных обязанностей и не возникает сомнений в его объективности.

5. Судья не вправе принадлежать к политическим партиям и движениям, поддерживать их материально или иным способом, а также публично выражать свои политические взгляды, участвовать в шествиях и демонстрациях, имеющих политический характер, или в других политических акциях.

6. Судья должен избегать любых личных связей, которые могут причинить ущерб репутации, затронуть его честь и достоинство.

7. Судья должен воздерживаться от финансовых и деловых связей, которые способны нарушить его беспристрастность, помешать ему должным образом исполнять свои обязанности..

#### Статья 4. Ответственность судьи за нарушение требований настоящего Кодекса

1. За совершение должностного или иного проступка судья несет ответственность в соответствии с действующим законодательством при соблюдении установленных гарантий его неприкосновенности.

2. Нарушения требований Кодекса чести судьи рассматриваются квалификационными коллегиями судей. При этом учитываются все обстоятельства совершенного проступка, его тяжесть и ущерб, причиненный авторитету судебной власти.

3. За совершение проступка, позорящего честь и достоинство судьи, умалившего авторитет судебной власти, его полномочия квалификационная коллегия судей может прекратить в порядке, предусмотренном Законом Российской Федерации «О статусе судей в Российской Федерации».

*Примечания.* Проступком, позорящим честь и достоинство судьи, признается такое действие или бездействие, которое хотя и не является преступным, но по своему характеру несовместимо с высоким званием судьи.

**К главе 8****КОДЕКС ВРАЧЕБНОЙ ЭТИКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ<sup>1</sup>**

*Одобен Всероссийским Пироговским съездом врачей 7 июня 1997г.*

**1. Врач и общество**

1. Предметом особой заботы государства и общества являются обеспечение, сохранение жизни и здоровья граждан. Полноценная охрана здоровья народа и обеспечение условий, позволяющих ему достойно существовать и развиваться, являются критериями нравственной политики государства. В осуществлении этой социальной задачи большая роль принадлежит врачу, его профессиональной деятельности и нравственной позиции.

2. Главная цель профессиональной деятельности врача (практика и ученого) — сохранение жизни человека, профилактика заболеваний и восстановление здоровья, а также уменьшение страданий при неизлечимых заболеваниях. Свои обязанности врач выполняет, следуя голосу совести, руководствуясь клятвой Гиппократа, принципами гуманизма и милосердия, документами мирового сообщества по этике, ст. 41 Конституции России и законодательством РФ «О праве граждан на охрану здоровья и медицинскую помощь».

3. Врач несет всю полноту ответственности за свои решения и действия. Для этого он обязан систематически профессионально совершенствоваться, памятуя, что качество оказываемой больным помощи никогда не может быть выше его знаний и умений. В своей деятельности врач должен использовать последние достижения медицинской науки, известные ему и разрешенные к применению МЗ РФ.

4. Мотивы материальной, личной выгоды не должны оказывать влияния на принятие врачом профессионального решения.

5. Врач не должен принимать поощрений от фирм-изготовителей и распространителей лекарственных препаратов за назначение предлагаемых ими лекарств.

6. Врач должен при назначении лекарств строго руководствоваться медицинскими показаниями и исключительно интересами больного.

7. Как в мирное, так и в военное время врач должен оказывать медицинскую помощь любому в ней нуждающемуся независимо от возраста, пола, расы, национальности, вероисповедания, социального

<sup>1</sup> См.: Медицинское законодательство: права, документы, обязанности, нормы, акты. М., 2000.

положения, политических взглядов, гражданства и других немедицинских факторов, включая материальное положение.

8. Врач должен добросовестно выполнять взятые на себя обязательства по отношению к учреждению, в котором он работает.

9. Врачи, обучающие студентов и молодых специалистов, своим поведением и отношением к исполнению своих обязанностей должны быть примером, достойным подражания.

10. Врач обязан доступными ему средствами (газеты, журналы, радио, телевидение, беседы и пр.) пропагандировать здоровый образ жизни, быть примером в соблюдении общественных и профессиональных этических норм.

11. Врач может заниматься какой-либо иной деятельностью, если она совместима с профессиональной независимостью, не унижает достоинства врача и не наносит ущерба пациентам и его врачебной деятельности.

12. В соответствии со ст. 41 Конституции РФ в условиях государственных лечебно-профилактических учреждений врач оказывает пациентам помощь бесплатно.

13. Право на частную практику врача регулируется законом.

14. Бесплатное лечение других врачей и их ближайших родственников, а также вдов и сирот является долгом российского врача и элементом профессиональной нравственности.

15. Гуманные цели, которым служит врач, дают ему основание требовать законной защиты его личного достоинства, достаточного материального обеспечения, создания условий для осуществления профессиональной деятельности как в мирное, так и в военное время.

16. Участвуя в организационных (предусмотренных законодательством РФ) формах протеста, врач не освобождается от обязанности обеспечивать необходимую медицинскую помощь пациентам, находящимся под его наблюдением.

17. Врач обязан содействовать врачебным объединениям и ассоциациям, активно участвуя в их работе, а также выполняя их поручения.

18. За свою врачебную деятельность врач прежде всего несет моральную ответственность перед больным и медицинским сообществом, а за нарушение законов Российской Федерации — перед судом. Но врач прежде всего должен помнить, что главный судья на его врачебном пути — это его собственная совесть.

19. Контроль за соблюдением врачебной этики осуществляют профессиональные ассоциации и созданные при них этические комитеты (комиссии).

20. Российская медицинская ассоциация и ее этический комитет (ЭК) отстаивают и защищают в СМИ, обществе (государстве) и в су-

де честь и достоинство врача, если коллегиально принято такое решение.

#### */7. Врач и пациент*

1. Врач отвечает за качество оказываемой пациентам медицинской помощи. В своей работе он обязан руководствоваться законами Российской Федерации, действующими нормативными документами для врачебной практики (медицинскими стандартами), но в рамках этих предписаний, учитывая особенности заболевания, выбирать те методы профилактики, диагностики и лечения, которые сочтет наиболее эффективными в каждом конкретном случае, руководствуясь интересами больного. При необходимости врач обязан воспользоваться помощью своих коллег.

