БАКАЛАВРИАТ
МАГИСТРАТУРА

ЭТИКА

Р.Г. АПРЕСЯН

- § ПРЕДМЕТ ЭТИКИ
- § ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА
- § СУЩНОСТЬ МОРАЛИ
- § СПРАВЕДЛИВОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ
- § ЛИЧНОСТЬ И МОРАЛЬ
- § ОБЩЕСТВО И МОРАЛЬ

УЧЕБНИК

КНОРУС

БАКАЛАВРИАТ и МАГИСТРАТУРА

Институт философии Российской академии наук

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Философский факультет

Р.Г. АПРЕСЯН

ЭТИКА

Рекомендовано
Ученым советом Института философии РАН
и Ученым советом философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова
в качестве **учебника**
для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по гуманитарным направлениям и специальностям

BOOK.ru
ЭЛЕКТРОННО-БИБЛИОТЕЧНАЯ СИСТЕМА

КНОРУС • МОСКВА • 2017

УДК 17(075.8)
ББК 87.7
А77

Рецензенты:
А.В. Прокофьев, д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник сектора этики ИФРАН,
А.В. Разин, д-р филос. наук, проф., заведующий кафедрой этики МГУ им. М.В. Ломоносова

Апресян, Рубен Грантович.
А77 Этика : учебник / Р.Г. Апресян. — Москва : КНОРУС, 2017. — 356 с. — (Бакалавриат и магистратура).

ISBN 978-5-406-05973-9

В учебнике приводится систематическое изложение этики – в единстве теоретической, нормативной и прикладной этики. Обсуждения проводятся в явном или подразумеваемом полемическом контексте. По многим теоретическим вопросам предлагаются новационные подходы; некоторые из раскрываемых вопросов еще не получили в современной русскоязычной литературе достаточного, а то и вообще какого-либо освещения. Двухуровневый метод подачи материала позволяет адаптировать изучение этики для разных задач специальной и общеобразовательной подготовки. Учебник снабжен краткими словарями имен и терминов.

Соответствует ФГОС ВО последнего поколения.

Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям и специальностям.

УДК 17(075.8)
ББК 87.7

Апресян Рубен Грантович

ЭТИКА

Изд. № 14023. Подписано в печать 17.04.2017. Формат 60×90/16.
Гарнитура «PetersburgC». Усл. печ. л. 22,5. Уч.-изд. л. 20,94. Тираж 500 экз.

ООО «Издательство «КноРус».
117218, г. Москва, ул. Кедрова, д. 14, корп. 2.
Тел.: 8-495-741-46-28.
E-mail: office@knorus.ru http://www.knorus.ru

Отпечатано в АО «Т8 Издательские Технологии».
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.
Тел.: 8-495-221-89-80.

ISBN 978-5-406-05973-9

© Апресян Р.Г., 2017
© ООО «Издательство «КноРус», 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 7

РАЗДЕЛ I. ПРЕДМЕТ ЭТИКИ 15

Глава 1. Этика. Мораль. Нравственность 16

1.1. Значения слов «этика», «мораль», «нравственность» 17

1.2. Становление философской этики 22

1.3. Три области этики 24

1.4. Прикладная этика и этика философская 26

Глава 2. Смысл морали 34

2.1. Подходы к определению морали 34

2.2. Предварительное определение морали 38

РАЗДЕЛ II. ГЕНЕАЛОГИЯ МОРАЛИ 45

Глава 3. ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА 46

3.1. Классическая эволюционная этика 47

3.2. Теоретические модели социобиологии 51

3.3. Этология и этика 54

3.4. Критическое обсуждение 56

Глава 4. Социально-исторические теории 60

4.1. Теории общественного договора 60

4.2. Историко-материалистическая концепция морали . . . 67

4.3. Критическое обсуждение 70

Глава 5. Теология и этика 74

5.1. Теономная этика 75

5.2. Критическое обсуждение 77

5.3. Мораль религиозная и мораль внерелигиозная 79

5.4. Мораль и религия 82

5.5. «Если Бога нет, то все позволено» 85

Глава 6. Основные тенденции в становлении морали 87

6.1. Генеалогия морали Фридриха Ницше 87

6.2. Задачи этико-генеалогических исследований 91

6.3. Пример Золотого правила 92

РАЗДЕЛ III. СУЩНОСТЬ МОРАЛИ 97

Глава 7. Моральные ценности 98

7.1. Общее представление о ценностях 99

7.2. Основополагающие моральные ценности 102

7.3. Характеристики моральных ценностей 104

7.4. Этический утилитаризм: «Наибольшее счастье наибольшего количества людей» 106

Глава 8. Моральные требования 109

8.1. Детерминация поведения 110

8.2. Моральная регуляция 112

8.3. Учение Иммануила Канта о категорическом императиве 119

8.4. Абсолютность и универсальность моральных форм . . 123

Глава 9. Источники моральной императивности 130

9.1. Учение Джона Локка о моральных законах 131

9.2. Общие моральные представления и требования 133

9.3. Коммуникативные источники моральной императивности 136

9.4. Социальные источники моральной императивности. . 144

Глава 10. Добро и зло 150

10.1. Понятия добра и зла 150

10.2. Взаимоопределенность добра и зла 155

10.3. Нормативные вариации 158

Глава 11. Моральная практика 168

11.1. Выбор 168

11.2. Чрезвычайные ситуации и выбор наименьшего зла. . 172

11.3. Цели и средства. 177

РАЗДЕЛ IV. СПРАВЕДЛИВОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ. 185

Глава 12. Справедливость 186

12.1. Понятие справедливости 187

12.2. Справедливость во взаимоотношениях между людьми. 193

Глава 13. Милосердие 199
13.1. Заповедь любви. 200
13.2. Милосердие по отношению к врагам. 205
13.3. Нигилистическая критика Заповеди любви 208
13.4. Милосердие и совершенство 210
13.5. Практика милосердия. 212

РАЗДЕЛ V. ЛИЧНОСТЬ И МОРАЛЬ 215

Глава 14. Личность в морали 216
14.1. Изначальные предпосылки морального опыта 216
14.2. Стадии индивидуального морального развития 221
14.3. Совесть. 232
Глава 15. Добродетель и порок 237
15.1. Понятия добродетели и порока 238
15.2. Учение Аристотеля о добродетелях. 241
15.3. Кардинальные и теологические добродетели. 243
15.4. Идея добродетели в современной моральной философии 247
Глава 16. Свобода 252
16.1. Свобода и необходимость 252
16.2. Своеволие 255
16.3. Независимость и автономия. 256
16.4. Негативная и позитивная свобода 260
16.5. Свобода и ответственность 264
Глава 17. Эгоизм и альтруизм. 266
17.1. Эгоизм 266
17.2. «Разумный эгоизм» 270
17.3. Ограничение эгоизма 274
17.4. Альтруизм. 276
17.5. Прагматика добра. 279

РАЗДЕЛ VI. ОБЩЕСТВО И МОРАЛЬ 283

Глава 18. Общественная мораль 284
18.1. Понятие общественной морали. 284
18.2. Гражданское участие. 292

18.3. Толерантность 295
Глава 19. Этика борьбы 299
19.1. Идея ненасилия 299
19.2. Ненасильственное сопротивление 301
19.3. Гражданское неповиновение 303
Глава 20. Профессиональная этика 313
20.1. Мораль и профессии 313
20.2. Пример инженерной этики 318
20.3. Пример космической этики 323
Глава 21. Экологическая этика 326
21.1. Экология и этика 327
21.2. Антропоцентризм и нон-антропоцентризм 330
21.3. Принципы экологической этики 337
Словарь имен 342
Словарь терминов 349
Библиографический список 356

ВВЕДЕНИЕ

Этика в специальном значении слова есть теоретическое знание о морали, или нравственности. Так называется соответствующая рубрика в универсальном классификаторе произведений науки, литературы, искусства и перечне научных специальностей, таково название учебного предмета в университетском образовании.

Обычно приступающие к изучению этики на вопрос о том, что, на их взгляд, представляет собой мораль, отвечают, что это правила, которые руководят нашим поведением, или правила, которыми мы руководствуемся в своем поведении (тем самым демонстрируя разное понимание правил и отношения к ним человека), или что это ценности, представления о добре и зле, или качества человека — добродетели и пороки и т.д. Среди предположений такого рода в какой-то момент непременно звучит: «Вообще-то у каждого своя мораль». Это высказывается вроде бы в ответ на «общепринятые» трактовки морали как чего-то «общепризнанного», «нормального» — совокупности правил, ценностей, качеств личности, с интонацией несогласия и противостояния. Но судя по частоте такого утверждения, вполне можно сказать, что это мнение — «у каждого своя мораль» — является достаточно расхожим и даже представляет собой своего рода сентенцию (в смысле устойчивое суждение). Его порой можно услышать даже от тех, кто занимается этикой специально и профессионально.

Хотя это мнение расхожее, оно не получило какую-то устойчивую речевую форму в виде крылатого выражения или поговорки. Можно указать на похожие сентенции: «Все люди разные», «У каждого своя правда». Действительно, «у каждого своя правда» и «все люди разные». Но разве об этом мораль?

Ответ на этот вопрос предполагает прояснение содержания и социокультурной функции морали. Это один из главных вопросов моральной

философии, и его раскрытию посвящен данный учебник. Сентенция «у каждого своя мораль» дает повод высказать предварительные и самые общие соображения на этот счет.

Надо сказать, что мнение «у каждого своя мораль» имеет свои объективные предпосылки. Оно вытекает из реального опыта самой морали, отдельные свойства которой получают превратное истолкование. Какие это свойства? Например, мораль ориентирует человека на благо и предполагает его самостоятельность в принятии решений.

Присмотримся к этим свойствам (в дальнейшем они будут рассмотрены подробнее). Когда говорят, что мораль ориентирует на благо, то подразумевают благо другого, других, общее благо. Речь может идти и о благе того, кто высказывает суждение, принимает решение и действует, т.е. агента, или субъекта, морали, но в том смысле, что в морали человек должен заботиться о себе как таком, который справедлив к другим, благорасположен к ним, не позволяет себе дурного, стремится к добродетели, живет с достоинством. Если понимать благо как удовлетворение интересов (как оно обычно и понимается), то для того чтобы ориентировать человека на собственное благо, морали не требуется. Внимание к собственным потребностям и интересам обеспечивается чувством самосохранения, себялюбием, благоразумием человека.

Мораль в первую очередь отвечает на потребность согласования интересов индивидов естественно себялюбивых, беспокоящихся о себе и своем благе. Есть разные теории, пытающиеся объяснить, что это за потребность, откуда она берется, как закрепляется и благодаря чему реализуется. Но важно не упустить основное предназначение морали — удерживать людей от раздора, не допускать противостояния, склонять к примиренности, способствовать сотрудничеству, взаимопомощи, в конечном счете дружественности и активной заботе друг о друге. Согласование интересов основано не только на ограничении человеком своих интересов и признании им чужих интересов, но и на принятии чужих интересов, как своих (почти своих). Вместе с тем требование ограничивать свои интересы не снимает задачи отстаивать свои интересы в случае, когда они оказываются предметом необоснованных посягательств других.

Пока речь шла об «обычной» морали, морали каждодневных человеческих отношений. Однако логика морали — забота о благе других, об общем благе — может требовать действий, нарушающих сложившееся положение вещей, привычки людей, рутину каждодневности. Такие действия, а порой даже только намерение их совершить порождают напряжения и конфликты между новаторами и консерваторами.

Хотя в представлении о морали понятие блага занимает важное место, основной предмет внимания в морали — не благо как таковое,

а те отношения, которые складываются между людьми по поводу блага. Исторически становление морали происходило таким образом, что постепенно выделялись и осмысливались действия, учитывающие благо других, этому смыслу придавалось отдельное значение, которое закреплялось словесно и отражалось в ценностных представлениях и соответствующих им требованиях.

Возвращаясь к сентенции «у каждого своя мораль», нужно сказать, что́ есть у каждого «свое», — это понимание собственного блага, собственных предпочтений. Вступая в сферу морали, человек переключается от естественной и спонтанной сконцентрированности на себе, на собственном благе к вниманию к благу других. С этого и начинается согласование интересов.

Мнение «у каждого своя мораль» отражает и такую важную черту морального опыта, как самостоятельность личности — субъекта морали. Имеется в виду самостоятельность человека в суждениях, решениях, действиях, в отношении к предъявляемым ценностям и вменяемым требованиям.

Особенность моральных требований заключается в том, что их признание — предмет личной ответственности. Человек должен принять моральное требование в качестве своей личной нравственной задачи, выражения своей жизненной позиции. Эта особенность морального опыта нередко интерпретируется так, что сама личность является реально автором требования (или ценности), из чего легко делается вывод о том, что в морали нет требований как таковых, т.е. задаваемых извне. Раз в морали повеление обнаруживается как внутреннее долженствование, значит, мораль — это то, что продуцируется самим человеком, и в этом смысле «у каждого своя мораль».

Самостоятельность — это в самом деле данность развитого морального сознания, результат накопленного личного опыта. Она выражается в том, что исполнение моральных ценностей и соответствующих им требований основывается на признании их личностью, что личность самостоятельно осуществляет контроль за их действенностью и единолично отвечает за свои оплошности и прегрешения. Моральный поступок принципиален, иными словами, в нем воплощаются личные принципы человека.

Однако человек подотчетен не только перед самим собой, но и перед другими — теми, кого касаются последствия его решений и действий. Можно сказать, что моральная самостоятельность противостоит самоволию, не важно, следствием или проявлением чего она оказывается — нечувствительности к интересам других, неумения и нежелания сообразовывать свои интересы с их интересами, неготовности к согла-

сованиям, договоренностям и взаимодействию, признанию допустимости реализации собственных интересов в ущерб интересам других.

Мораль обычно ассоциируется прежде всего с внутренним миром человека — с долгом, совестью, чувством собственного достоинства, свободой выбора и т.д. Такое понимание морали справедливо. Но недостаточно сводить мораль к внутреннему миру человека. Способности, таланты и совершенства человека приобретают моральный смысл, становясь условием и частью взаимодействия людей; внутренний мир человека значим для морали не сам по себе, а постольку, поскольку он отражает и предопределяет межчеловеческие отношения.

Мораль — это отношение Я–Ты, Ты–Я, Я–Они, Они–Я; это и отношения «между *ними*» — теми, которые наблюдаются со стороны, чьи отношения анализируются и оцениваются. Мораль — это то, что соединяет разных людей, она имеет смысл в условиях соприсутствия, соприкосновения, общежития разных людей. В отсутствие разности лиц (с их интересами, взглядами, убеждениями) в морали нет нужды, для нее нет повода.

Даже в узком, этически специфицированном смысле слова мораль охватывает разнородный круг явлений. Из-за этого слово «мораль» нередко воспринимается как избыточно многозначное, с трудом вмещающее в себя разные значения. Мораль говорит о добре и зле, добродетели и пороке, правильном и неправильном, справедливом, честном, достойном. О поступках, в которых выражаются эти ценности. О человеке, который совершает эти поступки, вступая в отношения с другими людьми и неся ответственность за последствия своих поступков. Об условиях возможности такой ответственности как именно моральной ответственности и поступка как морального поступка. О том, каким образом человек может оставаться внутренне независимым, стойким, преданным, отвечающим в конечном счете перед самим собой, находясь во взаимоотношениях с другими людьми, выполняя разного рода обязательства, будучи объектом спонтанного или намеренного давления, погружаясь в обстоятельства, составляющие в совокупности пространство его жизни. О том, что эта его способность быть самостоятельным также по-своему является предметом его ответственности, а не только свойством натуры, навыком, выработанным в результате воспитания или порожденная традицией привычка.

Если мораль — о том, что в поведении человека есть добро и зло, правильное и неправильное и т.д., то этика критически осмысляет обыденные представления о добре и зле, правильном и неправильном и т.п. и формирует их *общие понятия*. Анализом моральных представлений занимается нормативная этика. Философская этика (моральная философия, философия морали), изучая различные моральные

явления (ценности, требования, суждения, поступки, обычаи и т.д.), строит философское понятие морали в совокупности ее специфических характеристик. В различных видах профессиональной и специальной деятельности моральные ценности и соответствующие им требования получают соответствующее предмету этой деятельности воплощение и исследуются в прикладной этике, внутренне дифференцированной сообразно различным общественным практикам.

При разности подходов к изучению морали между философской этикой, нормативной и прикладной нет непреодолимых границ. Всякое абстрактно-философское рассуждение о морали должно испытываться с этико-нормативной и этико-прикладной точек зрения и наоборот. Чтобы стать практической рекомендацией, этико-философские обобщения должны получить нормативно-этическую и этико-прикладную интерпретацию. История морально-этической мысли показывает, что так чаще всего и было. Другое дело, что далеко не всегда эта интерпретация проводилась самими философами. Философы, моральные мыслители высказывали идеи, формировали концепции, которые воспринимались, переосмысливались и популяризировались интеллектуалами — поэтами, писателями, публицистами, педагогами.

В идеале изложение этики как моральной философии строится таким образом, что аналитическое рассмотрение этических проблем на уровне общих понятий продолжается, развиваясь, в разборе разнообразных явлений индивидуальной и общественной жизни, различных видов общественной практики. Это отвечает принципу единства философского, нормативного и прикладного анализа морали. Как видно по некоторым главам учебника, данный принцип не всегда удается реализовать должным образом, но о нем следует помнить при изучении каждой темы.

Единство трех направлений в изучении морали подтверждает традиционное понимание этики как практической философии. Едва ли ориентация этики на практику проявляется в стремлении научить, что надо делать, чтобы поступать правильно, быть добрым, вести достойный (подвижнический, героический) образ жизни. Этика принимает во внимание конкретный опыт правильных и добрых деяний, достойного образа жизни, но основной предмет ее анализа — условия возможности правильного, доброго, достойного. Эти условия определяющим образом связываются с самим человеком, с тем, как он мыслит, насколько его мышление становится предпосылкой и определяющим фактором его поведения, его взаимоотношений с другими людьми, с сообществом, в котором он живет, насколько оно связывает его с культурой, из которой он в конечном счете черпает общие представления, нормы и образцы.

Изучение этики настраивает на моральный образ мысли, способствует упорядочению и кристаллизации морального мышления, выработке соответствующих навыков. Теоретический характер знания, предлагаемого этикой, проявляется не только в ее объяснительной части — в философской этике в строгом смысле слова, но и в нормативной этике. Здесь на основе критики нравов и мнений формулируются *обобщенные* представления о благом и должном — они задают стандарт суждения и поведения. Этика не говорит о том, какие решения следует принимать и как действовать при том или ином стечении обстоятельств. Эти ценности и требования носят в морали общий, нередко универсальный характер, но поступок, совершаемый здесь и сейчас, в данных определенных обстоятельствах, может быть единичным, более нигде не уместным. Для человека, принимающего решение и действующего, поступок по своему моральному смыслу единичен всегда. Поэтому бремя практического применения общих представлений, их претворения в суждения, решения и действия в конкретных ситуациях всегда лежит на самом человеке, которому предоставлен простор для творчества и возможность проявления своей практической мудрости и которому в конечном счете не с кем делить моральную ответственность.

***

Цели и задачи изучения этики. Предлагаемый учебник предназначен для студентов всех специальностей, изучающих этику в качестве общеобразовательной дисциплины. Этика излагается в учебнике как теоретическое знание о морали, систематически, с учетом внутреннего единства философской, нормативной и прикладной этики. Освоение учебника призвано обеспечить формирование целостного представления об этике и понимание феномена морали, его специфики и внутренней неоднородности.

Изучая этику, студент должен освоить содержание учебника на уровне глав и параграфов настолько, чтобы (*а*) развернуто отвечать на предлагаемые по каждой теме контрольные вопросы, выполнять контрольные и творческие задания, (*б*) обсуждать различные социально-гуманитарные и социально-политические проблемы с морально-этической точки зрения, (*в*) критически осмыслять собственные жизненные проблемы, принимать решения в конфликтных ситуациях и в обстоятельствах вынужденного выбора наименьшего зла.

***

Содержание учебника разворачивается на двух уровнях. Первый уровень очевиден — он отражен в оглавлении, в тематике глав и параграфов.