2. Врач не должен подвергать пациента неоправданному риску, а тем более использовать свои знания в негуманных целях. При выборе любого метода лечения врач прежде всего должен руководствоваться заповедью «Non posseg!».

3. За исключением случаев неотложной помощи, когда он обязан предпринимать меры, не усугубляющие состояние больного, врач имеет право отказаться от лечения больного, если уверен, что между ним и пациентом нет необходимого взаимного доверия, если чувствует себя недостаточно компетентным или не располагает необходимыми для проведения лечения возможностями. В этих и подобных случаях врач должен принять все меры к информированию об этом соответствующего органа здравоохранения и порекомендовать больному компетентного специалиста.

4. Врач должен уважать право пациента на выбор врача и участие в принятии решений о проведении лечебно-профилактических мер. Добровольное согласие пациента на лечение врач обычно получает при личном разговоре с больным. Это согласие должно быть осознанным, больной должен быть непременно информирован о методах лечения, о последствиях их применения, в частности о возможных осложнениях, других альтернативных методах лечения. Проведение лечебно-диагностических мероприятий без согласия пациента разрешено только в случаях угрозы для жизни и здоровья пациента и неспособности его адекватно оценивать ситуацию. Желательно решение в подобных случаях принимать коллегиально. При лечении лиц, страдающих психическими заболеваниями, врач должен руководствоваться Законом РФ «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании». При лечении ребенка врач обязан предоставлять полную информацию его родителям или опекунам, получить их согласие на применение того или иного метода лечения или лекарственного средства.



5. Врач должен уважать честь и достоинство пациента, относиться к нему доброжелательно, уважать его права на личную тайну, с пониманием воспринимать озабоченность родных и близких состоянием больного, но в то же время он не должен без достаточных на то профессиональных причин вмешиваться в частные дела пациента и членов его семьи.

6. Если пациент не способен осознанно выразить свое согласие, его должен выразить законный представитель или лицо, постоянно опекающее пациента.

7. Пациент имеет право на исчерпывающую информацию о состоянии своего здоровья, но он может от нее отказаться или указать лицо, которому следует сообщать о состоянии его здоровья. Информация может быть скрыта от пациента в тех случаях, если имеются веские основания полагать, что она может нанести ему серьезный вред. Однако по четко выраженному пациентом требованию врач обязан предоставить ему полную информацию. В случае неблагоприятного прогноза для больного необходимо проинформировать его предельно деликатно и осторожно, оставив надежду на продление жизни, на возможный благоприятный исход.

8. По желанию пациента врач не должен препятствовать реализации его права на консультацию другим врачом.

9. Самореклама при общении врача с больным недопустима.

10. При совершении ошибки или развитии в процессе лечения непредвиденных осложнений врач обязан проинформировать об этом больного, в необходимых случаях — орган здравоохранения, старшего коллегу и немедленно приступить к действиям, направленным на исправление вредных последствий, не дожидаясь указаний на это.

11. При отборе больных, требующих проведения сложных профилактических, диагностических и особенно лечебных (например, трансплантация органов и др.) мероприятий, врачи, вынужденно устанавливающие очередность в оказании помощи, должны исходить из строгих медицинских показаний и принимать решения самостоятельно, а лучше коллегиально, с участием членов этического комитета (комиссии).

12. Врачебную практику врач может осуществлять только под собственной фамилией, не используя псевдоним и не указывая не принадлежащих официально титулов, степеней, званий.

### *III. Коллегиальность врачей*

1. В течение всей жизни врач обязан сохранять уважение и чувство благодарности к тому, кто научил его искусству врачевания.

2. Врач обязан охранять честь и благородные традиции медицинского сообщества. Врачи должны относиться друг к другу с уважением и доброжелательностью.

3. Врач не вправе публично ставить под сомнение профессиональную квалификацию другого врача или каким-либо иным образом его дискредитировать. Профессиональные замечания в адрес коллеги должны быть аргументированными, сделаны в неоскорбительной форме, желательно в личной беседе, прежде чем о них будет проинформировано медицинское сообщество или вопрос будет вынесен на обсуждение этического комитета (комиссии). Медицинское сообщество обязано оказывать помощь врачу в восстановлении его профессиональной репутации.

4. В трудных клинических случаях опытные врачи должны давать советы и оказывать помощь менее опытным коллегам в корректной форме. Но за процесс лечения всю полноту ответственности несет только лечащий врач, который вправе принять рекомендации коллег или от них отказаться, руководствуясь при этом исключительно интересами больного.

5. Врачи — руководители научных и лечебных учреждений обязаны заботиться о повышении профессиональной квалификации своих коллег-подчиненных.

6. Врачи обязаны с уважением относиться к другому медицинскому и вспомогательному персоналу учреждения, постоянно заботясь о повышении его квалификации.

#### *IV. Врачебная тайна*

1. Каждый пациент имеет право на сохранение личной тайны, и врач, равно как и другие лица, участвующие в оказании медицинской помощи, обязан сохранять врачебную тайну даже после смерти пациента, как и сам факт обращения за медицинской помощью, если больной не распорядился иначе.

2. Тайна распространяется на все сведения, полученные в процессе обращения и лечения больного (диагноз, методы лечения, прогноз и др.).

3. Медицинская информация о пациенте может быть раскрыта:

- по ясно выраженному письменному согласию самого пациента;
- по мотивированному требованию органов дознания, следствия, прокуратуры и суда;
- если сохранение тайны существенным образом угрожает здоровью и жизни пациента и (или) других лиц (опасные инфекционные заболевания);
- в случае привлечения к лечению других специалистов, для которых эта информация является профессионально необходимой.

4. Врач должен следить за тем, чтобы лица, принимающие участие в лечении больного, также соблюдали профессиональную тайну.

5. Лица, пользующиеся правом доступа к медицинской информации, обязаны сохранять в тайне все полученные о пациенте сведения.

6. В процессе научных исследований, обучения студентов и усовершенствования врачей должна соблюдаться врачебная тайна. Демонстрация больного возможна только с его согласия.

#### *V. Научные исследования и биомедицинские испытания*

1. Перед началом биомедицинских исследований, в том числе апробации новых лекарственных средств, биологически активных добавок, способов обследования и методов лечения, врач должен получить согласие на их проведение этического комитета (комиссии или ученого совета) учреждения с утверждением плана (протокола) предполагаемого исследования, в котором должны быть четко определены цели и этические аспекты, ход эксперимента, возможные осложнения.