Второй уровень — дополнительные материалы, предлагаемые в некоторых параграфах. Эти материалы выделены шрифтом, и их изучение факультативно. Они расширяют тот минимум, который задан в учебнике тематическим составом, отраженным в оглавлении. Дополнительные материалы различны по содержанию. Это (*а*) краткие экскурсы в историю этической мысли, призванные проиллюстрировать те или иные теоретические положения; (*б*) краткие очерки дискуссий по отдельным этическим проблемам; (*в*) иллюстрации теоретических вопросов на материале прикладной этики или смежных гуманитарных дисциплин; (*г*) в отдельных случаях в дополнительных материалах приводятся позиции и взгляды, отличающиеся от тех, которые развиваются в учебнике. Не всегда это отличие акцентируется автором, в результате разногласие остается на «нейтральной полосе» и читателю предстоит самому определить, какая точка зрения ему ближе.

Каждая глава учебника снабжена контрольными вопросами и заданиями. Большинство использованных при написании учебника трудов и все труды, рекомендованные для дополнительного чтения, доступны в том или ином виде в Интернете.

В учебнике намеренно не приводятся какие-либо примеры. Предполагается, что примеры должны иллюстрировать темы и обсуждения на материале, соответствующем специализации и направлению профессиональной подготовки студентов, и это соответствие наилучшим образом сможет обеспечить преподаватель, ведущий курс этики.

Специальные термины, возможно представляющие трудность для понимания, отмечены звездочкой и разъясняются в словаре терминов, помещенном в конце учебника. Там же находится словарь имен с краткой характеристикой мыслителей и авторов, упоминаемых в тексте книги.

Учебник представляет собой итог моих многолетних исследований и размышлений, результаты которых публиковались в научной периодике, монографиях, справочных и учебных изданиях. Тексты этих публикаций в переработанном виде широко использованы в учебнике. Среди наиболее значимых использованных публикаций следует назвать материалы из компендиума «Этика», подготовленного для сетевого информационного портала «Рациопедия» (2015, находится в разработке), и учебника «Этика» (М. : Гардарики, 1998, 2008), написанного в соавторстве с А.А. Гусейновым.

***

Большинство тем учебника многократно апробировались мной на протяжении последних 20 лет в лекциях по общему курсу этики

в Государственном академическом университете гуманитарных наук, а также в спецкурсах разной тематики на кафедре этики философского факультета Московского университета им. М.В. Ломоносова и на философском факультете Новгородского университета им. Ярослава Мудрого. Благодарю своих слушателей — студентов и аспирантов этих университетов за оказанное внимание и проявленное при этом терпение.

Благодарю также свои коллег по сектору этики Института философии РАН за длящиеся в течение многих лет беседы и обсуждения, благотворность которых трудно переоценить; выстраданные в них положения и аргументы получили развитие в настоящем учебнике.

Значительная часть глав учебника были написаны во время моего исследовательского визита в Lichtenberg Kolleg — центр перспективных исследований Геттингенского университета (Германия) в течение нескольких месяцев 2016 г. Выражаю глубокую признательность сотрудникам Lichtenberg Kolleg за созданные в центре идеальные возможности для исследований и междисциплинарного общения.

Благодарю О.В. Артемьеву, Л.В. Максимова, А.В. Прокофьева, А.В. Разина и А.Р. Фокина за комментарии и замечания по первому варианту рукописи.

***

Замечания и пожелания по содержанию учебника будут с благодарностью приняты по адресу: apressyan@iph.ras.ru.

РАЗДЕЛ I

ПРЕДМЕТ ЭТИКИ

ГЛАВА 1

ЭТИКА. МОРАЛЬ. НРАВСТВЕННОСТЬ

В современном русском языке слова «этика», «мораль», «нравственность» (и их производные) нередко используются как более или менее близкие по значению. Лишь в особом значении слова «этика», как говорилось выше, есть философское знание о морали, или нравственности. Но слово «этика» широко используется и в других значениях. Например, под этикой могут пониматься принципы правильной жизни или поведение, в котором воплощаются эти принципы. Словом «этика» может также обозначаться рационализированная сторона морали — обоснование норм, оценок, санкций, решений, мотивов и т.д., и даже шире — обоснование представлений, выражающих более широкое нормативное и культурное содержание. Слово «этика» может употребляться и по отношению к частным поведенческим практикам; таким образом задается основа их оценки на соответствие моральным требованиям.

Не следует думать, что есть определенное правильное философское значение слова «этика» и есть неправильные употребления этого слова, к которым прибегают недостаточно знакомые с философией люди. Среди философов тоже можно встретить различные понимания этого слова, причем развиваемые ими концептуально и последовательно. Эти различия обусловлены как особенностями языка, на котором мыслят и излагают свои мысли философы, так и их личным опытом размышлений о практике человеческих взаимоотношений, освоения человеком культуры, его самоутверждения в качестве личности и, значит, субъекта морали.

Термин «мораль» также имеет ряд расходящихся значений. Такая многозначность — источник очевидных дискурсивных* неудобств. Ответом на нее может быть одно — всегда, говоря об этике и морали, помнить о размытости семантических границ этих понятий в живом языке и, употребляя эти тер-

мины, не полагаться на собственные языковые интуиции, но отдавать себе отчет, в каких значениях употребляются слова, разъясняя их для слушателей и собеседников.

1.1. Значения слов «этика», «мораль», «нравственность»

Слово «этика» (ethika) древнегреческого происхождения. Его образовал Аристотель для обозначения науки, изучающей «этическое» (ethikos), в частности этические добродетели, т.е. добродетели, относящиеся к характеру (греч. этос — êthos), в отличие от добродетелей мыслительных (дианоэтических). Однако древнегреческое «этос» обозначает не только характер, нрав. Наиболее древнее его значение — место совместного пребывания. Для граждан это могла быть площадь общего сбора, для семьи — место совместной трапезы, вообще жилище, прибежище, для скота — стойло, для зверя — логово. Этос — не только значимое место, но и привычное. Этос — не только место, но и то, что делает место таковым: привычки, обычаи, нравы[1].

Совмещение в одном слове разных значений не случайно: человек обретает характер, повторяя привычное, следуя принятым обычаям, поддерживая нравы места своего совместного с другими пребывания.

Для выражения этой мысли Аристотель использует слегка измененное слово — ethos (с другой первой буквой, несколько иначе произносимое, но родственное предыдущему), оно и совпадает с частью значений слова êthos: это тоже привычка, обычай[2]. Указывая на то, что добродетели характера, или «этические», нравственные качества человека формируются на основе привычки, в процессе повторения, Аристотель отделяет нравственное от природного. Нравственное не противоречит природе, оно соответствует ей. Человек предрасположен к нравственному, но он становится нравственным, приучаясь к добродетели, а приучившись, далее совершенствуясь в ней. В отличие от природы, действующей спонтанно, неосознаваемо для человека, в нравственности человек действует намеренно, отдавая себе отчет в том, что делает, склоняя себя к повторению с целью укрепления в принятом. Человек

---

[1] См.: A Greek-English Lexicon ; Compiled by H.G. Liddell, R. Scott, revised and augmented throughout by H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie. Oxford : Clarendon Press. 1996, P. 480–481, 766. Подробнее см.: *Платонов Р.С.* Семантика слова «êthos» в древнегреческой культуре VIII–IV вв. // Этическая мысль. 2015. Т. 15, № 2. С. 20–38.

[2] *Аристотель.* Никомахова этика [II,1, 1103a14–22] ; пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4 ; общ. ред. А.И. Доватура. М. : Мысль, 1983. С. 78.

приучается к добродетели в общении, взаимодействии с людьми, совершая справедливые, мужественные, благоразумные поступки, сохраняя во всем умеренность. Творя обратное, он разрушает свой нравственный характер. В несправедливых, трусливых, безрассудных, невоздержных поступках он обрекает себя на безнравственность, порочность.

Этика, по Аристотелю, это наука об «этическом», или, говоря русским словом, нравственном. Аристотель, систематизировав этическое знание, по сути задал основу тематического состава этики как моральной философии. Его рассуждение начинается с учения о *высшем благе* как конечной и самоценной цели жизни человека — разумного и отвечающего за себя существа. Далее Аристотель обсуждает те способности и качества человека, которые соответствуют высшему благу. Это — *добродетели*, это способность человека к свободным решениям и добровольным действиям, без чего он не может быть добродетельным. В учении о добродетелях (их природе, составе и порядке) раскрывается, каким человек должен быть в отношении к высшему благу как нравственному *идеалу*. Затем Аристотель показывает, каким человеку надлежит быть в отношении к *самому себе*. Человеку надлежит быть воздержным; его стремление к наслаждению и отвращение от страдания должно определяться не жаждой наслаждения и непременным избеганием страдания, а его пониманием собственного жизненного предназначения. Определив надлежащее отношение человека к самому себе, Аристотель показывает, каким ему надлежит быть в отношениях с *другими людьми*. Ему надлежит быть дружелюбным.

В завершение Аристотель возвращается к вопросу о высшем благе, представляя его как условие личного счастья, или *блаженства* человека — добродетельного, воздержного и дружественного, практически реализовавшего предначертанное природой. Все эти вопросы — благо, счастье, добродетель, справедливость, добровольность, наслаждение, дружба — обстоятельно обсуждались и до Аристотеля. Но Аристотель не просто развил эти обсуждения, но свел их в единое рассуждение, показав их внутреннюю связь в жизненной практике человека.

Этика мыслится Аристотелем в паре с политикой, даже как ее часть. Политикой Аристотель называет науку о государстве, его устройстве и управлении. Эта сопричастность или даже подчиненность этики политике Аристотель объясняет тем, что благо государства выше блага индивида и высшее благо, составляющее конечную цель человеческой жизни, обретается лишь в государстве при условии исполнения его законов и посвящении себя ему. В то же время Аристотель подчеркивает, что последовательное и совершенное исполнение государственных законов доступно лишь мудрецам — тем, кто придерживается фило-

софского образа жизни, т.е. подчиненного любви к мудрости. Этика призвана научить мудрости, практическому разуму.

Слово «мораль» латинского происхождения и восходит к слову «mōrālitas», появившемуся в трудах христианских авторов III–IV вв. Оно образовано от прилагательного mōrālis, которое ввел древнеримский философ Марк Туллий Цицерон по аналогии с греческим ethikos, использовав латинское «mos» (мн.ч. — mores), аналогичное греческому êthos. Латинское mos наполнено почти тем же набором значений, что и êthos — нравы (манеры), привычки, обычаи как правила поведения — такие правила, которые исполняются не по закону, а свободно, по доброй воле, из склонности. Mos может обозначать и саму волю, которая действует в соответствии с привычкой и обычаем, а также манеру индивидуального поведения, вежливое поведение, характер; иногда — предписание, правило, закон[1].

Русское «нравственность» сложилось на основе прилагательного «нравственный», а оно в свою очередь образовалось из прилагательного «нравный», в основе которого лежало слово «нрав». Последнее имеет те же значения, что греческое êthos и латинское mos — обыкновение, привычка, обычай, душевный склад, характер, а также склонность, свойство (в смысле — присущая особенность). Вместе с тем в его употреблении в Средние века был воспринят предшествующий интеллектуальный и нормативный опыт. Насколько можно судить по подборке текстов в Словаре русского языка XI–XVII веков[2], слово «нрав» использовалось для передачи значений, присущих словам ethika и moralitas. Это содержание слова «нрав» впоследствии вобрало в себя появившееся в последней трети XVIII в. слово «нравственность»[3]. Отметим, что слово «нравственность», имея общеславянский корень «нрав/норов», является исконно и сугубо русским; такого слова нет ни в одном славянском языке, даже в близких — украинском, белорусском или сербском.

В обычной речи слово «этика» (и производные от него), пожалуй, более распространено, чем слово «мораль» (и его производные). Этикой иногда называют особую область морали — принципы и ценности. Отличие этики от морали усматривается в том, что этика обозначает верба-

---

[1] См.: Latin Dictionary, Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten by C.T. Lewis, C. Short [1879]. Oxford : Clarendon Press, 1958. P. 1181–1182.

[2] Словарь русского языка XI–XVII веков. Вып. 11 ; гл. ред. Д.Н. Шмелев. М. : Наука, 1986. С. 436–437.

[3] См.: Словарь русского языка XVIII века ; гл. ред. Ю.С. Сорокин. Вып. 15. СПб. : Наука, 2005.

лизованную, рационализованную часть морали, тогда как мораль — отношения и поступки, а порой также общественные настроения.

Все шире слово «этика» используется для обозначения особых, специальных принципов и ценностей, нередко систематизированных и кодифицированных (т.е. выраженных в кодексе) — в форме систем профессиональной, корпоративной или организационной нравственности.

Если слово «этика» нередко используется для обозначения не только моральной философии, но и определенных сторон практики — выбора, принятия решения, действия, (само)оценки, рефлексии, переживания вины, раскаяния, совершенствования и т.д., то словом «мораль» никогда не обозначают теорию, предметом которой эта практика является (если не считать самого выражения «*моральная* философия»). Здесь нет взаимообратимости.

Опыт живой речи свидетельствует, что слово «мораль» (и производные) употребляется в особых значениях, когда говорится о компенсации морального вреда и о морали басни (истории, рассказа, события). Гораздо менее этих групп значений распространены высказывания с намеками на высшие ценности — утверждающие их, но чаще указывающие на их нарушение. Слово «нравственность» все шире употребляется в определенном контексте — в связке со словом «духовность», а также для выделения в предмете обсуждения некоего высокого ценностного, в конечном счете духовного содержания. Если речь идет о профессии, то определение «этический» с несомненно положительной смысловой коннотацией будет касаться формального, внешнего порядка, а определение «нравственный» — внутреннего ценностного содержания, определяемого самим человеком и зависящего только от него.

Незаметность слова «мораль» и довольно регламентированное употребление слова «нравственность» ничего не говорит о моральном состоянии сообщества, его морали и нравах. Просто в живой речи при высказываниях по значимым моральным/нравственным/этическим вопросам используется другой лексикон, другие выражения: прекрасно — подло, по совести — бессовестно, справедливо — несправедливо, честно — нечестно, порядочно — низко и т.д. Иными словами, по моральным проблемам люди обычно высказываются, прибегая к частным определениям и избегая общих, указывающих на мораль вообще или нравственность вообще. В повседневной речи общие моральные определения справедливо воспринимаются как проявление *морализирования*, а значит, по меньшей мере умозрительные, не внимательные к конкретной ситуации, нередко — неискренние, лицемерные. Поэтому понятен явно негативный смысл выражения «читать мораль(и)».

Но выражение «читать морали» при всей своей негативности имеет и конкретное функциональное значение: поучать, к тому же нудно и свысока. Это же значение присутствует в выражении «мораль басни/рассказа»; здесь тоже имеется в виду поучительный смысл, внутренний, отвлеченный от повествовательного содержания. Любопытно, что в таком значении слово «мораль» стало впервые употребляться в латинском и западноевропейских языках в начале XIV в.

Почему же скрытое, поучительное значение истории получило название морали?

Рассмотрим еще одно специфическое употребление слова «моральный» — в выражении «моральное устаревание оборудования». Технически новое, не бывшее в употреблении, даже не распакованное оборудование, пролежавшее без дела какое-то время, может оказаться устаревшим по своим функциональным показателям. Например, операционная система компьютера по своим возможностям не позволяет пользоваться новым программным обеспечением. Хотя старое вполне может устраивать конкретного пользователя *A*, но необходимость постоянной оперативной коммуникации с партнерами *B*, *C* и *D*, которые перешли на новую операционную систему и пользуются новым, пусть и кажущимся неудобным, форматом конфигурации и передачи информации, ставит перед *A* настоятельную задачу смены оборудования, не отвечающего новым критериям эффективности.

Почему эта характеристика оборудования, которая отражает уровень его эффективности в соотнесении с новыми технологическими и коммуникативными требованиями, получила название моральной?

А что морального в «моральных стимулах к труду»? Чаще всего человек работает, чтобы получить результат, необходимый для поддержания его жизнедеятельности — для получения заработка, с помощью которого он сможет поддержать свою жизнедеятельность. Этим работа отличается от деятельности, результат которой связан с самим человеком, ее осуществляющим, — деятельности, доставляющей наслаждение (не важно, каково это наслаждение по своему моральному или эстетическому содержанию). «Моральные стимулы» указывают на то, что трудовая деятельность оказывается привлекательной не благодаря возможности получения заработка, а в силу иных причин — социальной ответственности, солидарности, творческого интереса и т.п.

В приведенных выражениях, как будто бы не имеющих непосредственного отношения к этике, слово «мораль» употребляется в значениях, связь которых с предъявленными выше значениями неочевидна. Но в них есть что-то общее. Так или иначе мораль, моральное — это то, что отлично от видимой реальности, непосредственно данной действи-

тельности, что придает дополнительный смысл этой действительности, задает ей определенный идеальный стандарт. Таков важный смысловой оттенок обиходного словоупотребления, которое только кажется неспецифическим.

О различении терминов «мораль» и «нравственность». В этических обсуждениях, как пропедевтических, так и специальных, периодически встает вопрос о целесообразности строгого (понятийно зафиксированного) разведения основных этических терминов, в частности не только «этика» и «мораль», но и «мораль» и «нравственность». Например, «мораль» предлагается понимать как закрепленные в сообществе требования и правила, а «нравственность» — как ценности и нормы, принятые личностью и ставшие ее характером, нравом. Соответственно различаются моральная регуляция, т.е. организация поведения, осуществляемая сообществом, и нравственная ценностная ориентация, т.е. самоопределение личности.

Или, наоборот, мораль может трактоваться как индивидуальная ответственность, совестливость, а нравственность — как неформальная социальная дисциплина, ценности и нормы общежития. Допускается, что так понятые «мораль» и «нравственность» могут находиться в напряженных отношениях, а то и конфликтовать друг с другом.

За попытками дифференциации морали и нравственности просматривается очевидная особенность предмета этического рассмотрения — его неоднородность. Мораль, или нравственность, по-разному обнаруживает себя на уровне личности, межличностной коммуникации и на уровне группы и общества; на уровне индивидуального выбора, вины или ответственности и на уровне общественного регулирования поведения; со стороны взаимодействия и со стороны личного совершенствования и т.п.

У самих по себе слов «этика», «мораль», «нравственность», как они существуют в естественном языке, да и в специальном философском языке, нет определенного и внятного содержания. В живой речи термины «этика», «мораль» и «нравственность» не имеют строгих значений. Поэтому недостаточно развести по словам определенное содержание, как бы проясняя его или напоминая о нем, изначальном. Необходимы теоретическое освоение этого содержания, прояснение и обоснование различения тех сторон практики, которые, как предполагается, обозначаются этими терминами. Можно построить теорию с таким-то разделением терминов или с другим, но это должна быть именно теория, на основе которой можно было бы договориться относительно употребления терминов (хотя бы в границах одной дискуссии).

1.2. Становление философской этики

По традиции, восходящей к древнейшим временам, считается, что этика как часть практической философии призвана дать ответ на множество вопросов: в чем смысл жизни? Как жить, чтобы обрести под-

линное счастье? Какие поступки являются правильными, а какие неправильными? Какие поступки ведут к добру, а какие — к злу? И т.д.

В течение столетий этика, или моральная философия, представляла саму себя именно как науку (в широком смысле слова — систематизированного и обоснованного знания), призванную дать ответы на эти и другие подобные вопросы. Но уже Платон, вроде бы продолжая рассуждать в духе своего учителя Сократа, не ограничивается рассуждениями о том, что есть добродетель и счастье, и все большее внимание уделяет *предпосылкам* добродетельной и счастливой жизни, связанным не столько с характером человека и образом его жизни, сколько с его познавательными и рефлексивными способностями, политическим устройством государства, в котором он живет, способностью проявлять свободу воли и отвечать за свои решения и поступки.

Аристотель воспринимает эти вопросы столь специальными и взаимно связанными, что собирает их вместе и посвящает им отдельный курс лекций, назвав его «Этика». Для него очень важно понять, что делает добродетель добродетелью, что делает добродетельного человека добродетельным, самоопределяющегося — самоопределившимся, воздерживающегося — воздержным и т.д. Он выстраивает теорию добродетели, теорию поступка, теорию дружбы. У Аристотеля практическая философия выступает в *теоретически* оформленном виде.

Для стоиков* этика — основополагающая часть философии наряду с физикой и логикой. Сенека, представитель позднего стоицизма, выделяя эти три части философии, отмечал, что естественная философия (физика) «исследует природу вещей», рациональная (логика) — испытывает свойство слов, чтобы предупредить в рассуждениях ложь, нередко прячущуюся под видом истины, а моральная философия (philosophiae moralem) «вносит порядок в душу»[1]. Долгое время этика, несмотря на богатый этико-теоретический опыт Аристотеля, и воспринималась как наставительное, нравоучительное знание.

Лишь в эпоху раннего Нового времени в моральной философии, сопряженной с философией права (Ф. Суарес, Г. Гроций) и рациональной теологией (Р. Кадворт, Г. Мор), происходит поворот к вопросу об условиях моральности, о содержании понятия «мораль», не сведенного к понятиям блага, добродетели или счастья. Эта ведущая тенденция в нововременной моральной философии получает завершенное выражение у Иммануила Канта, осознавшего необходимость построения этической теории как метафизики нравственности, как критики прак-

---

[1] *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию ; изд. подготовил С.А. Ошеров. М. : Наука, 1977. С. 198.

тического разума, направленной на прояснение самих условий возможности моральности независимо от какого-либо ценностного содержания. Было бы ошибочным полагать, что кантовская теория морали полностью формальна и в ней нет никакого нормативного содержания. Но, будучи недвусмысленно выражено в принципах категорического императива, нормативное содержание практической философии Канта полностью подчинено осмыслению им метафизики морали.

В моральной философии XX в., а в ней на протяжении более полувека лидирующие позиции занимала англо-американская аналитическая философия*, эта тенденция приняла форму разведения и строгого различения *метаэтики** как исследования метафизических, познавательных, семантических, психологических предпосылок морального мышления, суждения, практики и *этики* как исследования содержания и смысла ценностей и норм.

В таком представлении фокусов внимания этики в тени остается от века связываемая с моральной философией задача постижения и разъяснения подлинного смысла жизни человека (и, добавим, общества). В современных справочных и учебных изданиях приводятся определения этики, которые сводят ее к изучению морали, и главным считается выяснение ее специфических функциональных характеристик. При всей важности этой теоретико-познавательной задачи практическое значение этики состоит в том, чтобы в ходе критического анализа нравов и характеров если и не указать прямо, в чем состоит достойный образ жизни, то по меньшей мере предоставить желающим знания и аргументы, достаточные для самостоятельного рассуждения о моральных проблемах, принятия сознательных решений в морально конфликтных ситуациях и обоснованного самоопределения в смысложизненных вопросах.

1.3. Три области этики

В современной литературе принято выделять три основные предметные области этики:

- *философскую этику* (или общую этику), которая изучает сущность морали, ее специфику, особенности функционирования, устройство, происхождение и развитие различных моральных феноменов — идей, представлений и суждений (оценочный и императивных), коммуникативных и поведенческих форм (причинение вреда и невреждение, вражда и сотрудничество, признание, уважение, благоволение, забота и т.д.), социальных институтов, обеспечива-

ющих действенность морали, требований, рассуждения о моральных предметах;

- *нормативную этику,* которая изучает конкретные моральные ценности и нормы, их содержание, историческое развитие и социокультурную динамику, моральные кодексы, моральные учения. Отдельная задача нормативной этики — критика и рационализация моральных представлений (о добре и зле, правильном и неправильном, справедливом и низком, подобающем, допустимом и недопустимом и т.д.), разоблачение существующих стереотипов и предрассудков;
- *прикладную этику,* которая изучает нормативное содержание конкретных проблем. Чаще всего это проблемы, связанные с профессиональной деятельностью (учителей, ученых, врачей и медицинских работников, политиков, государственных служащих, бизнесменов, юристов и т.п.), а также с теми отношениями, в которые вступают люди при реализации конкретных видов деятельности, с существующим в этой деятельности этосом, ее «этическим режимом» (когда он есть), т.е. порядком, или совокупностью, социальных устройств и механизмов, посредством которых обеспечивается действенность принятых ценностей и норм. Но есть ряд моральных проблем, не связанных с профессиональной деятельностью или не связанных исключительно с ней. Таковы, например, проблемы смертной казни, аборта, эвтаназии*, отношения к окружающей среде, к диким и домашним животным, протестная гражданская активность, семейные отношения, воспитание детей, в частности религиозное.

Как отмечалось выше, морально-этическая рефлексия исторически возникает в ответ на стремление понять, как правильно и по-доброму жить, в чем предназначение человека, как строить отношения с другими людьми, в чем состоит справедливость, великодушие, скромность и т.д. Ответы на эти вопросы вряд ли могут быть морально нейтральными. Они непременно содержат ту или иную ценностную позицию.

Различие ценностных установок в вопросе о социальной справедливости. Вопрос о содержании социальной справедливости по-разному решается в либеральной*, коммунитаристской*, феминистской* или социалистической* традициях. Если рассматривать справедливость как принцип распределения в обществе прав и обязанностей, социальных преимуществ и социального бремени, то можно выделить следующие различия.

Для либералов главная социальная ценность — свобода, и в соответствии с этим справедливость заключается в таком распределении социальных ценностей, которое бы не ограничивало принцип индивидуальной

свободы, предусматривающий, в частности, непрепятствование индивидуальной свободе любого другого.

Согласно коммунитаристской точке зрения, основополагающая социальная ценность — общее благо и соответственно справедливость заключается в таком распределении социальных ценностей, которое способствует общему благу.

С точки зрения феминизма, общественный идеал заключается в равенстве между женщинами и мужчинами, поэтому справедливость трактуется как инструмент равного распределения прав и обязанностей между ними.

Согласно социалистической точке зрения, справедливость состоит в социальном равенстве и распределение прав и обязанностей, бремени и преимуществ должно осуществляться на основе принципа социального равенства[1].

Вопросы, касающиеся *содержания* моральных представлений, суждений, решений и действий, рассматриваются в нормативной этике. Вопрос о том, как возможны моральные представления, суждения, действия и т.д., решается в зависимости от того, как раскрываются вопросы о природе морали, ее роли в жизни человека, общественных групп и общества в целом. Эти вопросы — предмет философской этики. Если нормативная этика особым образом «продолжает» моральное сознание, на более высоком уровне анализируя те же вопросы, которые волнуют моральное сознание, то философская этика дистанцируется от ценностных проблем, стремясь к объективному, не зависящему от моральных предпочтений исследователя и в этом смысле научному подходу.

В разных философских традициях в зависимости от базового понимания морали приоритетными оказываются те или иные теоретические вопросы — моральная императивность, моральные суждения, моральные качества (добродетели и пороки), моральное действие (поступок). Но в каждом случае философский анализ проводится в принципиально внеценностном контексте и основной целью этического исследования является «логика» морали, «механизмы» ее функционирования.

Предметом прикладной этики являются моральные ценности и нормы в их приложении к конкретным видам практики, в том числе профессиональной, а также особенности функционирования морали в рамках конкретных видов общественной практики. Соотношение этих областей этики в философской литературе трактуется по-разному. Важно иметь в виду, что эти исследовательские области или, лучше сказать, исследовательские направления в рамках одной дисциплины — этики соединены одним предметом — моралью, которая исследуется с разных сторон.

---

[1] См.: *Sterba J.* How to Make People Just: A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice. New Jersey : Rowman & Littlefield, 1988.

1.4. Прикладная этика и этика философская

Прикладная этика иногда трактуется как моральная практика (как бы специально моральная практика ни понималась), некая нормативно-ценностная подсистема самой морали или как результат конкретизации морали[1]. Более точным является понимание прикладной этики как *области исследований*, как прикладной *теории*, представляющей один из *аспектов* этических исследований наряду с философской и нормативной этикой.

В идеале любое серьезное этико-прикладное исследование (*а*) должно основываться на определенном, обоснованном представлении о морали (т.е. иметь философскую базу), (*б*) это представление о морали должно быть спроецировано на человека, общество, культуру, на процедуры принятия решений. Вместе с тем и этико-философское понятие морали должно проверяться с учетом тех или иных коммуникативных, социальных, профессиональных практик.

Первые упоминания прикладной этики (applied ethics) встречаются в середине XIX в. Это была явная альтернатива традиционному пониманию этики как *практической философии*. В конце XIX — начале XX в. появились первые этические кодексы, отражавшие тревогу профессионалов по поводу процессов, происходивших внутри профессий, а также внутри корпораций.

Прикладная этика развивается в ответ на общественную озабоченность по поводу социально-нравственных проблем, возникающих вследствие обособления профессий, корпораций, организаций, частных видов социальной активности от целей и ожиданий общества, что воспринималось как потенциальная угрозу общему благу. Конечно, и внутри профессий, корпораций, организаций могут возникать свои нормативные проблемы, вызываемые недобросовестным исполнением профессиональных и служебных обязанностей, порочащих достоинство профессии, корпорации, организации. Эти проблемы для общества тоже очень важны. Но общество гораздо более обостренно воспринимает проблемы иного рода, обусловленные, с одной стороны, соблюдением прав человека в профессии, корпорации, организации и, с другой стороны, обеспечением общего блага. Функционирование профессии, корпорации, организации должно содействовать общему благу. Содержание общего блага в свою очередь есть предмет и продукт общественных обсуждений.

---

[1] См.: *Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В.* Введение в прикладную этику. Тюмень : ТюмГНГУ, 2006. С. 120.

Общество заинтересовано в моральном контроле над специализированными обособленными видами деятельности. Извне этот контроль осуществляется с помощью средств массовой информации, общественного мнения, общественных организаций, изнутри — посредством вменения кодексов профессиональной, корпоративной, организационной этики коллективным субъектам и тем самым накладывания на них моральной ответственности.

В процессе этического осмысления специальных видов деятельности формулируются новые принципы, значимость и уместность которых нередко выходят за рамки той специальной области активности, в ходе этической рефлексии которой они формулируются.

Примером таких нормативных новаций можно считать *принципы информированного согласия* и *предосторожности*.

Принцип информированного согласия в формулировке всеобщей Декларации о биоэтике и правах человека, принятой на Генеральной конференции ЮНЕСКО в 2005 г., гласит: «Любое медицинское вмешательство в профилактических, диагностических или терапевтических целях должно осуществляться только с предварительного, свободного и информированного согласия соответствующего лица на основе надлежащей информации» (ст. 6.1). Принцип информированного согласия заслуживает внимания как новационный принцип, относящийся именно к особым отношениям между медицинским работником и пациентом. Правда, сразу выясняется, что его действие шире, он касается также отношений исследователя и испытуемого, принимающего участие в исследовательских экспериментах. Поэтому данная выше формулировка развивается: «Научные исследования следует проводить только с предварительного, свободного, явно выраженного и информированного согласия соответствующего лица» (ст. 6.2).

Нормативно-этическая основа принципа информированного согласия неоднозначна. С одной стороны, за ним просматривается принцип автономии*, а с другой — принцип уважения человеческого достоинства, и в этом смысле он уже не новационен. Вместе с тем принцип информированного согласия не является приложением или конкретизацией этих принципов. В литературе принцип информированного согласия анализируется в связи с медицинской деятельностью (терапевтической и исследовательской). Но его реальная действенность шире. Разумеется, он распространяется на все эксперименты и тесты, в которых в качестве испытуемого принимает участие человек. Однако он может быть распространен и на некоторые другие ситуации принятия решений, затрагивающих чьи-то жизненные интересы. Принцип информированного согласия не является универсальным в том смысле, что он действен только в ситуациях принятия решений особенного типа и перечень типов таких ситуаций является предметом договоренности и общественного решения. Но в установленных рамках он универсален. Он направлен на обеспечение блага общества и отдельных граждан.

Принцип предосторожности заключается в следующем: при разработке политики, в особенности политики, имеющей гуманитарные и экологические последствия, прямые или косвенные, необходимо в первую очередь

принимать во внимание наиболее опасный из возможных вариантов развития событий. Хотя в классической моральной философии принцип благоразумия никогда не были в чести, начиная с 1990-х гг. актуальность именно принципа предосторожности все шире признается в научно-технологической, экологической, биомедицинской, промышленной, торговой политиках. Он утверждается в качестве этического не только по формальным признакам, поскольку у него нет определенного правового или какого-либо иного формального статуса. Это действительно этический принцип, поскольку предметом принципа предосторожности в отличие от традиционной максимы благоразумия, направленной на обеспечение частного благополучия, выступают общее благо и интересы других людей. Это именно этический принцип потому, что через него выражается моральная ответственность лиц, принимающих решения, политиков, ученых, конструкторов, руководителей компаний и т.д.

Согласно принципу предосторожности, если деятельность человека может нанести морально неприемлемый ущерб, вероятность которого с научной точки зрения неопределенна, но реальна, следует предпринять действия, позволяющие избежать такой ущерб или уменьшить его. Под морально неприемлемым ущербом понимается ущерб, который угрожает жизни или здоровью людей, является серьезным, практически невосполнимым, несправедливым по отношению к нынешнему или будущим поколениям и причиняется без должного внимания к правам тех, кто оказывается его жертвой.

Забота об охране окружающей среды и о здоровье людей должна носить предупредительный характер, а активные усилия по предотвращению урона окружающей среде и здоровью людей следует предпринимать и при наличии научно недоказанных опасений относительно последствий проектируемой деятельности[1].

Как и принцип информированного согласия, принцип предосторожности можно рассматривать как результат своего рода конкретизации более общих принципов. Однако конкретизация является лишь необходимым средством для осуществления такой более важной задачи, как распространение общественного морального контроля на сферы деятельности, формально говоря, частные, являющиеся сферой специальных, а то и партикулярных интересов государственных, хозяйствующих или каких-либо иных агентов.

Теоретический и нормативный опыт осмысления таких принципов позволяет сделать вывод, что они значимы и уместны не только для той специальной области активности, в ходе этической рефлексии которой они были сформулированы, но и для других областей практики. Вследствие этого они ассимилируются в общих представлениях о морали, оказывая воздействие на их изменение.

Существует мнение, что в прикладной этике общие положения «прикладываются» к частным проблемам. Проблемы, которые связаны с трудностями и рисками, порождаемыми конкретными общественными практиками, становятся предметом обсуждения в свете общих этических принципов. Однако есть все основания считать, что «об-

[1] См.: The Precautionary Principle. P. : UNESCO, 2005.

щая» этика не прикладывается к частным проблемам, а продолжается в их осмыслении, развивается путем прикладной этики, так что в ходе осмысления частных социальных практик обогащается и развивается философская теория морали.

Отношения между исследователями в философской и прикладной этиках не всегда складываются легко. Этики-прикладники (а большинство из них — «выходцы» не из философии, а из специальных наук, носители частно-научного опыта) не чувствительны к фундаментальным этико-философским проблемам и в своих исследованиях не испытывают потребности в этико-философских обобщениях. К тому же в задачу прикладной этики не входит разработка концепции морали, тем более философской концепции морали. Другое дело, что в этико-прикладных разработках происходит проверка общих этических представлений и эти разработки способны ощутимо воздействовать на философскую теорию морали. В некоторых случаях в результате этико-прикладного анализа возникают условия для переосмысления и коррекции этико-философских представлений.

Поскольку разработчиков прикладной этики, как правило, не интересуют философские проблемы морали за рамками их предметных и профессиональных ориентиров, задача философского переосмысления морали остается за «традиционными» философами морали. Для них результаты этико-прикладных исследований — своего рода «эмпирический» материал, на основе которого они могут делать философские обобщения и по мере необходимости корректировать как общее понятие морали, так и отдельные морально-философские представления.

Этические дискуссии по проблемам изменения климата дают интересный пример такой концептуальной перемены. В практически этическом плане проблема ответственности за деятельность, ставшую причиной глобального потепления и вследствие этого изменения климата, как и проблема ответственности за усилия по его ослаблению и адаптации к нему, чрезвычайно сложны. Это один из тех случаев, когда причины и следствия разнесены во времени и пространстве, когда причиненный вред был неумышленным и косвенным, а сам факт возможного вреда от определенной деятельности заранее не был известен. Вместе с тем решение задач противостояния изменению климата требует коллективной, хотя и разделенной, ответственности и согласованных совместных действий в глобальном масштабе. В связи с этими обсуждениями этически актуализируется проблема коллективного действия (разрабатывавшаяся в различных социальных науках), через анализ логики которого проясняются механизмы коллективной ответственности. Понятие «коллективное действие» особенно интересно в сопоставлении с распространенным представлением о морали как сфере проявления индивидуальной ответственности.

Сама по себе процедура адаптации общих положений к частным ситуациям характерна для морали, о чем свидетельствует повседневный опыт: общие принципы применяются в конкретных ситуациях в качестве правил конкретных решений и поступков. В этом заключается трудность моральных задач, возникающих перед человеком: как реализовать общие принципы в конкретных ситуациях.

Прикладная этика (в своих отдельных дисциплинарных воплощениях) частично осуществляет эту работу в отношении частно-типовых видов деятельности и практики, которые: *а*) беспрецедентны, по поводу их не накоплен опыт ценностно-нормативного осмысления; *б*) содержат специфичные цели и мотивы, имеющие в силу разных причин тенденцию к доминированию над другими (подрывая тем самым приоритет нравственных мотивов); *в*) чреваты конфликтами, столкновением интересов при одновременном дефиците времени и средств для их оперативного разрешения.

Прикладная этика призвана компенсировать эти практические трудности и обусловленные ими этические неопределенности, используя свои предварительные, ситуационно-аналитические, ценностно-рефлексивные и нормативные разработки

Хотя прикладную этику упрекают в эмпиризме, в действительности этико-прикладным исследованиям пока не хватает глубокого освоения и осмысления конкретных, предметно-определенных и профессиональных социальных практик, понимания опыта и тенденций их изменений. Прикладная этика нуждается в большей оснащенности на уровне баз данных по реальным ситуациям (кейсам), этически значимым, ставшим предметом общественной озабоченности и публичных дискуссий, основанным на полном и достоверном фактическом материале.

Существенным показателем прикладного характера знания является использование методологии *ситуационного анализа*. Предметом ситуационного анализа в этике могут выступать: конкретные, административно или судебно задокументированные случаи, положение дел в некой профессиональной или предметно-определенной области деятельности, наличные (или планирующиеся) политические стратегии, реальные профессиональные, организационные, корпоративные, частно-социальные этосы, нормативный опыт, полученный в некой профессиональной или предметно-определенной области деятельности, и т.д.

Будучи специфичным и необходимым для прикладного исследования, в частности этико-прикладного, метод ситуационного анализа используется и в философской этике, в том числе классической. Примеры, к которым прибегали разные мыслители — от Платона до наших

дней, — это те же «ситуации», в смысле казусы, «кейсы»[1]. Казусы могут иметь разную форму и по-разному использоваться в рассуждении (исследовательском или образовательном), но их общий смысл один — представить конкретную ситуацию для иллюстрации, проверки или дальнейшего дискурсивного продвижения обсуждаемого тезиса.

Значение ситуационного анализа для моральной философии порой недооценивается из-за опасения, что им, якобы, подменяется философский и нормативно-этический анализ морали, а выводы из ситуационного анализа используются для решения нормативно-этических задач и подготовки моральных решений.

Однако, как показывает опыт этико-прикладных и философско-этических исследований, мысленные эксперименты, используемые при ситуационном анализе, не направлены на определение нормативного содержания морали. Они помогают разобраться в том, как определенное нормативное содержание срабатывает на практике, в условиях драматического столкновения обязанностей. Понимание этого важно и для специалистов по философской и прикладной этике, и для профессионалов, сталкивающихся с необходимостью принятия решений в условиях противоречивых альтернатив, и для обычных людей, ни один из которых не застрахован от возможности оказаться в ситуации, когда требуются личные трудные моральные решения с возможными, а то и неминуемыми радикальными последствиями[2].