2. Испытуемый после ознакомления с целями, методами, потенциальной пользой и возможным риском должен дать свое явно выраженное письменное согласие на участие в исследовании, которое по желанию пациента может быть беспрепятственно на любом этапе им денонсировано.

3. В отношении пациентов, неспособных дать осознанное согласие на участие в исследовании, согласие должно быть получено в письменной форме от родителей или другого законного представителя — юридически ответственного лица. Подобные исследования могут проводиться только в интересах спасения жизни, восстановления или поддержания здоровья исследуемого, без нанесения ему вреда, ухудшения здоровья и течения имеющегося заболевания.

4. Биомедицинские исследования на людях могут проводиться врачами в следующих случаях:

- если они служат улучшению здоровья пациентов, участвующих в эксперименте;
- если они вносят существенный вклад в медицинскую науку и практику;
- если результаты предшествующих исследований и данные научной литературы не свидетельствуют о риске развития осложнений.

5. Биомедицинские исследования на людях должны проводиться квалифицированными в научном плане врачами-исследователями под наблюдением компетентных специалистов. Исследователи обязаны прервать испытание в случаях появления признаков, опасных для

жизни и здоровья испытуемого. Испытания на беременных женщинах, на плодах и новорожденных запрещаются.

6. Испытатели обязаны застраховать свою ответственность на случай причинения неумышленного вреда здоровью испытуемых.

7. В экспериментах на животных врач-исследователь должен соблюдать принципы гуманности, облегчая по мере возможности их страдания, стремиться к сокращению числа экспериментальных животных в максимально возможной степени.

8. О результатах своих исследований врач после оформления авторского права на открытие, изобретение и др. должен через доступные ему средства профессиональной информации оповестить своих коллег.

9. Врачи, особенно руководители научных коллективов, в научных публикациях должны строго соблюдать авторские права. Включение себя без достаточных оснований в авторский коллектив либо умалчивание фамилий лиц, активно участвовавших в исследованиях, является нарушением принципов профессиональной этики.

#### *VI. Помощь больным в терминальном состоянии*

1. Врач должен приложить все усилия к тому, чтобы обеспечить больному необходимую медицинскую помощь в экстремальных условиях.

2. Врач не должен прибегать к эвтаназии, равно как и привлекать к ее исполнению других лиц, но обязан облегчить страдания больных, находящихся в терминальном состоянии, всеми доступными, известными ему и разрешенными способами.

3. Вопрос о прекращении реанимации, особенно в случаях, если нет энцефалографических подтверждений полного прекращения мозговой деятельности, следует по возможности решать коллегиально.

4. Врач должен способствовать пациенту в осуществлении его права воспользоваться духовной поддержкой служителя любой религиозной конфессии.

#### *VII. Трансплантация, репродукция, геном человека*

Действия врача, его морально-этическая ориентация при трансплантации человеческих органов и тканей, вмешательстве в геном человека, в репродуктивную функцию определяются этико-правовыми и законодательно-нормативными актами РФ, Всемирной медицинской ассоциации и Всемирной организации здравоохранения. Врач не должен эти области науки и практики использовать для извлечения личной финансовой выгоды.

### *VIII. Информация и реклама*

1. Врач не должен участвовать в рекламировании средств и методов профилактики, диагностики, лечения и особенно лекарственных препаратов, не разрешенных к применению федеральными органами здравоохранения, равно как и наркотических средств, алкоголя, табачных изделий.

2. Публикации медицинского характера, выступления врачей на научных форумах, просветительская деятельность в прессе, на радио и телевидении должны быть безупречными в этическом плане, ограничиваться объективной научно-практической информацией и не содержать элементов недобросовестной конкуренции, рекламы и саморекламы.

3. Врач обязан сообщать в Фармакологический государственный комитет МЗ РФ или в Федеральный центр по изучению побочных действий лекарств МЗ РФ о наблюдаемых им всех неизвестных, нежелательных побочных действиях лекарственных препаратов.

4. В информационных мероприятиях, организованных с участием фирм — производителей лекарственных средств и медицинской техники, врач должен прежде всего ориентироваться на информационные цели и лично не проводить рекламную работу среди больных по покупке указанных средств до их государственной регистрации в установленном порядке.

5. В интересах обеспечения жизни и здоровья граждан России врач не должен пропагандировать и применять в целях профилактики и лечения методов и средств оккультно-мистического и религиозного характера.

### *IX. Врачебные справки*

1. Врачебные справки врач может выдать только в соответствии с действующими законодательными, нормативно-методическими и инструктивными документами. Настоящий Кодекс действует на всей территории Российской Федерации и обязателен для всех врачей, входящих в Российскую медицинскую ассоциацию, ее региональные отделения (филиалы), а также профессиональные объединения, признавшие Этический кодекс врача официально. Врач, не входящий в профессиональные ассоциации, объединения, может лично принять Этический кодекс врача и руководствоваться им в своей профессиональной деятельности.

**К главе 9****ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ ЖИВЫХ СУЩЕСТВ<sup>1</sup>**

*Одобрена на Международном совещании-семинаре*

*«Естественные права природы» («Трибуна-9»).*

*16—18мая 2003 г., Киев*

Декларация прав живых существ призвана способствовать формированию этического отношения ко всему живому, системы правового регулирования отношений между людьми и существами всех биологических видов и форм.

Права живых существ — это конкретизированные нормы справедливого отношения человека к ним как к субъектам. Всем формам жизни требуются определенные условия и ресурсы, без которых они не могут полноценно и самостоятельно существовать. Защита прав живых существ означает предоставление им возможности жить согласно своей биологической сущности, так, как они умеют.

Признание человеком прав живых существ — суть нравственной, а впоследствии и юридической их защиты.

Настоящей Декларацией мы провозглашаем, что:

I. Все виды, подвиды, популяции и другие формы живых существ, произошедшие и расселяющиеся в результате естественных эволюционных и миграционных процессов, имеют следующие права:

- право на существование;
- право на естественную свободу в естественной среде обитания (право на дикость);
- право на необходимую для существования долю земных благ;
- право на защиту законом;
- право на отсутствие ответственности перед человеком.