Появление прикладной этики в ее нынешней форме знаменует современный этап развития этики в особенном смысле. Дело не обстоит таким образом, что прикладная этика приходит на смену некоему, распространенному ранее типу этики. Все разновидности классической этики были моральными теориями, ориентированными на философски «чистое» представление о морали, что в нормативной части выражалось в особенном внимании к моральному идеалу, образу совершенной личности. Исключение составляли лишь те философские теории морали, которые изначально строились как критика морали. Современная этика меняет свое отношение к моральной практике, проявляя заинтересованное внимание к «действующей морали», моральным дилеммам, реальной моральной практике во всей ее противоречивости и неоднозначности.

Философская этика отличается от прикладной тем, что задает основоположения морали, рассматривает мораль и моральные феномены на уровне общих, абстрактных определений. Для прикладной этики это

---

[1] Кейс — от англ. case (от лат. casus) — событие, дело, случай.

[2] См. далее § 11.2.

не представляет интереса. Она не берется и за проблематику, связанную с неоднородностью морали, с различиями между индивидуальной и общественной моралью[1] или перфекционистским* и дисциплинарным векторами морали. Все это — предмет именно философской теории морали.

В понимании философской этики, ее природы, формата, познавательного статуса и ее отношения к прикладной этике особенно важен и поучителен опыт развитого философского знания, опыт философской этики, уже принявшей во внимание специфичность феномена морали, особенности его воплощения в исторически различных обществах, появление частных моральных практик (профессиональных, корпоративных и проч.) и испытавшей дифференциацию самого этического знания в форме разного рода прикладных этик.

Опыт классической моральной философии здесь не подходит, поскольку это опыт до прикладной этики и, стало быть, вне ее. Сколь бы ни был богат этот опыт, нельзя не учитывать, что классическая этика развивалась в условиях не таких сложных и внутренне неоднородных обществ, как современные. Кроме того, степень дифференцированности теоретического знания, а во многих отношениях и его технической оснащенности в последние полтора столетия значительно увеличилась. Моральная философия, если ее не сводить к истории философии, отнюдь не самодостаточна. Она соединена различными связями с прикладной этикой, с другими социальными и гуманитарными науками, питается ими и в конечном счете в своем развитии невозможна без них.

Контрольные вопросы и задания

1. Какие различные значения слова «этика» встречаются в обычной речи, публицистике, специальной литературе?
2. Какова сфера нравственного в философии Аристотеля? Как это отражается в структуре его этической теории?
3. На основе анализа новостных текстов в интернете выделите основные значения, в которых используется слово «мораль», и установите типовые контексты его употребления.
4. В чем содержательное своеобразие философского понятия морали?
5. Как взаимосвязаны основные области этического знания?
6. Какую роль играет прикладная этика в развитии современной моральной теории?

[1] Различие индивидуальной и общественной морали рассматривается в § 18.1.

ГЛАВА 2

СМЫСЛ МОРАЛИ

В зависимости от ракурса рассмотрения мораль предстает с разных сторон и в разных функциях. Она может восприниматься как совокупность норм и ценностей, средство гармонизации человеческих отношений, мера человечности общественных связей, способность индивида к самостоятельному действию и суждению, форма личностного самоопределения индивида в его сопряженности с другими и/или в качестве совершенной, уникальной и неповторимой личности, инструмент социальной регуляции поведения, средство компенсации усилий сообщества по дисциплинированию индивида и т.д.

Эти представления выделены в результате обозрения имеющихся в философско-этической литературе описаний морали. Как отражение отдельных характеристик морали, т.е. наряду с другими, все вместе они реалистичны. Но как понимания морали в целом при стремлении отстаивающих их авторов представить свое понимание как исключительное, оформить его теоретически эти характеристики могут исключать одна другую. Например, исключают друг друга определения морали как способа социальной регуляции, с одной стороны, и способа задания субъектности — с другой, определения морали как меры человечности общественных связей и формы личностного самоопределения, если эти определения претендуют на целостное представление морали. Вопрос в том, как при такой неоднородности, разноаспектности морали дать ее целостное описание и можно ли при этом выделить какую-то ключевую характеристику?

Прояснение смысла морали — предварительное рассуждение, необходимое в качестве базовой площадки для развернутого обсуждения сущности морали и ее роли в жизни человека и общества.

2.1. Подходы к определению морали

Мораль неоднородна, разноаспектна, и задача ее целостного описания и выделения ее определенной ключевой характеристики оказывается непростой.

Смысл морали может усматриваться, например, в том, что индивид рационально мыслит, автономно принимает решения, берет на себя ответственность. Можно ли при этом считать, что мораль призвана рационализировать мышление, обеспечить автономию решений, придать ответственность поступкам? Положительный ответ на этот вопрос предполагает, что одновременно надо выяснить, в чем отличается рациональность в морали от рациональности в науке, автономия морального субъекта от автономии творца (художника, ученого, предпринимателя), ответственность морального субъекта от ответственности того, кто принимает операциональные, административные и политические решения. Очевидно, что отличия есть, но по каким показателям? Иными словами, рассмотрение морали под углом зрения этих характеристик предполагает специфику по отношению к другим формам рационального, автономного, ответственного поведения. Эта теоретическая задача встает всякий раз, когда мораль определяется через указание на то, как она функционирует, как она действует.

Мораль можно представить через дихотомию добра и зла или правильного и неправильного, иными словами, как такую сторону деятельности людей, в которой проявляются их стремление к добру, к исполнению надлежащего, требуемого и отвращение от зла, воздержание от недостойного, запрещаемого. При таком подходе к морали теоретика интересует не то, каким образом мораль действует, каков характер требования, какие социальные и культурные механизмы гарантируют его реализацию, каким должен быть человек как субъект морали и т.п., а то, *что* должен человек делать, какими правилами руководствоваться, к каким результатам должны вести его поступки.

Однако содержательность указания на добро и зло, правильное и неправильное в этике довольно относительна, поскольку при определении добра и зла, правильного и неправильного основой могут служить разные моральные принципы — наслаждение, польза, успех, общее благо, слава, солидарность, совершенство, человечность и т.д. Самого по себе указания на добро и зло или правильное и неправильное недостаточно. Эти представления — не «конечные», они подлежат содержательному прояснению, их необходимо соотнести с более общими принципами — идеалом в случае добра и зла или содержательными правилами в случае правильного и неправильного.

Более ясное понятие морали устанавливается на пути соотнесения добра и зла с теми общими целями-ценностями, на которые человек ориентируется в своих действиях. Это возможно на основе различения частного и общего блага и анализа разнонаправленных интересов

(склонностей, эмоций) человека. Здесь мораль усматривается, например:

- в ограничении эгоистической мотивации общественным договором, или разумом (Т. Гоббс);
- разумном сочетании себялюбивых и благожелательных склонностей (Шафтсбери);
- отказе от эгоизма и намеренно альтруистической самореализации (А. Шопенгауэр);
- самоограничении по отношению к себе, сострадательной участливости по отношению к другим и безусловном принятии высшего добра (В.С. Соловьев);
- признании индивидом морального авторитета сообщества и отношении к каждому члену сообщества как представителю авторитета сообщества (Э. Дюркгейм);
- обеспечении согласованности мнений людей относительно социального устройства и общественных дел (Ю. Хабермас).

Эти различия в понимании морали продолжены в философских пояснениях сущности человека, фундаментальных характеристиках его существования.

Человек двойствен по природе, и пространство морали открывается по ту сторону этой двойственности, как бы она теоретически и нормативно ни интерпретировалась (имманентное* — трансцендентное*, обыденное — духовное, прагматическое* — идеальное и т.п.). Разные мыслители, размышляя над этой проблемой, каждый по-своему пытались разрешить ее именно как ключевую этическую проблему и стремились через нее дать ответ на вопросы о возможности свободы человека в условиях двойственности его существования; о реализации индивидом общего, идеального принципа морали в конкретных поступках по поводу частных обстоятельств; о возможном воплощении некоторого абсолютного ценностного содержания в поступках, которые по своей природе относительны.

Идея морали как способа практически-духовного освоения мира. Идея морали как способа практически-духовного освоения мира была высказана и развивалась Александром Титаренко в 1970-е гг. Он отталкивался от высказывания Карла Маркса о том, что научное, «постигающее в понятиях» познание отличается от «художественно-, религиозно-, практически-духовного освоения этого мира»[1], которое было интерпретировано таким образом, что мораль есть особого рода способ освоения мира наряду с наукой и искусством. Мораль — это освоение мира в понятиях добра и зла

[1] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 46(I). М. : Политиздат, 1968. С. 37 (воспроизведена пунктуация оригинала. — *Р.А.*).

в отличие от теоретического познания в понятиях истины и лжи или художественного — в понятиях прекрасного и безобразного (сопоставление морали с религией, напрашивающееся из высказывания Маркса не было специфицировано). Мораль — это оценочно-императивный способ освоения действительности, который «регулирует поведение людей»[1]. Хотя понятие регулирования поведения включено в это представление морали, данный подход к определению морали неявно противопоставлялся распространенному в то время в советской этике пониманию морали как способа социальной регуляции (см. о нем § 8.2).

Идея морали как практически-духовного освоения действительности развивается в современной российской этической литературе порой в полемике с трактовкой морали как способа регуляции поведения. Александр Разин усматривает преимущество этого подхода в том, что он позволяет представить мораль, моральное сознание как одновременно осваивающее и конструирующее мир (а не просто подправляющее его). Именно в процессе духовно-практического освоения действительности в общественной жизни утверждаются определенные социальные нормы[2].

Концепция негативной этики. Во второй половине 1990-х гг. Абдусалам Гусейнов выдвинул концепцию «негативной этики»[3], согласно которой основу морали составляют абсолютные запреты. В соответствии с этой концепцией негативность — существенная характеристика морального повеления и вследствие этого — действия, в котором данное повеление реализуется. Одной из предпосылок такого утверждения стало важное для Гусейнова положение о том, что мораль есть сфера *индивидуально ответственного поведения (поступков)*, т.е. такого, за всю полноту последствий которого индивид может нести ответственность. Лишь о поступках, которые исполняют запреты и при этом не воплощаются в реальных (объективированных) действиях, можно сказать, что они являются предметом полной индивидуальной ответственности. Гусейнов приводит три аргумента, призванные объяснить, почему нравственные повеления приобретают действенную форму только в качестве запретов.

Первый аргумент связан с природой морального мотива. Моральный мотив *идеален*, т.е. свободен от привходящих и, стало быть, внеморальных субъективных оснований, он не замкнут содержательно на определенную цель, он бескорыстен. Такой мотив не может быть побудителем практического действия. Он может только *воспрепятствовать* совершиться действию, мотивы которого не отвечают идеалу совершенства. Таким образом, «нравственно чистым может быть только поступок, который не совершен, поступок, от которого человек отказался, несмотря на давление внутренних и внешних обстоятельств»[4].

Второй аргумент Гусейнова в пользу негативности моральной императивности связан с самим поступком и состоит в том, что «позитивные поступки», т.е. поступки, реализующие побудительные требования, никогда

---

[1] *Титаренко А.И.* Сущность, структура и функции морали // Марксистская этика. 2-е изд. ; под общ. ред. А.И. Титаренко. М. : Политиздат, 1986. С. 97.

[2] См.: *Разин А.В.* Этика. М. : Академический проект, 2006. С. 20; ср.: С. 378–396.

[3] См.: *Гусейнов А.А.* Нравственность в свете негативной этики // Мораль: разнообразие понятий и смыслов; отв. ред. и сост. О.П. Зубец. М. : Альфа-М, 2014. С. 13–34.

[4] *Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 28.

не могут стать *общезначимыми*, поскольку поступок всегда связан с особенными обстоятельствами.

Третий аргумент обращен к идеальной устремленности морали, постоянным усилиям моральной личности по самосовершенствованию. Это высшее моральное целеполагание личности может быть задано только через отрицание.

Исторический моральный опыт, считает Гусейнов, ссылаясь при этом на Декалог, принцип невреждения (ахимсы) в жизнеучении Будды, высказывание Конфуция относительно главного принципа жизни в словах негативного Золотого правила[1], свидетельствует о том, что запреты всегда были основной формой моральных требований. Гусейнов признает значимость для морали и позитивных требований, считая при этом, что они, имея свою меру действенности, не выражают сути морали[2].

2.2. Предварительное определение морали

Далее в учебнике развивается представление, согласно которому мораль — это *система ценностей, побуждающих людей стремиться в своих суждениях, решениях и действиях к содействию благу других (индивидов и сообществ) и делать это возможно наилучшим образом, ориентируясь на идеал совершенства*.

В конечном счете в содействии благу других заключаются добро и правильное. Ориентация на благо других происходит в процессе взаимодействия, путем сообразования частных интересов*, мнений, представлений, оценок. Речь идет о позициях как индивидов, так и сообществ; индивиды рассматриваются в качестве частных лиц и в качестве членов сообществ, граждан, субъектов культуры, субъектов идентичности любого рода.

Сфера морали — сфера интерсубъектности[3]. Мораль актуализируется там, где возникает необходимость согласования частных интересов — ослабления и снятия конфликтов между носителями частных интересов, обеспечения сотрудничества, создания условий для того, чтобы носители частных интересов в своих решениях и действиях

---

[1] Подробно о Золотом правиле см. § 6.3.

[2] Обсуждение этого подхода см.: *Апресян Р.Г.* Три понятия морали Абдусалама Гусейнова // Российская философия продолжается: из XX века в XXI ; под ред. Б.И. Пружинина. М. : РОССПЭН, 2010. С. 258–311; *Прокофьев А.В.* О концепции морали (нравственности) А.А. Гусейнова // Мораль: разнообразие понятий и смыслов ; отв. ред. и сост. О.П. Зубец. М. : Альфа-М, 2014. С. 113–130.

[3] Интерсубъектный (от лат. inter — между, среди + subject — субъект) — характеризующий отношения между субъектами*. В отличие от определения «субъективный», подчеркивающего пристрастный, предвзятый, произвольный характер суждений, решений или действий, определение «субъектный» обозначает относящееся к субъекту. В литературе нередко слова «субъективный» и «субъектный» используются как синонимы.

способствовали благу друг друга и общества. Необходимость моральной ориентации поведения определяется тем, что носители частных интересов (индивиды, группы, сообщества) самим порядком жизнедеятельности решают задачи самосохранения, самовоспроизведения и самореализации и осуществляют свои интересы, воспринимая их в качестве безусловно ценных.

Конечно, было бы замечательно, если бы люди могли способствовать благу друг друга, «всего лишь» преследуя свои частные интересы, осуществляя собственные цели. Но такое можно помыслить только в условиях идеального, райского, т.е. несбыточного общественного состояния. В реальной жизни частные интересы общественных субъектов (индивидуальных и коллективных) совпадают далеко не всегда. В условиях ограниченности ресурсов они чаще расходятся и конфликтуют друг с другом. Для предупреждения конфликтов и их разрешения требуются благоразумие, предосторожность и практичность. Они ориентируют на партнерство и разумность, удерживают от избыточного эгоцентризма, предостерегают от ложных самооправданий, самообмана, предубежденности. Более всего необходима добродетель, ограничивающая эгоизм и направляющая энергию человека на благо другого. Моральное сообразовывание интересов заключается не только в сдерживании своих интересов и признании чужих, но и в восприятии чужих, как своих, в содействии благу другого, как своему благу.

Границы «сферы» или «пространства» так понимаемой морали подвижны, но не относительны. Некоторые области человеческой активности не входят в компетенцию моральных суждений и решений, но лишь до тех пор, пока не затрагиваются чьи-то интересы. Такова, например, научно-техническая деятельность и регулирующие ее инструментальные правила — это не относится к компетенции морали. Но как только осуществляемые в ходе научно-технической деятельности цели, утверждаемые в них ценности, востребуемые для их реализации специфические средства приводят к результатам, так или иначе противоречащим чьим-то обоснованным интересам, научно-техническая деятельность становится предметом морального регулирования.

Новые репродуктивные технологии. Достижения современной биологии и медицины позволили создать технологии, компенсирующие встречающиеся у женщин патологии, вследствие которых репродукция оказывается затруднена и даже неосуществима. Теперь возможно биотехнологически обеспечить оплодотворение, сохранение плода и его вынашивание, в том числе с помощью суррогатной матери. Благодаря этим технологиям многие супружеские пары получают возможность дать рождение новой жизни и обрести счастье родительства. Однако новые репродуктивные технологии

имеют свои риски. Так, при оплодотворении в «пробирке» осеменяется несколько яйцеклеток и полученные зародыши на стадии нескольких клеток подвергаются цитологическому анализу на предмет патологий. Прошедший все тесты зародыш пересаживается в матку. Вопрос: что делать с остальными — относиться ли к ним как к зародышевым *клеткам* или как к зародышам *человека*? Самим вопросом предполагается, что зародыши человека — это не просто «биологический материал», они, возможно, обладают определенными правами, в первую очередь правом на жизнь, которое должно быть обеспечено обществом. Во всех обществах, где появляется возможность использования таких технологий и где они уже используются, возникают общественные дискуссии относительно их правомерности и этической допустимости.

Возникающие общественные разногласия могут разрешаться дискурсивно-практическими средствами. В зависимости от сложившегося в том или другом обществе этического режима (либерально*-демократического*, авторитарного*, коммунитаристского* или консервативно*-традиционалистского[1]) могут быть уместны разные социально-этические, политико-правовые методы. Но в любом случае это обычная моральная практика — дискурсивное отстаивание одних интересов, ограничение других, поддержание баланса интересов, стремление к их гармонизации, предпринимаемые усилия по их возвышению ради этого. Процессы согласования, гармонизации, взаимного признания и принятия (обоюдного или одностороннего) интересов осуществляются в обществе беспрерывно с помощью разных социальных инструментов — коммуникативных, социально-политических, правовых. При обсуждении интересов, когда до этого доходит дело, используются моральные аргументы, отсылающие к моральным ценностям.

Однако эти инструменты срабатывают не всегда. Когда дискурсивные разногласия переходят в противостояние, принимающее форму общественно-политического конфликта, государство применяет административно-политические и правовые методы разграничения интересов. Как правило, это осуществляется с позиций «общего интереса», который представлен в форме государственного интереса. В обществах с авторитарным или олигархическим государственным правлением, при неразвитости или слабости института разделения властей, бездействии системы политических сдержек и противовесов, придавленности политических и гражданских свобод под видом государственных интересов, т.е. отвечающих интересам всех, реализуются партикулярные интересы правящей группы. Конфликты интересов могут разрешаться и криминально-силовыми методами. Все это сужает, а то и сводит

[1] Тоталитарные* общества во внимание не принимаются, поскольку институты публичного дискурса в них отсутствуют.

на нет возможности общественного дискурса и тем самым оказывается фактором ослабления морального потенциала общества.

В социальной практике нормального общества задачи сообразования интересов различными средствами, как правило, решаются по-разному, причем настолько, что мораль воспринимается как одно из средств наряду с более или менее схожими другими средствами, такими, как традиции, право, закон, административные и корпоративные установления. Кроме того, мораль может ассоциироваться с дисциплинированием и, стало быть, репрессивностью (подавлением). Однако здесь точнее говорить о дисциплинирующей *рестриктивности* (от лат. resctrictio — ограничение), т.е. об ограничении, а не о подавлении. Социальная дисциплина в своих значимых моментах рестриктивна по отношению к индивиду. Ограничения морально оправданы, или легитимны, если они обеспечивают саму возможность существования частных интересов и их реализации во взаимодействии людей — партнерском, сотрудничающем или дружеском. Это относится как к морали, так и к другим устройствам социального дисциплинирования (закон, обычай), различающимся по степени рестриктивности.

Как и другие формы социальной дисциплины, мораль направлена на ограничение частных интересов с целью предотвращения неоправданного доминирования одних частных интересов над другими частными интересами или над общими интересами. Как свидетельствует анализ ранних форм морали, отразившихся в исторически наиболее древних произведениях наставительного и моралистического жанра, мораль, выступавшая в них в форме наставления в добродетели, поначалу в основном предостерегает, удерживая человека от совершения действий, ущемляющих интересы, достоинство, самоидентичность других, противопоставляющих индивида сообществу. Однако анализ *литературы мудрости**, из которой постепенно вычленились моралистика, или морально-назидательная литература и этика (как философия морали), показывает, что с развитием мысли (отражавшей, в частности, обогащение коммуникативного и социального опыта) добродетель все менее усматривается в воздержании, (само)ограничении и все более — в намеренном действии, сознательном стремлении к положительному (в моральном смысле) результату, значимой для других людей, групп и общества активности.

Деятельный характер морали хорошо «слышен» в русском слове «добродетель». Как видно из состава слова, добродетель — это то, что обеспечивает деяние добра. Понятно, что предостерегающего ограничения, как правило, недостаточно для добро-деяния. Необходимо позитивное, т.е. продуктивное действие. Мораль превышает закон, поскольку не исчерпывается ограничениями, не сводится к запретам.

Она подсказывает и указывает, что надо делать помимо воздержания от совершения запрещаемого. В отличие от права, которое решает задачу сохранения существующего положения вещей, в морали гораздо существеннее стратегия конструктивности: как человеку и обществу улучшить положение вещей, возвыситься над повседневностью и тем самым приблизиться к совершенству? При важности понимания того, *чего не делать*, для человека как субъекта морали крайне значимы и другие вопросы: что делать, как делать, каким надлежит быть самому, чтобы делать наилучшим образом?

Однако бывают ситуации, да и целые периоды жизни, когда задачи гармонизации интересов, сохранения общности, содействия благу других, общему благу отступают на задний план, если их решение возможно за счет потакания чужим слабостям и порокам, ценой конформизма или участия, пусть и косвенного, во зле. Верность своим принципам и высшим ценностям может потребовать от человека решительного дистанцирования по отношению к тому, с чем, как он считает, у него нет ничего общего.

«Жить не по лжи!» — с таким призывом обратился в 1974 г. к советским людям Александр Солженицын. При недостатке сил активно противостоять злу есть только один путь — не участвовать в нем: «Пусть ложь все покрыла, пусть ложь всем владеет, но в самом малом упремся: пусть владеет не через меня!»[1] Ложь сохраняется через людей, значит, людям надо отказаться от лжи. Ложь связана с насилием, а насилие — с ложью: насилие нуждается во лжи, чтобы сохранять себя в секрете, скрывать себя, изображать из себя защиту и заботу. «Когда насилие, — пишет Солженицын, — врывается в мирную людскую жизнь — его лицо пылает от самоуверенности, оно так и на флаге несет, и кричит: “Я — Насилие! Разойдись, расступись — раздавлю!” Но насилие быстро стареет, немного лет — оно уже не уверено в себе и, чтобы держаться, чтобы выглядеть прилично, — непременно вызывает себе в союзники Ложь. Ибо: насилию нечем прикрыться, кроме лжи, а ложь может держаться только насилием. И не каждый день, не на каждое плечо кладет насилие свою тяжелую лапу: оно требует от нас только покорности лжи, ежедневного участия во лжи — и в этом вся верноподданность»[2].

Жить не по лжи означает никогда ничего не говорить против совести, не повторять и тем более не поддерживать высказываемую кем-то ложь, не слушать ложь (не читать газет, которые скрывают и искажают информацию) и не делать вид, что ложь принимается за правду.

Жить не по лжи — это самое простое, что может человек в обществе, где господствует лицемерие, ложь, несправедливость, насилие. Как бы ни было, на это надо решиться, потому что легко не будет: за желание жить

---

[1] *Солженицын А.И.* Жить не по лжи : сб. материалов. Авг. 1973 — февр. 1974. М. : Самиздат ; Р. : YMCA-Press, 1975. С. 86.

[2] Там же. С. 85.

по правде можно поплатиться карьерой и положением, потерять работу, лишить покоя себя и семью.

Выбор между правдой и ложью, убежден Солженицын, это выбор между духовной независимостью и духовным лакейством.

Принципиальная моральная позиция всегда выражается в независимости, самостоятельности. Но одно дело не идти на поводу у мнения окружающих и другое — противостоять по моральным мотивам несправедливым решениям власти, непосредственного руководителя, групповому своекорыстию и т.д. В таких условиях приоритетным оказывается принцип недеяния — воздержания от зла, неучастия во зле.

Признание этого — важный момент в философском понятии морали, окончательно сложившемся в Новое время[1] и представляющем обобщение тех сторон коммуникативной, социальной, духовной практики, которые обозначались словами «благо (добро) и зло», «добродетель и порок», «справедливость и своенравность», «правильное и неправильное», а также «склад характера», «правила поведения», «обязанности», «дружба», «любовь» и т.д. С помощью понятия «мораль» в мыслительном и нормативном опыте вычленяются обычаи, поступки, характеры, которые выражают высшие ценности и посредством которых человек имеет возможность проявить себя разумно, свободно и ответственно. Порядок в общественных нравах и человеческих отношениях, границы произвола, правильное поведение, достоинство и совершенство личности — таково содержание общего понятия морали. Как следует из сказанного, это понятие неоднородно. В нем совмещаются три измерения: *а*) состояние социума (в широком смысле слова, включающем и общество как нацию, и сообщества как частные, местные социальные образования); *б*) отношения между людьми как исполнителями социальных ролей и как частными лицами — индивидами, выступающими в собственном качестве, которое не зависит от их социальных связей, способными к взаимопониманию, взаимодействию, заботе и любви; *в*) качество личности, проявляющееся и как вменяемость, т.е. отзывчивость к требованиям других, чувствительность к их ожиданиям, и как способность понимать и контролировать себя, быть последовательным и верным себе, отвечать за свои мысли и поступки перед собой и перед другими. Последнее — ответственность — некоторым образом, хотя и не полностью, соединяет разные измерения морали.

---

[1] *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк // О.Г. Дробницкий. Моральная философия: избранные труды. М. : Гардарики, 2002. С. 61; *Артемьева О.В.* Формирование этического языка (на материале новоевропейской этики) // Философский журнал. 2010. № 2. С. 111–121.

Этика, или моральная философия, стремится к осмыслению особенного в этом разнообразном содержании и построению на его основе специального представления о морали. Вместе с тем наряду с формированием обобщающего понятия морали происходит спецификация частных этических категорий — «добро и зло», «добродетель и порок», «справедливость», «обязанность» и др., т.е. выявление и прояснение того особенного содержания, которое свойственно им в контексте морали.

Контрольные вопросы и задания

1. Назовите основные подходы к определению морали и установите, как их можно было бы классифицировать.
2. Раскройте содержание процедуры определения. Какие теоретические задачи решаются с помощью определения?
3. В чем выражается неоднородность морали? Чем определяется единство внутренне разнородных элементов морали?
4. Какие можно выделить социокультурные функции морали, отталкиваясь от данного в главе предварительного определения морали?
5. В чем состоит трудность последовательного отстаивания моральной позиции?
6. Покажите на конкретных примерах, в чем проявляется лживость (лицемерие, неискренность) и правда (справедливость, искренность) в общественных нравах современного российского общества.

РАЗДЕЛ II

ГЕНЕАЛОГИЯ МОРАЛИ

ГЛАВА 3

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА

В *эволюционной этике* мораль рассматривается как проявление на более высоком уровне тех поведенческих закономерностей, которые складываются в процессе эволюции в животном мире[1]. По мнению сторонников эволюционной этики, мораль решает с помощью социальных, культурных средств те же задачи, которые у животных решаются на основе биологически заданных поведенческих механизмов. Забота о слабых и больных, взаимопомощь, сотрудничество, самоотверженность, разрешение конфликтов — все эти черты широко встречаются в мире высших и социальных (живущих в стаде, стае) животных. Это подтверждается огромным массивом полевых и экспериментальных наблюдений, накопленных этологией — наукой о поведении животных.

В пользу такого понимания морали как будто бы говорят и интуиции повседневной жизни. Вопреки утверждениям философов, что моральные суждения и решения опосредствованы разумом, в обыденном индивидуальном опыте мораль дана как бы непосредственно — моральные решения не требуют специальных размышлений; мораль кажется дремлющей в человеке и пробуждающейся в нужный момент. У этих интуиций есть основания. Сколько бы ни говорили о роли воспитания в формировании личности, процесс морального развития личности остается неуловимым, не совпадающим с теми усилиями, которые предпринимаются с целью воспитания, во всяком случае он во многом не зависит от них, а нередко и прямо противоречит им. В поведении животных, не только домашних, но и диких, живущих в сообществах, наблюдается множество фактов, которые легче всего «объясняются» с моральной точки зрения.

---

[1] В обыденной речи словом «животные» обозначаются млекопитающие. С точки зрения науки мир животных гораздо шире и помимо млекопитающих включает в себя птиц, пресмыкающихся, земноводных, рыб, насекомых, моллюсков и др.

3.1. Классическая эволюционная этика

Идеи, ставшие основой эволюционной этики, высказал Чарлз Дарвин, посвятивший проблемам морали и ее возникновения две главы своего фундаментального труда «Происхождение человека и половой отбор» (1859), где он обосновывал положение о природных, биологических предпосылках морали. В своем понимании сущности морали Дарвин не был оригинальным, оставаясь в рамках, заданных Д. Юмом, А. Смитом и Дж.С. Миллем. Однако он попытался дать естественно-научное объяснение таким известным этическим идеям, как «моральное чувство», «общественные эмоции» и «симпатия».

Основные положения Дарвина относительно условий возникновения и развития морали заключаются в следующем:

- общество существует благодаря социальным инстинктам, которые животное (и человек) удовлетворяет в обществе себе подобных. Отсюда вытекают и симпатия, и услуги, которые оказываются ближним. При этом услуги у животных «не распространяются на всех особей вида, но только на членов одной общины»[1];
- общественный инстинкт преобразуется в мораль благодаря высокому развитию душевных способностей. Поэтому не только инстинкты, но и возникающие на их основе «образы всех прошлых действий и любовь» выполняют контролирующую роль, побуждая человека к поступкам, направленным на поддержание совместной (общественной) жизни, и препятствуя доминированию каких-либо иных инстинктов над социальными;
- благодаря развитию у человека речи стало возможным формулировать требования общественного мнения (требования общины), отражающие потребности совместного проживания, и выражать посредством одобрения или неодобрения отношение к поступкам членов общины;
- симпатия как выражение общественного инстинкта «значительно усиливается упражнением или привычкой»[2].

Современная эволюционная биология расширяет этот дарвиновский список. Сейчас важно обратить внимание на то, что Дарвин, хорошо понимая специфичность морали для человека, говорит не о развитии морали в ходе эволюции, а об эволюционных предпосылках морали как именно явления, свойственного человеческим отношениям,

---

[1] *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой отбор // Соч. Т. 5 ; под ред. акад. Е.Н. Павловского. М. : АН СССР, 1953. С. 649.

[2] Там же. С. 87–88.

человеческому обществу. У морали есть природная основа — так называемые общественные инстинкты — вырабатываемые в процессе эволюции способности к совместной жизни, длительной заботе о потомстве, самоограничению и самопожертвованию ради блага сообщества и его отдельных членов. Будучи соединенными с высоким (по сравнению с животными) развитием психики и интеллектуальных функций, способностью к членораздельной речи и социальными механизмами (традиции, управление, воспитание, взаимодействие), эти инстинктивные способности оказываются базой для возникновения и существования морали.

Борьба за существование — одна из основных идей классической теории эволюции. Наряду с естественным отбором и наследственной изменчивостью она рассматривалась Дарвином и некоторыми его последователями в качестве одного из главных движущих факторов изменения биологических видов. Борьба за существование ведется внутри вида, между видами, а также с неблагоприятными условиями окружающей среды. Согласно этой точке зрения, борьба за существование приводит к гибели слабых особей и выживанию сильных. Выигрывают те, кто отличается физической выносливостью, быстротой, умом, хитростью, стойкостью перед разного рода лишениями (голод, холод, болезни, природные катаклизмы и т.д.). Тем самым обеспечивается биологический прогресс.

Перенесенная на сферу социальных отношений идея борьбы за существование стала средством «научного» обоснования естественности и благотворности общественных антагонизмов и войн.

Хотя Дарвин назвал борьбу за существование основным фактором эволюции, приводившиеся им данные полевых исследований свидетельствовали о наличии в природе наряду с борьбой за существование многочисленных и закономерно повторяющихся фактов кооперации не только внутри вида, но и между особями разных видов.

Одним из первых, кто обратил специальное внимание на теоретическую ограниченность принципа борьбы за существование, был Карл Федорович Кесслер, указавший на важную роль в мире животных *взаимной помощи*, в основе которой лежат родительские чувства (их значение в развитии общительности, симпатии и морального чувства признавал уже Дарвин). Идеи Кесслера были восприняты Петром Алексеевичем Кропоткиным, имевшим большой опыт научных полевых наблюдений живой природы. Кропоткин не только продемонстрировал на разнообразном этологическом* материале, как работает взаимопомощь, но и развил само понимание взаимопомощи. Отношения взаимопомощи в значительной степени обусловлены совместным,

или социальным, образом жизни животных и «инстинктом общительности». Родительские чувства, родственные отношения, привязанность играют значимую роль в живой природе, и она тем больше, чем длительнее период вскармливания и воспитания молодняка. Но взаимопомощь широко встречается в разных формах у животных, чья забота о воспроизводстве ограничивается кладкой яиц и обеспечением личинок пищей, как у насекомых, или метанием икры, как у земноводных; на этих уровнях развития жизни нет оснований говорить о чувствах симпатии и привязанности. Инстинкт общительности появляется на ранних стадиях эволюции. Постепенно развиваясь, он не сразу получает форму симпатии и воплощается не только в симпатии.

Анализ обширного материала наблюдений за животными в естественной для них среде, проводившихся самим Кропоткиным и другими исследователями в разных уголках земли, позволил ему сделать ряд важных выводов[1]:

- борьба за существование ведется главным образом за жизненные ресурсы в разделяемых экологических нишах; в этой борьбе совместность, или общественная организация составляет огромное преимущество, наиболее важный фактор выживания и приспособления. Основным агентом выживания является не особь, а объединение (ассоциация);
- жизнь сообществами присуща животному миру. Совместный образ жизни наиболее эффективно обеспечивает безопасность, добывание пищи, воспроизводство, сохранение опыта, передачу навыков и встречается в мире животных на всех ступенях эволюции;
- благодаря сообществу выживают не только сильнейшие. Шанс выжить получают и самые слабые особи — больные, раненые, постаревшие. Чем выше ступень эволюционного развития, тем шире практикуется забота о слабых, предполагающая в той или иной форме способности к распознаванию чужой нужды и чувствительности к ней в форме негативного переживания от вида чужого страдания;
- у высших позвоночных совместность действий обусловлена не только общественным инстинктом, но и ситуативно возникающими потребностями, что особенно отчетливо видно при чрезвычайных условиях, возникающих в среде обитания;
- объединения в животном мире, особенно у высших животных, иерархичны — семья, группа, ассоциация групп. Высокие формы

[1] *Кропоткин П.А.* Взаимопомощь как фактор эволюции. М. : Самообразование, 2007. С. 51–68.

ассоциации могут создавать условия для большей индивидуальной и семейной самостоятельности внутри группы;

- одним из проявлений общительности являются игры, которые выполняют функцию воспитания молодняка и в то же время представляют собой проявление избытка жизненной энергии, а также ценного самого по себе общения, в чем бы оно ни проявлялось;
- общественная организация представляет собой порядок, по-разному поддерживаемый на разных ступенях эволюции и заключающийся в дифференциации социальных статусов и распределении преимуществ (в том числе пищи). Нарушители порядка и отношений взаимопомощи неминуемо становятся объектами внутригрупповой агрессии.

Таким образом, в классической эволюционной этике генезис морали непосредственно связывается с биологической эволюцией, а нравственные чувства выводятся из опыта взаимоотношений между животными особями. Дарвин и некоторые его последователи, в первую очередь Томас Хаксли, видели главный фактор эволюции в борьбе за существование, в которой биологический прогресс обеспечивался наиболее сильными и успешными особями. Оппоненты Дарвина внутри эволюционной теории, в частности Кропоткин, связывали главный фактор эволюции с навыками общественной организации и считали взаимопомощь ее основным механизмом.

Некоторые высказывания Дарвина можно истолковать так: он рассматривал мораль как специфически человеческий феномен, имеющий лишь предпосылки в биологической эволюции. Хаксли и Кропоткин различали элементы морали на предшествующих человеку ступенях биологической эволюции, понимая под моральными действия, направленные на поддержание общественного порядка, благо группы, отношений взаимопомощи — все то, что обеспечивает приспособленность и выживание группы.

Говоря о морали, эволюционные этики имеют в виду в первую очередь взаимопомощь, альтруизм и самоотверженность, а также соответствующие коммуникативные и социальные механизмы, обеспечивающие, как говорил один из первых теоретиков эволюционной этики Герберт Спенсер, «наибольшую продолжительность, широту и полноту жизни»[1].

Центральные категории эволюционной этики:

- взаимопомощь — поведение, направленное на содействие благу другого в обмен или при условии обратных действий другого;

[1] *Спенсер Г.* Основания этики. Т. II. Ч. IV. СПб. : Издатель, 1899. С. 5.

- альтруизм — поведение, направленное на содействие благу другого и сопряженное с ущербом тому, кто его совершает;
- самоотверженность — разновидность альтруистического поведения, при котором содействие благу другого сопряжено с лишениями и потерей жизни того, кто его совершает.

3.2. Теоретические модели социобиологии

Исследуя взаимопомощь как фактор эволюции методом наблюдений, распространенным в классической этологии, Кропоткин понимал, что остается нерешенной важная задача изучения «*происхождения* инстинктов *взаимной помощи* в природе»[1]. Решение этой задачи стало возможным с развитием генетики, в частности таких ее разделов, как *эволюционная генетика* (изучающая генетические аспекты процессов видообразования и роль наследственности и изменчивости в биологической эволюции) и *популяционная генетика* (изучающая генофонд популяций и его изменения). Решению этой задачи способствовало также появление социобиологии — междисциплинарной науки, изучающей биологические, а именно эволюционно-генетические предпосылки социального поведения, в том числе человеческого.

Социобиология. Термин «социобиология» (sociobiology) ввел специалист по социальным насекомым Эдвард Уилсон в 1975 г.[2] Он стремился раскрыть эволюционную оправданность их социальной организации и поведения, а затем — социального поведения и других животных, включая человека. Согласно Уилсону, у любого социального поведения есть эволюционно-генетические причины: в конечном счете оно всегда адаптивно или репродуктивно ориентировано. Поэтому его следует изучать, используя методы эволюционной генетики, популяционной биологии и эволюционной психологии. Метод, получивший название социобиологического, использовался задолго до Уилсона и даже до возникновения генетики и разработки методов эволюционно-генетического исследования поведения животных. Соединение теории эволюционного естественного отбора с популяционной генетикой было осуществлено рядом выдающихся биологов в середине XX в., другие биологи предложили интересные решения для объяснения социального поведения с помощью методов эволюционной генетики. Уилсон творчески переосмыслил эту традицию в изучении социального поведения, концептуализировал ее и институционализировал под названием социобиологии[3].

---

[1] *Кропоткин П.А.* Указ. соч. С. 7.

[2] *Wilson E.* Sociobiology: the New Synthesis. Cambridge : Harvard University Press, 1975. Уилсону принадлежит авторство и другого популярного сегодня термина — «биоразнообразие» (biodiversity).

[3] См.: *Alcock J.* The Triumph of Sociobiology. Oxford : Oxford University Press, 2001. P. 16–19.

Параллельно с Уилсоном аналогичную работу осуществил выдающийся русский генетик Владимир Павлович Эфроимсон, который предложил свою концепцию эволюционного формирования морали, ставшую частью более широкого учения об эволюционно-генетических предпосылках духовных способностей и высшего социального поведения человека[1].

В проблеме биологических предпосылок морали представителей эволюционной теории больше всего волнует вопрос эволюционной оправданности альтруизма. В особенном биологическом смысле альтруизм — это такое поведение, при котором уровень приспособленности (выражающийся в репродуктивном успехе) особи, совершающей его, понижается ради другой особи, уровень приспособленности которой вследствие этого повышается. Однако массово наблюдаемые в среде животных действия жертвенной помощи другим не согласуются с предположением об *индивидуальной* приспособленности. Уже Дарвин на основе полевых наблюдений пришел к выводу, что определенные индивидуальные качества, ценные для разделения ролей в группе и выживания группы, наследуются благодаря не индивидуальному воспроизводству, а групповому, поскольку эти качества каким-то (не ясным для Дарвина) образом распределены в группе. Тем самым Дарвин описал принцип наследования качеств, который на уровне биологических механизмов будет изучен и теоретически объяснен лишь спустя 50–100 лет на основе эволюционной генетики.