II. Все живые существа как индивиды имеют следующие права:

- право на жизнь;
- право на естественную свободу и благополучие в естественной среде обитания (право на дикость);
- право на необходимую для жизни долю земных благ;
- право на защиту от страдания по вине человека;
- право на отсутствие ответственности перед человеком.

III. За живыми существами могут также признаваться следующие права:

а) на уровне видов, подвидов и популяций:

- право на возмещение нанесенного им ущерба;
- право на опеку (например, для видов, занесенных в Красную книгу);

б) на уровне индивидов:

- право на защиту законом;
- право на достоинство;
- право на опеку (например, для домашних и сельскохозяйственных животных и растений, прирученных диких животных).

IV. В конфликтных ситуациях между носителями различных прав в первую очередь должны защищаться права видов, подвидов и популяций, а также представителей редких или уязвимых видов.

## ***К главе 10***

# **КОДЕКС ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ЭТИКИ РОССИЙСКОГО ЖУРНАЛИСТА<sup>1</sup>**

*Одобрен Конгрессом журналистов России  
23 июня 1994 г., Москва*

1. Журналист всегда обязан действовать, исходя из принципов профессиональной этики, зафиксированных в настоящем Кодексе, принятие, одобрение и соблюдение которого является неременным условием для его членства в Союзе журналистов России.

2. Журналист соблюдает законы своей страны, но в том, что касается выполнения профессионального долга, он признает юрисдикцию только своих коллег, отвергая любые попытки давления и вмешательства со стороны правительства или кого бы то ни было.

3. Журналист распространяет только ту информацию, в достоверности которой он убежден и источник которой ему хорошо известен. Он прилагает все силы к тому, чтобы избежать нанесения ущерба кому бы то ни было ее неполнотой или неточностью, намеренным сокрытием общественно значимой информации или распространением заведомо ложных сведений. Журналист обязан четко проводить в своих сообщениях различие между фактами, о которых рассказывает, и тем, что составляет мнения, версии или предположения, в то же время в своей профессиональной деятельности он не обязан быть нейт-

ральным. При выполнении своих профессиональных обязанностей журналист не прибегает к незаконным и недостойным способам получения информации. Журналист признает и уважает право физических и юридических лиц не предоставлять информацию и не отвечать на задаваемые им вопросы — за исключением случаев, когда обязанность предоставлять информацию оговорена Законом. Журналист рассматривает как тяжкие профессиональные преступления злонамеренное искажение фактов, клевету, получение при любых обстоятельствах платы за распространение ложной и (или) сокрытие истинной информации; журналист вообще не должен принимать ни прямо, ни косвенно никаких вознаграждений или гонораров от третьих лиц за публикации материалов и мнений любого характера. Убедившись в том, что он опубликовал ложный или искаженный материал, журналист обязан исправить свою ошибку, используя те же полиграфические и (или) аудиовизуальные средства, которые были применены при публикации материала. При необходимости он должен принести извинения через свой орган печати. Журналист отвечает собственным именем и репутацией за достоверность всякого сообщения и справедливость всякого суждения, распространенные за его подписью, под его псевдонимом или анонимно, но с его ведома и согласия. Никто не вправе запретить ему снять свою подпись под сообщением или суждением, которое было хотя бы частично искажено против его воли.

4. Журналист сохраняет профессиональную тайну в отношении источника информации, полученной конфиденциальным путем. Никто не может принудить его к раскрытию этого источника. Право на анонимность может быть нарушено лишь в исключительных случаях, когда имеется подозрение, что источник сознательно исказил истину, а также когда упоминание имени источника представляет собой единственный способ избежать тяжкого и неминуемого ущерба для людей. Журналист обязан уважать просьбу интервьюируемых им лиц не разглашать официально их высказываний.

5. Журналист полностью осознает опасность ограничений, преследования и насилия, которые могут быть спровоцированы его деятельностью. Выполняя свои профессиональные обязанности, он противодействует экстремизму и ограничению гражданских прав по любым признакам, включая признаки пола, расы, языка, религии, политических или иных взглядов, равно как социального и национального происхождения. Журналист уважает честь и достоинство людей, которые становятся объектами его профессионального внимания. Он воздерживается от любых пренебрежительных намеков или комментариев в отношении расы, национальности, цвета кожи, религии, социального



происхождения или пола, а также в отношении физического недостатка или болезни человека. Он воздерживается от публикации таких сведений, за исключением случаев, когда эти обстоятельства напрямую связаны с содержанием публикуемого сообщения. Журналист обязан, безусловно, избегать употребления оскорбительных выражений, могущих нанести вред моральному и физическому здоровью людей. Журналист придерживается принципа, что любой человек является невиновным до тех пор, пока судом не будет доказано обратное. В своих сообщениях он воздерживается называть по именам родственников и друзей тех людей, которые были обвинены или осуждены за совершенные ими преступления, за исключением тех случаев, когда это необходимо для объективного изложения вопроса. Он также воздерживается называть по имени жертву преступления и публиковать материалы, ведущие к установлению личности этой жертвы. С особой строгостью данные нормы исполняются, когда журналистское сообщение может затронуть интересы несовершеннолетних. Только защита интересов общества может оправдать журналистское расследование, предполагающее вмешательство в частную жизнь человека. Такие ограничения вмешательства неукоснительно выполняются, если речь идет о людях, помещенных в медицинские и подобные учреждения.

6. Журналист полагает свой профессиональный статус несовместимым с занятием должностей в органах государственного управления, законодательной или судебной власти, а также в руководящих органах политических партий и других организаций политической направленности. Журналист сознает, что его профессиональная деятельность прекращается в тот момент, когда он берет в руки оружие.

7. Журналист считает недостойным использовать свою репутацию, свой авторитет, а также свои профессиональные права и возможности для распространения информации рекламного или коммерческого характера, особенно если о таком характере не свидетельствует явно и однозначно сама форма такого сообщения. Само сочетание журналистской и рекламной деятельности считается этически недопустимым. Журналист не должен использовать в личных интересах или интересах близких ему людей конфиденциальную информацию, которой может обладать в силу своей профессии.