Среди этико-эволюционистских теоретических моделей, объясняющих альтруистическое поведение, наиболее значимы концепции родственного отбора, группового отбора и взаимного альтруизма.

К идее групповой приспособленности Дарвин пришел, наблюдая за перепончатокрылыми насекомыми (в частности, пчелами), у которых, как и у ряда других животных, жизненные функции разделены: рабочие особи не заняты воспроизводством. Пытаясь ответить на вопрос, как индивидуальные качества рабочих особей передаются потомству, если у них нет потомства, Дарвин высказал идею, что они передаются не посредством индивидуального наследования, а на уровне группы. Эта идея была развита в середине XX в. в концепции *совокупной приспособленности* (inclusive fitness), выдвинутой Уильямом Гамильтоном. Согласно этой концепции, приспособленность особи подчинена приспособленности родичей, т.е. совокупной приспособленности, на которую направлен естественный отбор.

---

[1] Эта проблематика была впервые представлена В.П. Эфроимсоном в статье «Родословная альтруизма (этика с позиций эволюционной генетики человека)» [1971], впоследствии получившей развитие в книге: *Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики [1982]. СПб. : Талисман, 1995.

Как предполагал уже Дарвин, естественный отбор осуществляется на уровне не особи, а родственной группы. Эта концепция получила название *родственного отбора* (kin selection). Приспособленность такого типа выражается не в выживании особи, но в сохранении соответствующего набора генов, носителем которого является группа родичей. Некоторая особь жертвует собой ради родных, поскольку половина ее набора генов содержится у ее братьев и сестер, четверть — у братьев и сестер родителей, восьмая часть — у двоюродных братьев и сестер. Чем ближе родичи, ради блага которых совершается действие, не благоприятное для того, кто его совершает, и чем больше этих родичей, тем более эволюционно оправданным является это действие.

Идея родственного отбора получила популярное распространение благодаря теории *эгоистичного гена* Ричарда Докинза[1], который стремится показать, что основным «агентом» отбора в процессе эволюции выступает не популяция, не группа и не особь, а некоторый набор генов, характерный для данной родственной группы. Можно сказать, что особь оказывается «средством» для выживания гена, точнее участков хромосом с соответствующим геном (аллелей).

Эта концепция полемична по отношению к концепции *группового отбора*, согласно которой отбор осуществляется и на уровне коллективов, включающих в себя особей, не связанных кровным родством и тем не менее практикующих в отношениях между собой альтруистичные действия. Здесь можно говорить об альтруизме не в биологическом смысле, а в смысле, близком этическому. Речь идет о действиях, направленных на благо другого и приносящих ущерб деятелю, — заботе о чужих (неродственных) детенышах в группе и, что особенно важно, помощи и заботе о больных и стариках, которые в плане сохранения и воспроизводства «своих» генов не представляют никакой ценности. Как в заботе о чужих детенышах, так и в помощи больным и слабым — родственникам или неродственникам — срабатывают иные механизмы. В ходе эволюции формируется *чувствительность* к чужой нужде, чужому страданию и эволюционно успешными оказываются группы, в которых эта чувствительность закрепляется и воспроизводится во многом благодаря подражанию и научению.

Еще одна модель, объясняющая действия ради блага другого, указывает на то, что помогающее поведение как внутри группы, так и между представителями разных, т.е. неродственных, групп, а также между представителями различных видов носит взаимный характер. Согласно предложенной Робертом Триверсом концепции *взаимного альтруизма*

[1] *Докинз Р.* Эгоистичный ген ; пер. с англ. Н. Фоминой. М. : АСТ ; CORPUS, 2013.

(reciprocal altruism), в процессе приспособления и отбора выживают особи, помогающие сородичам, поскольку именно они в иных ситуациях оказываются в первую очередь объектом помощи со стороны других особей[1]. Помогающее поведение имеет в виду возможные аналогичные ответные действия других и в этом смысле носит прагматический характер. Такое поведение особенно заметно у животных, живущих небольшими, взаимозависимыми, стабильными группами, с продолжительным периодом ухода за детенышами.

В длительной цепочке взаимного альтруизма вырабатывается тип альтруистического поведения как такового, который становится частью этоса группы, условием ее выживания[2]. Этот этос уже сам предстает фактором поведения членов группы. В человеческом обществе данную функцию выполняет культура как инструмент накопления, переосмысления и трансляции социального и духовного опыта.

3.3. Этология и этика

Не все биологи поддерживают эволюционно-генетический подход к объяснению морали. Критики этого подхода признают эволюционные детерминанты поведения в качестве базовых, «конечных», но при этом указывают, что непосредственными причинами поведения могут быть и другие факторы, например внутренняя связь между особями, возникающая в сформировавшихся группах, или привязанность к территории, которую ее «резидент» воспринимает как свою территорию и заявляет об этом другим особям. Способности к таким связям и привязанностям формируются эволюционно, но в каждом конкретном случае они актуализуются в конкретных условиях (возникновения группы или конфликта по поводу обладания территорией) и обеспечиваются нейрофизиологическими механизмами (действие которых пока не ясно).

Этолог Франс де Вааль предложил иную концепцию морали, в которой, с одной стороны, признаются ее естественные предпосылки, а с другой — отрицается, что в ее основе лежит инстинктивный, генетически обусловленный эгоизм.

Опираясь на результаты социально-антропологических и нейропсихологических исследований, Вааль утверждает что человек, как и приматы, как и высшие социальные животные, от природы способен

---

[1] *Trivers R.L.* Natural Selection and Social Theory : Selected Papers. Oxford : Oxford University Press, 2002. P. 3–55.

[2] См.: *Эфроимсон В.П.* Указ. соч. С. 55–58.

к *эмпатии*, т.е. к отзывчивости на эмоциональные состояния близких, ближних и даже в разной степени дальних. Именно в силу эмпатии человек, как и приматы, как и высшие социальные животные, эмоционально склонен к сотрудничеству, а альтруистическое поведение приносит удовлетворение само по себе, но не как средство решения каких-то других эволюционно-адаптивных или социально-прагматических задач. Бóльшая или меньшая степень эмпатии присуща особям всех видов, у которых выращивание потомства требует длительного ухода[1]. К предпосылкам альтруизма следует отнести и жизнь в коллективе, и внутригрупповое разделение жизненно важных функций. Альтруизм — часть биологии человека, так же, как многих высших животных, в наибольшей степени приматов, в том смысле, что в мозгу и человека, и высших животных есть отделы, «отвечающие» за эмоциональную отзывчивость, ею обусловлено отождествление с другим — переживающим страдание или радость, что в свою очередь оказывается мотивом для помогающего, сотрудничающего поведения.

Рассуждая таким образом, приводя иллюстрирующие примеры «самоценного», т.е. не регулируемого необходимостью приспособления и выживания альтруистического поведения у животных, отмечая, что мораль возникает задолго до «цивилизации и религии», Вааль предлагает обобщенное понимание морали «как системы правил», имеющих двоякую направленность — невреждение и помощь. То, что Вааль называет «правила», — не надперсональные, объективные, вербализованные формулы. Это *встроенные в структуру мозга* поведенческие механизмы, действующие на уровне непосредственных межличностных отношений, в рамках контактных групп.

В результате многолетних наблюдений за отношениями между приматами в условиях как искусственной среды, так и дикой природы Вааль реконструирует эти правила: *не причиняй вреда, помогай, соблюдай существующий в группе порядок, поддерживай равенство*. Эти же регулятивные механизмы актуальны для человека.

С появлением больших по численности групп межличностная мораль теряет свою действенность; возникают социальные и культурные механизмы (вербализация правил, их институционализация, санкционирование поведения, общественное воспитание), направленные на обеспечение тех же самых врожденных правил, основанных на природной эмпатии и естественном чувстве сострадания. Так формируется *социальная мораль*. Известным правилам придается универсальное

[1] См.: *Вааль Ф. де*. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. М. : Альпина нон-фикшн, 2014. С. 78.

значение, их действенность распространяется на все более расширяющийся круг лиц, в конечном счете охватывающий посторонних, недругов, даже врагов.

3.4. Критическое обсуждение

Научная ценность эволюционной генеалогии* поведения человека не подлежит сомнению. Исследования поведения, в том числе сравнительные, в русле эволюционной генетики, этологии, нейропсихологии позволяют увидеть много общего в поведении животных и человека. Их результаты заставляют переосмыслить содержание моральных ценностей и, следовательно, по-новому взглянуть на специфику человеческой социальности, на природу общественной регуляции поведения. Уяснение того, что человек есть животное, очень важно для понимания человека как социального существа — для выстраивания воспитательных тактик, профилактики социальных конфликтов, купирования социально-девиантного поведения и т.д.

Нередко эволюционно-генеалогические сюжеты в этике и в социологии воспринимаются таким образом, что человек в них как будто бы предстает прежде всего *животным*. Это так и не так. Например, подзаголовок книги Вааля «В поисках человеческого у приматов» отражает важный результат этологических исследований — деспецификацию того, что традиционно трактуется как сугубо человеческое, — социальность, интеллект, эмпатия, помогающее поведение и т.д. Необходимо переосмысление человеческого. Это — задача философии, в частности философской антропологии.

Пафос «этиков»-биологистов двояк: у одних это противостояние теологии, которая утверждает, что моральные и любые другие возвышенные духовные проявления в человеке — продукт божественного начала, у других — противостояние социологизму, согласно которому человек — некая «чистая доска», заполняемая в процессе общественного воспитания.

Упрощенное понимание социальности. В противостоянии вульгарному социологизму сторонники эволюционной этики нередко упрощенно трактуют социальное. Например, В.П. Эфроимсон по сути сводит социальность к тому, что вербализовано, осознано, рационализировано. Естественные механизмы альтруистического поведения Эфроимсон противопоставляет позерству, меркантилизму (материальному или религиозному), карьеризму, стяжательству, воспитанности. Из его рассуждений вытекает, что человек в своих поступках либо руководствуется утилитарными, идеологическими соображениями, привычками, может быть, подражанием, либо исполняет

заданное генетическими механизмами. Общественная жизнь, наполненная меркантилизмом, карьеризмом, властолюбием, тщеславием и т.п., выступает главным препятствием морали, столь сильным, что, как признает Эфроимсон, «общая тенденция отбора», «нормальная» система эмоций и реакций на окружение может быть просто подавлена средой[1].

В эволюционистских теориях морали не принимается во внимание такой важный фактор человеческого поведения, как *культура* — сфера идеального, сфера ценностей, норм, смыслов. Некоторые эволюционисты и этологи указывают на значимую роль изначального коммуникативного опыта, а именно опыта общения младенца с взрослыми для формирования общительности и моральных чувств. Поэтому в объяснении нуждается тот факт, что во всех человеческих обществах и забота о младенцах и детях, и общительность в ее различных формах, и моральные чувства являются предметом не только осмысления в культуре, но и социальной регуляции, в том числе средствами морали.

Более того, необходимо уточнить сам предмет эволюционно-этического рассуждения. Например, это касается одного из центральных для эволюционистской этики понятий — альтруизма. По определению Триверса (а оно типично для такого подхода), «альтруистическим является поведение, благоприятное для другого организма, дальнего, и отчасти вредное для организма, который его осуществляет»[2]. Таким образом, критерием альтруистичности поведения выступают результаты, а именно приспособленность (выражающаяся в репродуктивной эффективности) индивида или группы, достигаемая благодаря передаче неких благ от одного лица к другому. С социально-философской точки зрения передача благ может быть выражением как помощи и заботы, так и кооперации, партнерства. Она может совершаться по моральным мотивам — из сострадания, заботы о другом как таковом, а может — из конвенциональных и корыстных соображений, т.е. быть обусловленной имеющимися договоренностями, существующими в данной среде обычаями и традициями, попечением о личном благе. Эволюционная этика не замечает этих различий, называя альтруизмом любые независимо от мотивации продуктивные для другой стороны действия, чем бы они ни были обусловлены. В сравнении с традицией философской этики феномен альтруизма концептуализирован в эволюционистских и этологических теориях морали гораздо слабее.

Эволюционная теория утверждает, что способность к взаимодействию, сотрудничеству предзадана генетически. Современная ней-

---

[1] *Эфроимсон В.П.* Указ. соч. С. 184.

[2] *Trivers R.L.* The Evolution of Reciprocal Altruism // The Quarterly Review of Biology. 1971. Vol. 46, № 1. P. 18.

ропсихология уточняет, что кооперативное поведение обеспечивается определенными структурами в мозгу (вероятно, развивающимися после рождения индивида). Но наука (эволюционная теория, этология) ничего не говорит о разных в мотивационно-смысловом отношении типах взаимодействия.

Также и Золотое правило трактуется только как правило взаимности, обоюдной полезности. Действительно, Золотое правило представляет собой правило взаимности, аналогичное Талиону (правило возмездия: «око за око, зуб за зуб»), аналогичное принципу сбалансированного обмена услугами («ты мне, я тебе»). Когда о Золотом правиле не говорится ничего, кроме того, что это правило взаимности, оно тем самым уподобляется Талиону и принципу обмена услугами и соответственно лишается своего актуального морального содержания, которое не одно столетие было предметом теоретического и нормативного осмысления этики и моралистики. Моральная философия на протяжении всей своей истории стремилась к спецификации моральных феноменов и отражающих их понятий. Эволюционные и этологические теории морали фактически дезавуируют (как несущественное или неинтересное с естественно-научной точки зрения) именно это достижение философии — специфическое понимание феноменов морали.

Примером неспецифического понимания морали может быть использование в эволюционных и этологических теориях самого понятия «мораль». Понимание морали как механизма адаптации (групповой и индивидуальной) посредством социальной организации поведения явно недостаточно. Способы обеспечения совместного образа жизни у животных и человека различны. Если взять разнообразные человеческие сообщества — клан, семью, товарищество, деловое партнерство, корпорацию, то различие обнаруживается не только в способах обеспечения совместности, но и в их смыслах. В человеческих сообществах сотрудничество опосредуется важными факторами, как материальными, так и идеальными (идеологическими, мотивационными). Эти факторы разнообразны — принуждение, материальная необходимость, экономические интересы, любознательность, солидарность, благотворительность, человеколюбие и т.д. В эволюционных и этологических теориях морали различия между ними не принимаются во внимание.

Мораль можно рассматривать как средство адаптации поведения, но этим не исчерпывается содержание морали. Более того, мораль не является особенной и тем более единственной формой адаптации. Так, одним из результатов обучения, приобретения знаний и навыков является адаптация и адаптивный потенциал способности к обучению, возможно, выше, чем у альтруизма. Способность к изготовлению ору-

дий (технических, мыслительных или духовных), способность к творчеству, в том числе социальному, не менее важны в плане адаптации, чем способность к помогающему поведению. Иными словами, адаптивность не является специфическим признаком морали.

К этому надо добавить, что отличие человека от всех известных на Земле видов в том, что он не столько приспосабливается, сколько *преобразует* среду. Именно развитие творческой активности, направленной на преобразование среды обитания, создание особенной — вещной — среды, создание духовной культуры, обусловило тот прорыв, благодаря которому человек стал человеком. Становление культуры если и не нейтрализовало значимость биологических способностей к приспособлению, то сделало их второстепенными.

Мораль в собственном смысле слова (как добродетели) развивается в процессе дифференциации социального и духовного опыта человека. Как форма человеческих взаимоотношений мораль выделяется из отношений сотрудничества, отношений родственной, местнической, клановой целесообразности. Как добродетель мораль противопоставляется не только корыстолюбию, но и тщеславию, и сладострастию; иными словами, пространство эгоизма также не одномерно, оно внутренне разнообразно по качествам и формам проявления.

Положительное содержание морали не исчерпывается альтруизмом. Помимо отношений между людьми, среди которых проявляется альтруизм или эгоизм, мораль включает в себя отношения человека к самому себе и высшим ценностям, что отражается в перфекционистской* программе морали (которая не ограничивается стремлением к доброй репутации или прочному внутригрупповому статусу). Наличие высших ценностей задает человеку идеал, что на уровне нормативного сознания проявляется в различении *сущего* и *должного*.

Ничему этому (а это только некоторые из существенных для философской этики вопросы) в теориях морали, развивающихся на базе биологических наук, не уделяется внимания.

Контрольные вопросы и задания

1. Охарактеризуйте основные направления эволюционной этики.
2. Как в эволюционной этике трактуется мораль?
3. С помощью каких аргументов В.П. Эфроимсон доказывает свой тезис о генетической предзаданности морали?
4. На основе трудов В.П. Эфроимсона реконструируйте его понимание морали (имея в виду, что содержащаяся в его текстах интуиция морали не обязательно выражается в тех словах, с помощью которых он говорит о морали).
5. Перечислите критические аргументы в адрес эволюционной этики.

ГЛАВА 4

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

Особенность социально-исторических, или социологистских этических теорий заключается в том, что мораль в них трактуется: *а*) как сугубо социальное явление, *б*) имеющее социально-исторические корни, *в*) функционирующее в качестве социального механизма, *г*) обеспечивающего целостность социальной системы.

С точки зрения антитезы природа – общество социологистский подход к трактовке морали противоположен биологистскому. Однако с точки зрения антитезы имманентное*–трансцендентное* или реальное–идеальное биологистские и социологистские теории морали однопорядковы и противостоят теономным* теориям морали в том, что выводят мораль из земных, эмпирических реалий. Это — реалистические теории.

Элементы социального подхода к морали можно встретить уже у софистов*; он получил развитие в теориях общественного договора – Т. Гоббса, Дж. Локка и Ж.Ж. Руссо; как социальное явление, инструмент политики и общественного воспитания рассматривали мораль Б. Мандевиль, К.А. Гельвеций, Ш. Фурье, А. Сен-Симон (при этом отчасти они привязывали мораль к некоторым врожденным качествам и способностям человека). Из этой традиции вышла социология как теория общества (О. Конт, Э. Дюркгейм), одним из ранних выражений которой стал исторический материализм — социальное учение марксизма (К. Маркс, Ф. Энгельс, П. Лафарг* и др.).

Социально-исторические теории происхождения морали рассматриваются в этой главе на примере социально-договорных теорий и исторического материализма с дополнениями на материале некоторых других учений.

4.1. Теории общественного договора

Идея общественного договора является в первую очередь социально- и политико-философской идеей. В той или другой версии она лежит в ос-

нове особого типа теорий о возникновении и сущности государства. В этом плане показателен пример Томаса Гоббса, одного из основателей теории общественного договора. Он не задавался вопросом о происхождении морали; ему было ясно, что благодаря божественному провидению высший закон запечатлен в сердце каждого. Предмет внимания Гоббса — нравы и отношения людей, законы, регулирующие эти отношения в естественном, или догосударственном, состоянии и общественном, или гражданском, государственном состоянии. Но он стремится проанализировать, как устраивается политическое общество и на чем основана общественная дисциплина. Генеалогия морали у Гоббса — это генеалогия общественной морали, или морали в условиях политического, т.е. скрепляемого государственной властью, общества. Также у Жан Жака Руссо общественный договор — это институт, на основе которого покоится государство, и он по сути дела также рассматривает становление общественной морали. При этом, описывая и естественное состояние, и общественное, Руссо уделяет специальное внимание их моральной составляющей и говорит о них в терминах морали.

Рассмотрим в общих чертах, как Гоббс и Руссо видели формирование морали (общественной морали) и роль в этом общественного договора, а затем выделим общие черты такого понимания генезиса морали.

Человек предстает у Гоббса двояко — как естественный (природный) индивид и как член сообщества, гражданин. Человек находится либо в естественном состоянии, либо в общественном (гражданском, государственном). Гоббс не говорит о существовании двух типов морали, но говорит о морали и понятиях добра и зла в связи с естественным и в связи с гражданским состоянием и находит существенные различия между моральными характеристиками этих состояний.

Для *естественного состояния* характерно природное равенство людей. Гоббс не отрицал индивидуальных различий (физических и умственных), однако они не настолько значимы, чтобы в целом нельзя было говорить о равенстве людей. Равенство способностей порождает равенство надежд на достижение целей. Но ограниченные ресурсы не позволяют всем в равной мере удовлетворять свои потребности. Этим обусловлены постоянное соперничество между людьми и недоверие между ними. Соперничество и недоверие порождают страх и вражду. При этом никто не желает проявлять уважение к другому, дабы не прослыть слабым и неспособным защитить принадлежащее ему и обеспечить собственную безопасность. Соперничество, недоверие и жажда славы ведут к *войне всех против всех*. В естественном

состоянии отношения между людьми выражаются в формуле «человек человеку — волк»[1].

Как состояние войны естественное состояние характеризуется еще отсутствием представлений о справедливом и несправедливом: «Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости»[2]. Справедливость — это не природное качество человека, это добродетель, которая утверждается самими людьми в процессе их самоорганизации. Законы и соглашения суть действительная основа для различения справедливости и несправедливости. В естественном состоянии вообще нет ничего общеобязательного, люди действуют по принципу нравится–не нравится, хочется–не хочется, их личные влечения оказываются действительной мерой добра и зла.

Хотя война есть следствие природных устремлений человека, озабоченного лишь собственным благом, в естественном состоянии уже имеются предпосылки, способные удержать человека от постоянной войны и склонить к миру. Речь идет о присущих человеку от природы страстях — «страхе смерти, желании вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежде приобрести их своим трудолюбием»[3]. Это страсти того же эгоистического природного индивида, однако среди них одна несет антиэгоистическое начало — надежда обеспечить себе благополучие собственным трудом. Трудолюбие неэгоистично, если под эгоизмом понимать установку удовлетворять свои потребности и интересы за счет потребностей и интересов других. Развитие труда, и во времена Гоббса это уже становилось очевидным, приводит к потребности в тесной и разносторонней кооперации. Таким образом, труд содержит потенциал солидарности. Человек изначально несет в себе понимание важности солидарности, и оно открывается ему благодаря разуму, данному Богом. Наделенный разумом человек открывает в своем сердце путь, ведущий к предотвращению войны.

Таков путь естественных законов. Они изначально содержатся в разуме. Это законы сохранения мира, самоограничения, справедливости и т.д. Но как бы ни был полон и разумен свод естественных законов, он не способен гарантировать мирный порядок. Для этого необходимо обуздать природные страсти. Без угрозы наказания, принуждения и меча это невозможно. Следование естественным законам — это свободный выбор каждого человека. Надлежащее поведение должно быть, по Гоббсу, гарантировано, и полагаться в этом на сознательность человека нет

---

[1] *Гоббс Т.* О гражданине // Т. Гоббс. Соч. В 2 т. ; сост., ред., примеч. В.В. Соколов. Т. 1. М. : Мысль, 1989. С. 271.

[2] *Гоббс Т.* Левиафан // Там же. С. 97.

[3] Там же. С. 98.

оснований. Только государство, соединяющее «воли граждан в единую волю» и представляющее собой силу принуждения, может гарантировать порядок и справедливость. Справедливость, как и собственность, начинаются, полагает Гоббс, именно с основанием государства. Государство основывают сами люди — посредством особого рода соглашения каждого человека с каждым другим.

С установлением государства меняются ценностные ориентиры принятия решений и критерии оценки. Государственные законы становятся критерием как правовых, так и нравственных представлений: теперь обязанности человека задаются соглашениями, оформленными в виде законов, которые и задают критерий определения и оценивания добродетели и порока. С утверждением гражданского закона устанавливается мерило добра и зла, и судьей в этом становится законодатель. Даже на фоне изменчивости законов в разных государствах справедливость как таковая всегда состоит в одном — в подчинении законам. В более широком плане «добрыми нравами, то есть моральными добродетелями, являются такие нравы, благодаря которым однажды возникшая государственная организация лучше всего может сохраниться»[1].

Гоббс представляет два типа морали — мораль естественного состояния, выраженную в своде заданных Богом естественных законов, и мораль политического общества, выраженную в позитивном праве. В условиях (или на стадии) естественного состояния действует индивидуалистическая мораль; мораль естественного состояния утверждается в противовес эгоистическим и своенравным склонностям индивида. Это мораль миролюбия и солидарности, действующая на основе разума, благоразумия и совести. Мораль *гражданского состояния* такая же по содержанию: она направлена на сохранение жизни людей, защиту их собственности и поддержание мира. Но в государстве эти цели обеспечиваются посредством властного, институционального принуждения государя. Перед нами не две различные нормативные системы, а два способа вменения одних и тех же по содержанию норм человеческого общежития.

Жан Жак Руссо, как и Гоббс, различал два состояния человека — естественное и общественное. В отличие от Гоббса он считал, что каждому состоянию присуща мораль определенного рода. В естественном состоянии мораль человека изначальна и нет оснований говорить о ее возникновении. Мораль вытекает из самой природы, человека. Два принципа, заложенные в человеке от природы, обеспечивают надлежащие отношения с другими индивидами: принцип *себялюбия* (amour de

[1] *Гоббс Т.* О человеке // Т. Гоббс. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 259.

soi), выражающий стремление каждого существа к самосохранению, и принцип *сострадания*, ограничивающий себялюбие и способствующий сохранению рода. Эти два принципа Руссо обобщает в предписании естественного права: «Заботься о благе твоем, причиняя как можно меньше зла другому». Это предписание, как признает Руссо, «куда менее совершенно», чем Золотое правило, но гораздо действеннее его[1].

В естественном состоянии, т.е. изначально, человек, по Руссо, индивидуалистичен. Ведомый стремлением к самосохранению, он не стесняем ничем и сам определяется в том, что ему нужно для самосохранения. В естественном состоянии человек свободен, он — хозяин самому себе[2]. Стремление к удовлетворению природных склонностей привело к наиболее оптимальным формам общежития, при котором частное благо совпадало с благом общим. Складывающиеся отношения с другими людьми, подчиненные стремлению индивида к собственному благополучию и благополучию своей семьи, способствовали появлению «грубого понятия о взаимных обязательствах»[3], а привычка к совместной жизни «породила самые нежные из известных людям чувств — любовь супружескую и любовь родительскую»[4].

Между тем растущее стремление к благополучию рождает разнообразие потребностей, от которых люди начинают все более зависеть. Естественная нехватка благ и желание каждого захватить себе как можно больше приводят к изменению характера отношений между людьми. Возникает собственность (в первую очередь собственность на землю), и люди начинают оценивать друг друга сообразно размеру имеющихся у них богатств. С появлением собственности на землю право, основанное на естественном законе, сменяется правом, основанным на собственности.

Люди от природы неравны. Однако с установлением института собственности естественное неравенство углубляется и усугубляется неравенством социальным. Установление собственности и углубление неравенства приводят к тому, что соперничество, конфликт интересов, стремление каждого выгадать за счет другого становятся определяющими характеристиками общественной жизни. Все это ведет к разъ-

---

[1] *Руссо Ж.Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства // Ж.Ж. Руссо. Об общественном договоре. М. : Канон Пресс : Кучково поле, 1998. С. 98–99.

[2] *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права // Ж.Ж. Руссо. Об общественном договоре. С. 199.

[3] *Руссо Ж.Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства. С. 109.

[4] Там же. С. 110. Как мы видели, рассматривая этику эволюционизма, некоторые ее представители считали, что, наоборот, изначальные родительские чувства порождают стремление человека к совместному образу жизни и обеспечивают необходимые для этого навыки.

еданию уз, скрепляющих естественные отношения людей. В отличие от Гоббса, считавшего, что именно естественное состояние изначально характеризуется *войной всех против всех*, Руссо связывал всеобщность войны с поздними этапами развития естественного состояния, когда утвердилась частная собственность на землю и когда право сильного столкнулось с правом того, кто пришел первым.

Желая избежать гибели от всеобщей вражды, люди приходят к пониманию того, что необходимо ограничить произвол каждого ради блага всех. Таким образом возникает общественное соглашение, или *общественный договор*. Его смысл Руссо выражает следующими словами: «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»[1].

Переход от естественного состояния к гражданскому сопровождается изменениями морали: *а*) на место вожделения приходит голос долга, желание сменяется правом, человек вынужден считаться с интересами и правами других; *б*) инстинкт как побудитель действий сменяется идеей справедливости; *в*) человек теряет естественную свободу, которая на самом деле покоилась на физической силе индивида, но он обретает гражданскую свободу, которая «ограничена общей волей»; *г*) в рамках гражданского общества создаются возможности для моральной свободы, принцип которой гласит: «Поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»[2]. Благодаря моральной свободе человек становится действительным хозяином самому себе.

Вместе с тем в обществе с развитием цивилизации портится человеческая природа. Изначальный и естественный принцип себялюбия как стремления к самосохранению трансформируется в *самолюбие* (amore propre) — такое чувство, в котором отражается отношение индивида к самому себе, сравниваемому с другими. В самолюбии людей коренится моральное и социальное зло. Там, где репутация оказывается важнее добродетели, человеческая жизнь раздваивается. Человеку важнее, что думают о нем люди, чем то, каков он есть на самом деле. Даже имея высокое положение в обществе, он зависит от общественного мнения; так что, будучи господином, он остается рабом.

В целом следует признать, что картина естественного состояния, будь то в версии Гоббса или в версии Руссо, ничуть не соответствует

---

[1] *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре. С. 208.

[2] Там же. С. 212–213.

современным научным данным об антропосоциогенезе. И Гоббс, и Руссо — каждый по-своему — исходили из «естественного индивида» — предоставленного самому себе одиночки, который в условиях всеобщей вражды и перед лицом опасности смерти приходит, влекомый инстинктом самосохранения и благодаря разуму, к пониманию необходимости коллективного образа жизни. Нормы, составляющие основу морали, — это нормы именно совместной жизни в обществе, и такое общество образуется в результате добровольного соглашения между людьми.

Несмотря на мифический характер представлений о становлении политического общества, Гоббс и Руссо сформулировали ряд положений, действительно значимых для понимания некоторых аспектов морали и ее возникновения: *1*) мораль формируется и развивается в ответ на социальные изменения, складывание нового типа социального взаимодействия, основанного на централизованной власти; *2*) мораль зиждется на общественном договоре и в этом смысле представляет собой социальный институт (у Гоббса — довольно близкий праву); *3*) мораль утверждается в противоположность спонтанным и эгоистическим устремлениям индивида; она обеспечивает согласование интересов обособленных индивидов; *4*) мораль направлена на достижение и сохранение мира и сотрудничества в отношениях между людьми.

Надо отметить, что начиная с XIX в. «общественный договор» трактуется как своего рода философская метафора. Эта метафора адекватна определенным историческим условиям: она отражает действительно произошедший переход от статусных отношений феодального общества к отношениям, основанным на «договоре»: люди вступают в соглашения и исполняют их независимо от формальных и ритуально закрепленных статусов, их принадлежности к той или иной социальной страте. Исторически люди не заключали соглашений для организации сообществ и основания государства. В подавляющем числе случаев государства основывались с помощью силы. Фридрих Ницше, указывая на старомодность социально-договорной концепции государства, отмечал: тому, кто может управлять, кто преобладает «по природе», кто не пренебрегает силой в своих действиях и жестах, нет дела до договоров.

«Общественный договор» — это концептуальная схема социальной организации: члены общества — граждане как бы делегируют часть своих прав и свобод государству (государственным институтам), получая взамен гарантии безопасности и сохранения стабильности социального порядка. Такое устроение общества фиксируется в конституции, подтверждающей права и обязанности (т.е. ограничения прав) граждан, с одной стороны, и обязательства государства — с другой. Концепция

общественного договора отражает реальную практику различных начинаний — социальных, экономических, политических, образовательных и т.п., опосредствованных соглашениями и договоренностями. С этической точки зрения идея договора знаменательна как своеобразная попытка объяснения морали как сферы коммуникации, основанной на согласии, взаимном переносе ожиданий, снятии предубежденностей, в конечном счете признании. Интересно, что теоретическая модель общественного договора получила «второе дыхание» в ряде морально-философских концепций XX в.

4.2. Историко-материалистическая концепция морали

Исторический материализм как социальная философия марксизма сложился относительно поздно — в 1920-е гг. Карл Маркс и Фридрих Энгельс не ставили задачи разработать отдельную социальную философию и тем более моральную философию. Термин «исторический материализм» родился в среде первого поколения последователей Маркса. Этот термин был принят Энгельсом. Однако в ряде работ и писем последних лет жизни он специально указывал, что социально-философская тематика затрагивалась им и Марксом лишь в самом общем виде и не получила теоретической разработки. При этом для Энгельса слова «исторический материализм» обозначали методологический подход, а не дисциплину[1]. В целом исторический материализм развивался в XX в. на основе методологических принципов и теоретических положений, разработанных Марксом и Энгельсом в их политико-экономических, исторических и политико-философских исследованиях, в разборах, проводившихся по конкретным эпизодам политического развития и классовой борьбы.

В приложении к морали эти принципы могут быть сформулированы следующим образом: *1*) возникновение морали обусловлено потребностями развития изменяющегося общества в процессе формирования классов и становления государственности; *2*) мораль наряду с религией, правом, искусством является формой общественного сознания, формой идеологии[2], отражающей существующие в данном обществе произ-

[1] См. *Энгельс Ф.* Письмо К. Шмидту, 27 октября 1890 // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 37. М. : Политиздат, 1965. С. 414–422.

[2] В советской философской литературе 1970–1980-х гг. на первый план было выдвинуто встречающееся в рукописях Маркса понимание сознания как особой формы производства — духовного производства. Но у самого Маркса эта идея не получила достаточного развития.

водственные, или экономические отношения; *3*) как форма идеологии мораль выражает классовые интересы; *4)* в каждую эпоху моральным считается то, что отвечает интересам господствующего класса.

Эти положения носят довольно общий характер, что давало возможность для развития различных объяснительных схем относительно морали и ее происхождения[1]. Большинство из них базировалось на утверждении Энгельса о том, что труд был предпосылкой становления не только человека разумного, но и человека морального[2]. Различия касались исторического времени появления морали.

Согласно одному подходу, мораль формируется в ходе развития трудовой деятельности в ответ на порождаемые этой деятельностью потребности. При этом мораль обоснованно ассоциировалась с коллективной сплоченностью, взаимопомощью, равенством, заботой о сородичах, но она усматривалась в общественной организации как таковой, в любых осознанных действиях первобытного человека в отличие от инстинктивных действий предчеловека. Сторонники такого подхода хорошо понимали синкретичный характер сознания первобытных людей, тем не менее они рассматривали нормы, регулирующие отношения внутри общины в качестве именно моральных. Неудовлетворительность такого подхода к происхождению морали обусловлена тем, что возникновением трудовой деятельности и формированием сознания опосредствованы многие процессы антропосоциогенеза. Трудовая деятельность, как и сознательность, не могут быть признаны специфичными условиями морали.

Согласно другому подходу, мораль возникает на относительно позднем этапе становления человеческого общества и развития сознания как результат происходящих социальных изменений. Предпосылка этих изменений связывается с возникновением и углублением разделения труда. Это соответствует установке исторического материализма на выделение экономического фактора в качестве основополагающего в социальной и духовной жизни. Появление морали связывается с процессами в первобытной общине — социальной дифференциацией, разделением труда, индивидуализацией общественного бытия человека, изменением характера организации взаимоотношений между людьми и социальными группами (общностями), трансформацией общины

---

[1] См.: *Гусейнов А.А.* Проблема происхождения нравственности (на материале развития института кровной мести) // Философские науки. 1964. № 3. С. 57; *Титаренко А.И.* Нравственный прогресс (Основные исторические черты нравственного прогресса в докоммунистических общественно-экономических формациях). М. : МГУ, 1968. С. 11.

[2] *Энгельс Ф.* Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 20. М. : Госполитиздат, 1961. С. 486–499.

и возникновением социально-организационных структур государственного типа и соответственно новых инструментов социальной дисциплины. Сторонники этого подхода признают, что мораль выполняет важную роль сглаживания общественных противоречий, но, видя в классовой борьбе одну из пружин социально-исторического развития, истолковывают примирительную, гармонизирующую роль морали в обществе как свидетельство ее социально-политической функции — обеспечения социальной дисциплины в интересах господствующего класса.

Очевидно, что моральные идеи достаточно тесно переплетены с политическими идеями, равно как с религиозными, правовыми, эстетическими; все эти идеи могут так и или иначе идеологизироваться и использоваться в политической борьбе. Но также очевидно, что содержание морали не исчерпывается идеологией и не сводится к классовым интересам. В ней есть как преходящее, относительное содержание, так и постоянное, универсальное. Нет никаких оснований считать конфликто-разрешающую, примирительную, гармонизирующую функцию морали в обществе и в человеческих отношениях как проявление ее классового характера. Моральные идеи могут использоваться для выражения и обоснования социальной позиции как правящими классами, так и угнетенными.

Мораль как «бессилие в действии». Ницше, по сути также проводивший социологический взгляд на происхождение морали, считал, что мораль изобретается рабами, слабыми — для борьбы с господами, сильными. Ницше здесь вторил Шарлю Фурье, характеризовавшему мораль как «бессилие в действии»[1]. Если отвлечься от образов «рабов» и «господ», в этой точке зрения, может быть, больше исторической правды, чем в той, что рассматривает мораль как форму идеологического подкрепления эксплуатации: моральная позиция — это всегда позиция обращения к разуму, совести, чести; она не угрожает, тем более силой, она рекомендует, побуждает, убеждает и в этом смысле она кротка.

Идея морали как выражения бессилия, политического бессилия, получила развитие в размышлениях Ханны Арендт о моральности и личной ответственности человека в условиях диктатуры, тем более тоталитарной диктатуры. Честный человек *бессилен* перед лицом диктатуры. В условиях тоталитарной диктатуры не остается возможности не только для открытого, но и для тайного гражданского противостояния произволу власти. Однако бессилие не всегда означает моральную слабость. Признание политического бессилия как невозможности воздействовать на власть, на принятие

[1] *Fourier C.* Théorie des quatre mouvements et des destinées générales. Pt. 1. P. : Les Presses du réel, 1998. P. 273. Заслуживает внимания, что на эту мысль Фурье ссылались, характеризуя мораль, Маркс и Энгельс в первом совместном произведении «Святое семейство» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. М. : Госполитиздат, 1956. С. 219).

политических решений, участвовать, сохраняя свою честность, в общественных делах, требует, считает Арендт «определенных моральных качеств, доброй воли и твердой веры, необходимых для того, чтобы смотреть в лицо реальности, а не жить иллюзиями... В этом признании собственного бессилия можно даже в безнадежной ситуации сохранить последние остатки силы и даже власти»[1].

4.3. Критическое обсуждение

Как было сказано выше, особенность социологистских концепций морали и ее происхождения состоит в том, что мораль рассматривается в них как производное от социальных отношений. Последнее может трактоваться как генетическая характеристика: социальные отношения задают, обусловливают моральные представления — ценности и нормы, а может трактоваться функционально: моральные представления вторичны по отношению к ним, выражают интересы людей как членов социальных групп и классов. Действительно, моральные представления так или иначе укоренены в практических отношениях. Но, *во-первых*, практические отношения не сводятся к экономическим отношениям; к практическим относятся и политические отношения — по организации общества и осуществлению власти, и отношения, складывающиеся в ходе научно-исследовательской и научно-технической деятельности, и отношения, возникающие в ходе творческой деятельности, в частности конструкторской и художественной, и отношения, выстраивающиеся по поводу этих видов деятельности, — соперничество, партнерство, помощь, забота. Особый вид практических отношений — это отношения, связанные с самоосуществлением человека как такового — в самосохранении, продолжении рода, браке и семье, воспитании, общении. *Во-вторых*, укорененность в практике не сказывается напрямую на моральных представлениях, они есть результат осмысления опыта этих отношений — того, каковы они, насколько удовлетворительны и по каким критериям, какими они должны были быть по самым высоким стандартам. Иными словами, это осмысление носит скорее критический характер и, стало быть, является отрицающим эти отношения в их фактической данности. Содержание моральных представлений также не обусловлено материальным положением или политическими взглядами тех, кто их исповедует. Они обусловлены культурой, атмосферой семьи, традициями сообщества.