8. Журналист уважает и отстаивает профессиональные права своих коллег, соблюдает законы честной конкуренции. Журналист избегает ситуаций, когда он мог бы нанести ущерб личным или профессиональным интересам своего коллеги, соглашаясь выполнять его обязанности на условиях заведомо менее благоприятных в социальном, материальном или моральном плане. Журналист уважает и заставляет

уважать авторские права, вытекающие из любой творческой деятельности. Плагиат недопустим. Используя каким-либо образом работу своего коллеги, журналист ссылается на имя автора.

9. Журналист отказывается от задания, если выполнение его связано с нарушением одного из упомянутых выше принципов.

10. Журналист пользуется и отстаивает свое право пользоваться всеми предусмотренными гражданским и уголовным законодательством гарантиями защиты в судебном и ином порядке от насилия или угрозы насилием, оскорблений, морального ущерба, диффамации.

## ***К главе 11***

### **COMEST**

(Всемирная комиссия по этике науки и техники)<sup>1</sup>

В 1998 г. ЮНЕСКО была основана Всемирная комиссия по этике науки и техники (COMEST) — совещательный орган и форум, отражающий мнение 18 независимых экспертов. Комиссия наделена правом формулировать этические принципы, способствующие установлению четких критериев для принятия решений в области экономики, науки и техники. Работа COMEST регламентируется положениями, принятыми на 154-м исполнительном заседании ЮНЕСКО.

#### ***Задачи комиссии:***

- давать рекомендации по вопросам этики науки и техники;
- быть интеллектуальным форумом для обмена идеями и опытом;
- выявлять по первым признакам рискованные ситуации;
- исполнять роль советника по вышеуказанным вопросам;
- содействовать широкому диалогу между научным сообществом, лицами, принимающими решения, и общественностью.

Генеральный директор назначает 18 членов комиссии сроком на четыре года. Выбор членов комиссии производится из числа выдающихся личностей, представляющих различные дисциплины и школы в сфере науки, инженерии, права, философии, культуры, а также придерживающихся различных религиозных и политических убеждений. На каждом заседании комиссия избирает президента, двух вице-президентов и докладчика, составляющих бюро комиссии.

*Участствовать в работе комиссии или присутствовать на заседании в качестве наблюдателей могут:*

- государства-члены и члены — корреспонденты ЮНЕСКО;
- государства, не являющиеся членами ЮНЕСКО, но входящие в ООН (по приглашению генерального директора);
- представители ООН и других организаций, с которыми у ЮНЕСКО заключены соответствующие взаимные соглашения;
- Комиссия по согласованию с генеральным директором определяет условия, при которых на заседания приглашаются представители межправительственных и международных неправительственных организаций.

### *Новая направленность*

Деятельность ЮНЕСКО по вопросам этики науки и техники сосредоточена прежде всего на новых направлениях, определенных 32-й генеральной конференцией COMEST: 1) перенесение глобальных споров на региональный уровень, установление более тесных связей с научной общественностью и концентрация внимания на региональных проблемах; 2) своевременное предоставление государствам-членам результатов деятельности Комиссии, что связано с разработкой стандартов; 3) предоставление стандартов научной и политической общественности, позволяющее учитывать этические вопросы. Особый акцент делается на важности *преподавания этики научной общественности*.

## ЭТИКА КОСМОСА

В соответствии с резолюцией 56/61 от 10 декабря 2001 г., принятой на заседании Генеральной Ассамблеи ООН, и в рамках продолжающегося сотрудничества ЮНЕСКО, COMEST и COPUOS (Комитета ООН по вопросам мирного использования космоса) ЮНЕСКО представила этические положения, которые послужат руководством для дальнейшего безопасного и мирного использования космоса.

### *Цели*

1. Определение возможностей для международного взаимодействия в сфере этики космоса (утверждение стандартов и постройка организаций).
2. Развитие этики космоса как научной дисциплины и как гражданского дискурса (распространение материалов и создание сети).

Для реализации намеченных целей необходимы следующие *условия*:

- дальнейшее развитие COMEST;
- возрастание доверия со стороны ученых, занимающихся вопросами космоса, этического и политического сообщества;
- отсутствие ситуаций пересечения компетенций с COPUOS во время международного сотрудничества и кооперации.

#### *Постановление*

В апреле 2004 г. на 169-м исполнительном заседании ЮНЕСКО была принята резолюция, требующая от генерального директора ЮНЕСКО «учитывать рекомендации и пожелания COMEST, касающиеся необходимости создания проекта международной декларации по этике космоса и сообщать о проводимых им консультациях с другими специальными агентствами, входящими в систему ООН, а также другими компетентными организациями».

## ЭТИКА НАУКИ И ТЕХНИКИ

Программа ЮНЕСКО по вопросам этики науки и техники нацелена на привлечение внимания к науке и технике в рамках этики, а также на поддержание процесса демократического нормотворчества. Данный подход основан на идеале ЮНЕСКО «правдивого диалога, в основе которого лежит уважение к общим ценностям и уважение к каждой цивилизации и культуре». Рост самосознания, наращивание мощностей и установка стандартов являются ключевым моментом стратегии ЮНЕСКО в этой и других сферах.

За последние несколько лет прикладная этика науки и техники значительно расширилась, что отражено в деятельности ЮНЕСКО. Хотя биоэтика — это наиболее развитый и известный компонент прикладной этики, другие сферы этической рефлексии чрезвычайно важны для политиков. Этика окружающей среды послужит цели определения, прояснения и подчеркивания моральных ценностей, необходимых при взаимодействии с окружающей средой. Научная этика должна сформулировать основные ценности науки и научного исследования в условиях возрастающего риска конфликта интересов (например, при давлении издательств, коммерциализации, с учетом вопросов безопасности). Наконец, этика технологии должна развивать этический подход при оценке новых технологий, таких, как космические технологии, нанотехнологии, а также по вопросам творческих и инновационных технологий, требующих учета интересов развивающихся стран (увеличения доступа к дешевым технологиям,

нацеленным на выполнение запросов простого населения относительно здравоохранения и других социальных запросов).

Разработка программы этики науки и техники входит в компетенцию отделения ЮНЕСКО по вопросам этики науки и техники (сектор общественных и гуманитарных дисциплин). ЮНЕСКО формирует экспертные группы ведущих ученых для проведения мастер-классов и рекомендаций в области этики науки и техники. Они же рассматривают вопросы этики окружающей среды, этики космоса и принцип предосторожности (предупреждения). Кроме того, 18 независимых экспертов включает секретариат COMEST как совещательный орган при ЮНЕСКО. COMEST дает рекомендации генеральному директору по вопросам, касающимся ЮНЕСКО.

Стратегия программы включает три сферы действия: установку стандартов; увеличение мощностей; рост самосознания.

В соответствии с решением № 3.6.1, принятым на 169-м исполнительном заседании, ЮНЕСКО начинает работу по созданию стандартов при составлении проекта по осуществлению и доработке общих положений по этике космоса и этике окружающей среды, равно как и по доработке международного кодекса поведения ученых.

Деятельность ЮНЕСКО по увеличению мощностей в сфере этики науки и техники приняла форму создания образовательных программ, обеспечения материалами и технической поддержки. Особое внимание уделено программе этического образования, программе всемирной этики и созданию всемирной этической обсерватории.

Рост самосознания — основа развития этики науки и техники. ЮНЕСКО делает ставку не только на профессионалов — этиков, но и на научную общественность, политиков и население в целом, особенно молодежь. Публикация ярких этических работ по актуальным проблемам современной науки и техники поможет увеличить моральную *чувствительность* и этическое самосознание.

**К главе 13****ЭТИЧЕСКАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПРОГРАММА  
ЮНЕСКО (ЕЕР)<sup>i</sup>**

Программа нацелена на внедрение и активизацию образовательной деятельности по преподаванию этики в научной среде, а также на создание системы оценок качества и сертификации. Будут учреждены этические школы (экспертные объединения) с экспериментальными программами по преподаванию этики науки и техники.

*Цели*

Общая долгосрочная цель деятельности ЮНЕСКО в этой сфере — повышение роли государства в выполнении программы по преподаванию этики. <...> В 2004—2005 гг. приоритетными регионами являются Восточная и Центральная Европа, Латинская Америка, а в 2006—2007 гг. приоритет будет отдан арабскому региону, Африке и Азии.

*Предполагаемые результаты*

1. Создание профессиональных объединений преподавателей этики.
2. Разработка и последующее внедрение учебных программ.
3. Создание долгосрочной структуры для образовательной деятельности: школа этики в Латинской Америке и школа этики в Европе.
4. Создание товарищеского фонда.
5. Утверждение председателей ЮНЕСКО по вопросам этики.
6. Организация объединения существующих председателей ЮНЕСКО.
7. Распространение образцов учебных программ и материалов (через базу данных).
8. Разработка учебных ресурсов (книги, компакт-диски, цифровые носители).
9. Создание центров по документации в регионах.

Для *достижения поставленных целей* предполагается осуществить ряд проектов, нацеленных на:

- 1) создание инфраструктуры для реализации учебных программ:
  - выбор экспертов по этике, представляющих разные страны или регионы;

- опробование учебных программ;
  - создание экспертных объединений;
  - создание центров по документации;
  - «collegium professorum» председателей ЮНЕСКО;
- 2) развитие и продвижение программ:
- превращение объединений в «школы»;
  - распространение коллекции образцов учебных программ;
  - утверждение председателей ЮНЕСКО;
  - формирование экспертного совета по вопросам преподавания этики;
- 3) создание необходимой базы для реализации программ:
- учебные планы по этическому образованию;
  - учебный план по преподаванию этики детям во всем мире;
- 4) создание товарищеского фонда.

### ***Этическая образовательная программа: предыстория***

В октябре 2003 г. на 32-й генеральной конференции ЮНЕСКО была принята резолюция № 26, касающаяся работы Всемирной комиссии по этике науки и техники (COMEST). В этой резолюции генеральная конференция одобрила новые стратегические задачи преподавания этики.

В документе № 169 EX/15 (169-е исполнительное заседание, апрель 2004 г.) сообщается об оценке влияния Всемирной комиссии по этике науки и техники (COMEST). В этом документе обсуждаются новые сферы деятельности, а также представлены критерии для оценки будущей деятельности COMEST. Одной из важных сфер деятельности станет увеличение мощностей, особенно в области этического обучения (этическая образовательная программа). Многие государства-члены проявили интерес к данной программе и подчеркнули необходимость преподавания этики среди представителей нового поколения ученых.

### ***Ноябрь 2002***

Международная конференция по биоэтике в Центральной и Восточной Европе в Вильнюсе (Литва). Конференция стала результатом сотрудничества между ЮНЕСКО, литовской национальной комиссией при ЮНЕСКО, Советом Европы и Министерством образования и науки Литвы. Материалы конференции были опубликованы в январе 2004 г. В итоговом заключении, принятом по материалам конференции, подчеркивается «острая необходимость преподавания биоэтики в странах Центральной и Восточной Европы».

В Бразилии был организован шестой всемирный конгресс по биоэтике. На конференции многие участники подчеркнули необходимость улучшения этического образования.

#### *Декабрь 2003*

Третье заседание COMEST в Рио-де-Жанейро (Бразилия) приняло отчет о работе групп этического образования. В отчете не только указывалось на необходимость этического образования, но и были даны практические рекомендации по осуществлению обучения. В нем также подчеркивалась необходимость этического образования в рамках биомедицинских программ, а также университетского этического образования для всех будущих ученых.

#### *Март 2004*

Отделение ЮНЕСКО в Мексике созвало собрание в Панаме с целью создания объединения REDBIOETICA. В данное объединение на сегодня входят представители из Аргентины, Бразилии, Боливии, Чили, Колумбии, Кубы, Мексики, Уругвая и Венесуэлы. Также был учрежден совет из 7 членов во главе с президентом профессором В. Гаррафой, открыт веб-сайт под руководством Х.Р. Голдима, университет Порто-Алегре (Бразилия). <...>

#### *Май 2004*

В Вильнюсе (Литва) при поддержке Совета Европы состоялась конференция по вопросам преподавания и исследования этики в Восточной Европе. После Международной конференции по биоэтике, прошедшей в ноябре 2002 г., Вильнюсский университет при поддержке правительства Литвы подал заявку об основании документационного центра по биоэтике. Этот центр станет головным учреждением, призванным оказывать содействие в сфере этического образования в Центральной и Восточной Европе. Модельный региональный биоэтический информационный центр в университете Вильнюса при поддержке ЮНЕСКО открылся 13 сентября 2004 г.



# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Введение. Структура прикладной этики и методологические принципы ее построения	9
§ 1. Принцип интегральное™	12
§ 2. Принцип конкретности	18
§ 3. Принцип антиномичности	20
Раздел I. Общепонормативная конкретизация этики	
Глава 1. Философия морали (конкретизация ценностей)	25
§ 1. Практический смысл этики: что она изучает и чему может научить	25
§ 2. Философия морали как исходная ценностная конкретизация этики. Антиномия долженствования	35
§ 3. Понятие и структура ценностей	38
§ 4. Сущность и типология нравственных ценностей	44
§ 5. Законы соотношения нравственных ценностей	50
Вопросы и задания	54
Литература	55
Глава 2. Теология морали (конкретизация воли)	55
§ 1. Предмет теологии морали	55
§ 2. Прикладная концепция греха: восьмеричная схематика злых страстей и семеричная стадийность их развития	57
§ 3. Антиномии теологии морали	63
§ 4. Морально-теологическая казуистика	67
Вопросы и задания	68
Литература	68

Глава 3. Психология морали (конкретизация характера) . . . . .	69
§ 1. Предмет психологии морали. Взаимосвязь добродетели и порока с характером человека . . . . .	69
§ 2. Понятие характера. Поведенческий и мотивационный аспекты конкретизации характера . . . . .	70
§ 3. Моральная типология характера . . . . .	73
§ 4. Морально-психологическая диагностика характера . . . . .	77
§ 5. Моральный ресентимент: универсальный и профессионально-этический уровни . . . . .	89
Вопросы и задания . . . . .	91
Литература . . . . .	91
 Глава 4. Социология морали (конкретизация поведения) . . . . .	92
§ 1. Понятие, предмет и метод социологии морали . . . . .	92
§ 2. Типология актов поведения . . . . .	96
§ 3. Типологические реакции на поступки и соответствующие им санкции . . . . .	99
§ 4. Мотивационное влияние санкций (наград и наказаний) на поведение человека . . . . .	101
§ 5. Тенденция падения значимости санкций (наказаний и наград) . . . . .	104
Вопросы и задания . . . . .	106
Литература . . . . .	106
 <b>Раздел II. Социально-нормативная конкретизация этики</b>	
 Глава 5. Экономическая этика . . . . .	107
§ 1. Понятие и предмет экономической этики . . . . .	107
§ 2. Этика порядка: рамочный порядок как условие и предпосылка экономической этики . . . . .	110
§ 3. Этика конкурентной борьбы: дилемма заключенного . . . . .	112
§ 4. Соотношение экономической и предпринимательской этики. Основные концепции предпринимательской этики . . . . .	115
§ 5. Дилеммы этики бизнеса . . . . .	118
Вопросы и задания . . . . .	123
Литература . . . . .	124
 Глава 6. Политическая этика . . . . .	124
§ 1. Основные формы соотношения морали и политики . . . . .	124
§ 2. Предмет политической этики . . . . .	125

§ 3. Этика политического конфликта . . . . .	132
§ 4. Этика власти . . . . .	133
§ 5. Этика политического сопротивления . . . . .	135
§ 6. Этика международной политики . . . . .	138
Вопросы и задания . . . . .	139
Литература . . . . .	139
 Глава 7. Правовая этика . . . . .	139
§ 1. Соотношение морали и права как историко-философская предпосылка правовой этики . . . . .	139
§ 2. Понятие, предмет и структура правовой этики . . . . .	144
§ 3. Принципы справедливого правосудия. Этический смысл презумпции невиновности . . . . .	146
§ 4. Нравственное значение оценки доказательств по внутреннему убеждению. Дилемма «права судьи на ошибку» . . . . .	147
§ 5. Этика доказательного права. Право обвиняемого на ложь. Лжесвидетельство и его нравственные последствия . . . . .	149
§ 6. Этика судебных прений: принцип правдивости в суде и особенности его преломления в позициях обвиняемого, обвинителя (прокурора) и защитника (адвоката). Дилемма адвокатской этики . . . . .	151
§ 7. Нравственные критерии справедливого приговора и наказания. Нравственное обоснование целей и меры наказания. Право преступника на наказание . . . . .	154
§ 8. Дилемма смертной казни . . . . .	158
Вопросы и задания . . . . .	163
Литература . . . . .	163
 Глава 8. Биоэтика . . . . .	164
§ 1. Происхождение биоэтики . . . . .	164
§ 2. Понятие, предмет и структура биоэтики. Соотношение биоэтики и профессиональной медицинской этики . . . . .	165
§ 3. Основные принципы и дилеммы биоэтики . . . . .	168
§ 4. Этика генетической идентичности. Дилемма клонирования . . . . .	170
§ 5. Этика искусственного прерывания беременности. Дилемма аборта: «за жизнь» (Pro Life) или «за выбор» (Pro Choice) . . . . .	176
§ 6. Этика ответственного деторождения . . . . .	182
§ 7. Этика трансплантации органов . . . . .	185

§ 8. Эвтаназия: этика достойного умирания и смерти . . . . .	188
Вопросы и задания . . . . .	194
Литература . . . . .	194
 Глава 9. Экологическая этика . . . . .	195
§ 1. Естественнаучные предпосылки возникновения экологической этики . . . . .	195
§ 2. Понятие и предмет экологической этики . . . . .	196
§ 3. Основная дилемма экологической этики: антропоцентризм — биоцентризм . . . . .	199
§ 4. Принципы антропоцентрической этики . . . . .	201
§ 5. Принципы биоцентрической этики . . . . .	205
§ 6. Интегральный принцип: философия экологического процесса . . . . .	210
Вопросы и задания . . . . .	212
Литература . . . . .	212
 Глава 10. Медиаэтика (Этика средств массовой информации) . . . .	213
§ 1. Информационные предпосылки социокультурного функционирования этики: этический аспект соотношения знания и информации («дилемма Фауста») . . . . .	213
§ 2. Понятие информационного средства: этико-философские параметры . . . . .	215
§ 3. Предмет и структура медиаэтики. Соотношение медиаэтики и информационной этики (инфоэтики) . . . . .	218
§ 4. Информационные добродетели журналистской этики . . . . .	220
§ 5. Проблемные ситуации и дилеммы информационной этики (инфоэтики) . . . . .	222
§ 6. Этика Интернета: торжество свободы морального выбора или разгул анонимной аморальности? . . . . .	226
Вопросы и задания . . . . .	228
Литература . . . . .	228
 Глава 11. Этика науки . . . . .	229
§ 1. Понятие и предмет этики науки . . . . .	229
§ 2. Дилемма социальной ответственности науки . . . . .	229
§ 3. Дилемма «этоса» науки . . . . .	230
§ 4. Информационные добродетели в структуре этики науки . . . .	232
Вопросы и задания . . . . .	233
Литература . . . . .	233

Глава 12. Этика искусства .....	233
§ 1. Соотношение морали и искусства как исток и предпосылка этики искусства .....	233
§ 2. Понятие и предмет этики искусства .....	234
§ 3. Медиаэтические конфликты в сфере искусства .....	235
§ 4. Этика виртуально-эстетической аутентичности .....	239
Вопросы и задания .....	241
Литература .....	241
Глава 13. Этика образования .....	242
§ 1. Предмет этики образования .....	242
§ 2. Понятие и структура образования. Соотношение образования и воспитания .....	243
§ 3. Основная дилемма этики образования: можно ли научить добродетели? .....	248
§ 4. Нравственный смысл и моральные уровни обучения .....	251
§ 5. Конфликты ценностей в сфере образования: дилеммы медиапедагогики .....	255
§ 6. Принципы (добродетели) медиапедагогики .....	260
Вопросы и задания .....	262
Литература .....	262
Учебная и справочно-энциклопедическая литература ко всему курсу .....	262
Приложение: Профессионально-нормативная конкретизация этики .....	263
К главе 5 Российский кодекс предпринимательской этики: из прошлого в будущее .....	264
К главе 6 Кодекс парламентской этики Российской Федерации .....	268
К главе 7. Кодекс чести судьи Российской Федерации .....	275
К главе 8 Кодекс врачебной этики Российской Федерации .....	278

К главе 9	
Декларация прав живых существ . . . . .	286
К главе 10	
Кодекс профессиональной этики российского журналиста . . . .	287
К главе 11	
COMEST (Всемирная комиссия по этике науки и техники) . . . .	290
Этика космоса . . . . .	291
Этика науки и техники . . . . .	292
К главе 13	
Этическая образовательная программа ЮНЕСКО (ЕЕР) . . . . .	294

Учебное издание

*Владимир Николаевич Назаров*

## **ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА**

Учебник

Редактор *Н.Я. Марголина*

Корректор *В.В. Евтюхина*

Внешнее оформление *Н.Д. Горбуновой*

Компьютерная верстка *С.С. Востриковой*

Гигиенический сертификат

77.99.02.953.Д.003058.05.04 от 05.05.2004

Изд. лиц. № 066160 от 02.11.98

Подписано в печать 27.05.2005. Формат 60х90/16  
Печать офсетная. Гарнитура NewtonС. Усл.-печ. л.

Тираж 3000 экз. Заказ № 7361

УИЦ «Гардарики»

101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1

Тел.: (095) 921-0289; факс: (095) 921-1169

E-mail: grd@aha.m

E-mail: gardariki@mtu-net.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ОАО «Можайский полиграфкомбинат»

143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93

## **Книги УИЦ «Гардарики» можно купить:**

### **ф В книготорговом объединении «Юристь—Гардарика»:**

*ё Книги по ценам издательства*

105082, Москва, ул. Ф. Энгельса, д. 75, стр. 10 (ст. метро «Бауманская»)

Телефоны: 797-9081, 797-9082, 797-9083, 797-9084

363-0634, 363-0635, 363-0636

Адрес электронной почты: [yr\\_grd@aha.ru](mailto:yr_grd@aha.ru)

Интернет-магазин «Юристь—Гардарика»: <http://www.u-g.ru>

Оптовый отдел,

«Книга—почтой» — с 9.00 до 18.00, выходные — суббота, воскресенье

Розничный магазин — с 10.30 до 20.00 (понедельник — суббота)

с 10.00 до 16.00 (воскресенье)

### **ф В книжных магазинах Москвы:**

- Книжный магазин «Юристь» **4 Книги по ценам издательства**

101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1 (ст. метро «Лубянка»,

«Китай-город»), Тел.: (095) 924-5036

Время работы: с 10.00 до 19.00, выходные — суббота, воскресенье

- ООО Торговый Дом «Библио-Глобус»

101861, Москва, ул. Мясницкая, д. 6 (ст. метро «Лубянка»)

- «Московский Дом Книги»

121019, Москва, ул. Новый Арбат, д. 8 (ст. метро «Арбатская»)

- ТДК «Москва»

103009, Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (ст. метро «Охотный ряд»)

- «Юридическая книга»

121165, Москва, ул. Киевская, д. 20 (ст. метро «Студенческая»)

- «Читай-город»

Москва, ул. Новослободская, д. 21 (ст. метро «Новослободская»,  
«Менделеевская»)

### **ф В книжных магазинах других городов России:**

- Санкт-Петербург, ул. Кронштадтская, д. 11 • ОАО «Ленкнига»
- Оренбург, ул. Туркестанская, д. 23 • Магазин «Мир книги»
- Воронеж, ул. Кольцовская, д. 23 • Магазин «Книги для вас»
- Краснодар, ул. Ставропольская, д. 87 • Магазин «Кругозор»
- Новосибирск, Красный пр-т, д. 153 • «Сибирский Дом Книги»
- Нижний Новгород, пл. Свободы, д. 1 • Магазин «Деловая книга»
- Самара, ул. Чкалова, д. 100 • ООО «Киви»
- Саратов, ул. Университетская, д. 42 • Библиотека СГУ ООО «Александрия и К<sup>0</sup>»
- Челябинск, ул. Барбюса, д. 61 • Книжный магазин
- Омск, пр-т Мира, д. 55А • Магазин «Велесь»
- Екатеринбург, пр-т Ленина, д. 101 • Магазин «Де-Юре»
- Иркутск, ул. Байкальская, д. 172 • Магазин «ПродаЛитЪ»
- Иркутск, ул. К. Маркса, д. 12 • Магазин «Иркутская книга»