---

[1] *Аренд Х.* Личная ответственность при диктатуре // Х. Арендт. Ответственность и суждение ; пер. с англ. М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. С. 79.

При социологистском подходе мораль предстает в виде функции социальных отношений. Здесь поведение человека рассматривается в соотнесении с его материальным положением, местом в разделении труда, исполнением социальных ролей, соразмерностью вкладов и компенсаций; значение моральных норм определяется согласно их соответствию наличным социальным условиям. Заслуживает внимания версия категорического императива, предложенная Эмилем Дюркгеймом, развивавшим сугубо социологистское понимание морали: «Сделай себя способным исполнять с пользой определенную функцию»[1]. В целом мораль рассматривалась им как функция социальной организации, от изменения которой зависит динамика морали.

При таком понимании мораль неизбежно лишается некоторых своих специфических характеристик, таких, как несовпадение должного и сущего, универсальность моральных представлений, свобода морального субъекта (которые будут специально рассмотрены в гл. 8 и 16). При «жестком» историко-материалистическом подходе, в соответствии с которым мораль трактовалась как идеология, эти характеристики морали (выделенные в ходе длительной традиции ее философского осмысления) отбрасывались как предрассудки и иллюзии «буржуазного» сознания. В самом деле, как быть с несовпадением должного и сущего, если логика материалистического взгляда на общество требует должное выводить из сущего? Как объяснить всеобщность моральных форм, если логика классового подхода к социальным противоречиям требует видеть в любой разновидности всеобщности проявление иллюзии обыденного, а то и самого классового сознания? Как совместить автономию морали с экономическим детерминизмом? Наконец, как объяснить свободу человека наряду с его функционально-ролевой определенностью как социального индивида?

Однако в рамках исторического материализма развивался и другой, менее идеологически ригористичный подход, согласно которому, моральные представления отражают не только наличные социальные отношения, но и перспективные тенденции «прогрессивного общественного развития». Мораль признавалась относительно самостоятельной по отношению к существующим общественным отношениям, опережающе отражающей перспективные тенденции их развития в соответствии с некими общими законами исторического прогресса. Утверждение об этих общих законах, отражаемых в моральных представлениях порой вопреки существующим социальным отношениям,

[1] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Метод социологии ; пер. с фр. и послесловие Л.Б. Гофмана. М. : Наука, 1991. С. 47.

на самом деле было следствием неявного отхода от исторического материализма и социологизма в целом. Посредством категории общих законов общественного развития истории приписывалась некая высокая цель (к тому же с определенным положительным этическим содержанием) и тем самым в этическое рассуждение вводился метафизический компонент, в принципе чуждый социологистскому мышлению.

В социологистских концепциях мораль предстает в виде некой внешней по отношению к человеку силы, призванной встроить его в социальное целое. Это их отличает от биологистских концепций, в которых мораль трактуется как проявление внутренней, *природной* силы родового человека, нередко оказывающейся умнее и мощнее самого человека в его обычных привязанностях, прагматических устремлениях, материальных и политических зависимостях. В теориях общественного договора мораль обнаруживает себя вторичной по отношению к социальным отношениям как мораль политического общества, и этим она отличается от морали естественного человека. В данных концепциях именно на стадии политического общества мораль предстает осознанной и артикулированной, благодаря договору она оказывается предметом вменения и средством контроля за поведением членов общества. Договор создает предпосылки для того, чтобы действовали естественные законы, а это — законы, направленные на благо общества как условия безопасности и счастья каждого отдельного человека.

Мораль действительно осуществляется в обществе, в отношениях человека с другими людьми. Более того, свое последовательное практическое воплощение она находит именно в общественных отношениях. Реализованная в социальных институтах, мораль становится действительной социальной силой. Постепенную отмену рабства в XVIII и XIX вв., формирование и развитие правовых государств в XIX–XX вв., осознание роли ненасилия, или мягкой силы как конструктивной формы социальных изменений и разрешения конфликтов, развитие на этой основе социально-политических движений в XX в. можно рассматривать в качестве важнейших этапов «социализации» морали. Конкретные общественные условия задают «рамки» и форму проявлений морали. Однако содержание морали (если не сводить мораль к разнообразным общественным нравам или общественному мнению) не зависит однозначно от общественных условий. Во многих своих проявлениях мораль противостоит социальной действительности, «инобытийна» ей, что не всегда ясно социологистски ориентированным теоретикам морали, не придающим значения ее внутренней неоднородности и функциональной дифференцированности.

Контрольные вопросы и задания

1. Каковы принципиальные положения социально-договорных теорий возникновения морали?
2. В чем различие теорий Руссо и Гоббса в вопросе об исторически ранних формах морали?
3. В чем значение теорий общественного договора для понимания генезиса морали?
4. Сформулируйте принципиальные положения историко-материалистического понимания морали и ее происхождения.
5. Чем различаются два подхода внутри исторического материализма к вопросу о происхождении морали?
6. Сформулируйте основные критические аргументы против социологистского понимания генеалогии морали.

ГЛАВА 5

ТЕОЛОГИЯ И ЭТИКА

В теологии (или богословии) мораль предстает как правила, заповеданные Богом, а добродетели — как качества, обретаемые в даре божественной благодати. В соответствии с религиозным, или теологическим пониманием, Бог есть средоточие высшего блага. Поэтому вера в Бога — условие морали и основа добродетели и лишь верующие могут быть подлинно моральными. Напротив, у неверующих мораль, согласно нередко высказываемой религиозными людьми точке зрения, оказывается сведенной к принципам ведения дел, политическим и гражданским отношениям, установкам семейной жизни или межличностных отношений, иными словами, к «социальной механике», а в конечном счете — к ситуативной полезности и житейской практичности.

Принципиальным моментом религиозного и теологического представления о морали является положение о том, что исполнение божественных заповедей представляет собой основное условие спасения души, а их попрание обрекает душу на вечные муки. Устрашающие предостережения встречаются в священных текстах всех религий. Этот аспект религиозного морального учения выступает одним из основных объектов критики религиозной морали. Однако по внутренней логике религиозного мышления положения о наградах и наказаниях могут трактоваться по-другому: в такой форме наглядно демонстрируется, что божественный моральный закон является не конкретно-социальной нормой поведения, а принципом всей природы человека, он обеспечивает ее внутреннюю целостность и органическое единство человека с общим миропорядком.

С секулярно-философской точки зрения такой взгляд на мораль принижает человека, обрекая его на пассивность: представление о верховном существе, предписывающем моральный закон, сужает ответственность человека рамками послушания. В той мере, в какой религия предполагает в той или другой форме религиозную организацию, наличие в ней авторитетов, обладающих правом, порой исключительным, трактовать священные тексты и даже выступать от имени Бога, ответственность человека реально оказывается ограниченной не волей

Бога, а убеждениями других людей — религиозных авторитетов, не всегда чуждых человеческим слабостям и порокам. Опосредованность личных решений человека мнением религиозных авторитетов, позицией религиозной организации ставит под вопрос моральную самостоятельность личности.

5.1. Теономная этика

Теономная* позиция в этике заключается в таком понимании морали, согласно которому представления о добре и зле, правильном и неправильном, справедливом и бесчестном и т.д. по меньшей мере равнозначны тому, что повелевает Бог, божественные заповеди подводят человека к морали (но это не значит, что они ее определяют) или они оказываются обязательными в ситуациях, сложившихся, как кажется, в силу божественного провидения (но это не значит, что предполагаемые ими обязанности заданы именно божественными повелениями и не существуют независимо от них). Такова слабая версия теономной этики. Согласно сильной версии, моральные представления суть отражение воли Бога. Выраженная в заповедях, воля Бога рассматривается и как основа моральных принципов, и как их объективный источник, обеспечивающий их действенность и императивную силу. Таким образом, теономная этика выступает не только как нормативная этика, посредством которой обосновываются моральные представления, но и как теоретическая этика, посредством которой раскрываются их происхождение и природа[1].

В различных религиозных учениях признается, что божественная воля объявляется людям прямо — самим Богом или через посредников — ангелов или пророков. Так, Заратуштра, основатель зороастризма, жрец и пророк, получил откровение бога Ахурамазды в виде Авесты — Священного писания зороастрийцев. Моисей, один из основателей иудаизма, пророк и вождь евреев, был избран Богом — Яхве, который вручил Моисею две каменные таблички — Скрижали Завета с записанным на них Декалогом — десятью заповедями (Втор. 5:6–21). Пророк Мухаммад в божественном откровении обрел истину и выразил ее в Коране. Древнеегипетский бог Осирис и древнеиндейские божества Виракоча и Кецалькоатль не только принесли людям божественную мудрость в виде знаний, умений и правил жизни, но и жили среди них, прививая им навыки разумной и правильной жизни, а то и решительно принуждая их к этому. Таким же, жившим со своим народом, был легендарный правитель Крита Минос, установивший законы, которые принесли Криту процветание и мировую славу.

---

[1] Эта позиция имеет и другие наименования: *теологический волюнтаризм, теория божественного повеления.*

Иисус Христос, согласно христианскому учению, Сын Божий, провозгласил новые законы жизни в Нагорной проповеди и других проповедях, поучениях, притчах. Главный принцип христианской этики — Заповедь любви (Мф. 22:37–40).

Как бы ни воспринималось слово «заповедь», главное с теономной точки зрения — то, что в заповеди, как приказе, предписании или наставлении, заключена воля Бога. Сам факт божественного волеизъявления оказывается определяющим для оценки соответствующего повелению действия в качестве положительного.

Мнимые преимущества. Некоторые сторонники теономной этики указывают на ряд ее преимуществ в деле обоснования морали, например, такие: *1*) теономная этика задает внешний сверхчеловеческий разумный источник морали и тем самым освобождает человека от бремени обоснования своих моральных решений; *2*) мораль получает объективное метафизическое обоснование, и, поскольку Бог является творцом вселенной, моральные истины, провозглашенные Богом, предстают укорененными в устройстве самого бытия; *3*) теономная этика дает ясный ответ на вопрос о смысле добродетели: человек подотчетен Богу и понимает, что, пренебрегая обязанностями, возложенными на него фактом божественного повеления, становится виновным перед Богом со всеми вытекающими последствиями, касающимися спасения души.

Можно предположить, что доводы такого рода, высказывавшиеся разными теистически мыслящими авторами, служат прежде всего задачам элементарной проповеднической работы. По сути они противоречат действительному смыслу морали, согласно которому добродетель достойна сама по себе и для ее осуществления индивид не нуждается в посулах вечного блаженства или устрашениях адским огнем.

Эти простые доводы в пользу теономного обоснования морали упоминаются потому, что они имеют место и нередко становятся предметом первоочередной критики теизма в этике.

Воля и желание Бога — определяющий принцип, обладающий силой абсолютного закона для всех действий человека. Логика теономного мышления может быть в целом представлена следующим образом:

- любое действие должно быть обязательно исполнено, если оно повелевается Богом;
- любое действие является злым, неправильным, несправедливым и немилосердным лишь при условии, что оно запрещено Богом;
- любое действие является морально добрым, правильным, справедливым и милосердным лишь при условии, что оно не запрещено Богом[1].

Эти положения, представляющие теономную этику, ясно указывают на источник нормативной силы моральных представлений. Но при

[1] См.: *Wierenga E.R.* The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes. Ithaca ; N.Y. : Cornell University Press, 1989. P. 216–217.

этом характер отношения между Богом и моралью остается не ясным и может интерпретироваться по-разному.

Дилемма Евтифрона. Обсуждая в беседе с Евтифроном природу благочестия, Сократ поставил вопрос: любят ли все боги благочестие потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят?[1] Эта дилемма получила название дилеммы Евтифрона. Сократ обсуждает ее, мысля божественное не только метафизически, но и политеистически*, зная из мифологических преданий о разногласиях богов по самым разным вопросам. В современной литературе дилемма Евтифрона обсуждается в монотеистическом* контексте (поэтому аргумент Сократа, согласно которому боги могут расходиться в понимании благочестия, не принимается во внимание как незначащий), будучи сформулированной следующим образом: является ли нечто обязательным, потому что это повелевает Бог, или Бог повелевает это в силу его обязательности? Смысл дилеммы заключается в следующем: *а)* если боги любят моральное, потому что оно морально, то из этого следует, что критерий морали определяет волю богов и, значит, они не суверенны; *б)* если моральное морально потому, что боги любят его, то отсюда следует, что критерий морального произволен, а сама мораль относительна.

5.2. Критическое обсуждение

В обсуждениях вопроса об отношении между Богом и моралью используются различные допущения и соответствующие линии рассуждения.

Из предположения, что нечто благочестиво именно в силу того, что повелевается Богом, следует такой вывод: Бог произволен в своих желаниях и, повелев сегодня одно, завтра может повелеть противоположное. Если благочестивое поставить в зависимость от любви богов, то одно и то же может быть и благочестивым, и неблагочестивым (сообразно с предпочтением того из богов, по которому оценивается что-то в качестве благочестивого). Более того, стоит допустить, что если морально положительное определяется повелением Бога, то благочестивой может оказаться (по крайней мере логически) даже садистская жестокость в случае, если совершить ее повелел Бог. Однако своеволие и непоследовательность Бога противоречат фундаментальному убеждению верующего. Как отмечал в связи с такой постановкой вопроса Готфрид Вильгельм Лейбниц, то, что Бог по своему решению устанавливает границы добра и зла, справедливого и несправедливого и т.д., не значит, что его решение произвольно. Невозможно предполагать, что Бог

[1] *Платон.* Евтифрон ; пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1 ; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи и др. М. : Мысль, 1990. С. 306.

как бы «по прихоти» установил известную меру добродетели, а мог бы установить и другую меру. Допускающие такое, утверждал Лейбниц, «лишают Бога имени благого Бога». У истинного Бога не бывает прихотей, он «всегда один и тот же», он добр и мудр по существу, никогда не противоречит разуму и благочестию; он творит, имея в виду «вечные правила добра и справедливости»[1].

Другой аргумент против предположения о возможной произвольности Бога заключается в следующем: Бог, создавший человека с определенными природными свойствами и действующий целостно и непротиворечиво, не может отдать повеление, противоречащее тому, что он сам сотворил. Представления о добре и зле предопределены природой человека, созданного по образу и подобию Бога.

Из предположения, что последовательность Бога гарантирована его приверженностью тому, что он сам повелевает, возможен вывод, согласно которому благость и доброта Бога обусловлены его верностью собственным повелениям. Но это также противоречит фундаментальному убеждению верующего, поскольку он мыслит Бога как благого самого по себе независимо от каких-либо условий, пусть даже эти условия связаны с характеристиками самого Бога[2].

Из предположения, что повеления Бога определяются добродетелью, следует, что Бог в своем решении руководствуется представлениями, предшествующими его воле. Это снимает предположение о зависимости морали от Бога. Он повелевает, но более не может считаться тем, кто формулирует и задает критерии благочестия, добродетели и т.д., и, мало того, он обнаруживает себя уже не основателем морали, а ее исполнителем. Это означает отрицание всемогущества Бога, что противоречит фундаментальному убеждению верующего. Если нечто благочестиво прежде божественного повеления и Бог повелевает потому, что это благочестиво, то нет смысла в божественности повеления: Бог предстает в роли транслятора, в лучшем случае наставника, но не законодателя.

С теономно-этической точки зрения, многие логические затруднения в этическом размышлении о Боге снимаются при условии признания его всеблагости: тогда и заповеди, и решения Бога оказываются обусловленными его благой суверенной природой, не допускающей какого-либо произвола со стороны Бога или возможности внешней причины действия его воли.

---

[1] *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Г.В. Лейбниц. Соч. В 4 т. Т. 4 ; ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М. : Мысль, 1989. С. 253–255.

[2] См.: *Quinn P.L.* Theological Utilitarianism // The Oxford Handbook of Ethical Theory ; ed. by D. Copp. Oxford : Oxford University Press, 2006. P. 74–75.

Аргументы такого рода являются всего лишь умозрительно-логическими. Ввиду субъективности и мистичности религиозного опыта его рациональное обсуждение невозможно без разрушения предполагаемого верующими конфессионального содержания.

5.3. Мораль религиозная и мораль внерелигиозная

Светские люди, а нередко среди них и философы, рассуждая о религиозной морали и нерелигиозной, часто говорят о морали вообще, не задумываясь о том, какую мораль, какую конкретно нормативно-этическую программу или какую конфессию они имеют в виду. В конечном счете критика религиозной морали и теологической этики оказывается направленной против религии как таковой, церковных институтов, социальной и образовательной политики церкви. С этим связана критика понимания и переживания морали как божественного установления, пророческого назидания, воплощения благодати. Далеко не всегда можно понять, с каких позиций проводится критика религиозной морали и теологической этики — с позиций эволюционной этики, исторического материализма*, просветительского рационализма, экзистенциализма*, коммунитаризма*, феминизма* и т.д. Каждая из этих морально-этических позиций полемична по отношению к любой другой не в меньшей степени, чем по отношению к религиозной морали и этике. Иными словами, критика религиозной морали и этики с неких «общих позиций» не специфична. Но если нормативно и теоретически специфицировать критику религиозной морали и этики, эта критика лишается исключительности, поскольку нерелигиозные моральные учения и философско-этические теории находятся в состоянии полемики «всех со всеми».

Например, исторический материализм в вопросе о происхождении морали противостоит религиозной этике так же решительно, как и эволюционной этике. При этом оппозиция исторического материализма религиозной этике отличается лишь тем, что религия в отличие от эволюции в историческом материализме еще и оценивается нравственно-негативно: «Религия есть *опиум* народа»[1]. Сравнение религии с опиумом, встречавшееся у ряда авторов и до Маркса (Д. де Сад, Новалис), некоторые современные комментаторы характеризуют в том духе,

[1] *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. I. М. : Госполитиздат, 1955. С. 215.

что в те времена опиум использовался в качестве обезболивающего средства. Тем самым как будто снимается нравственное осуждение религии. Однако ближайший контекст этого высказывания у самого Маркса: «...религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял... *Религиозное* убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков»[1], — не оставляет сомнения в характере нравственной оценки религии Марксом, которая у его последователей на платформе исторического материализма была только усилена.

Религиозная мораль как таковая — это абстракция. Те, кто настаивает на религиозности морали вообще, на самом деле имеют в виду моральные учения и программы, существующие в контексте определенных конфессий. Когда представитель какой-либо конфессии говорит о морали, он, без сомнения, подразумевает конфессионально определенную мораль. Мораль для него на уровне ценностей, предписаний, перечня добродетелей и на уровне практики немыслима в отрыве от догматов конфессии, с которой он себя идентифицирует.

Моральные представления верующих основаны на религии, к которой они принадлежат. Когда христиане утверждают, что мораль невозможна без религии и вне религии, они имеют в виду христианскую мораль. В самом деле, можно ли представить христианскую мораль как внерелигиозную: без эсхатологических ожиданий, без благоговения перед Богом, без любви Бога, без милосердной любви к человеку, т.е. возможной лишь посредством мыслимого единства всех в Боге, без представления о непосредственном участии Святого Духа в жизни души, без образа умирающего и воскресающего Христа и т.д.? Без этих фундаментальных религиозно-этических убеждений христианская этика как моральное учение, конечно, не была бы христианской этикой. Если взять нормативный состав христианской этики, в основе которого лежит Священное Писание (в его внутренне дифференцированной целостности), дополняемое комментариями и интерпретациями морального богословия, образами житийной литературы (повествующей о жизни и подвижничестве святых) и иконографии[2], то нетрудно увидеть, что христианская этика пронизана духом христианского религиозного миросозерцания и является одним из наиболее полных его воплощений.

Для мусульманина и вообще человека исламского мира мораль — это исламская мораль, добродетели которой через запреты и повеления заповеданы в священной книге мусульман — Коране и в Сунне — своде правил

[1] *Маркс К.* Указ. соч. С. 414–415.

[2] См.: *Гаджикурбанов А.Г.* Европа. Средневековье. Введение // История этических учений ; под ред. А.А. Гусейнова. М. : Юрайт, 2015. С. 446–459.

и установлений, переданных в хадисах (*араб.* рассказах), хранящих предания о высказываниях и деяниях Пророка Мухаммада, его родных и соратниках. Хадисы собирались в течение двух–трех веков после смерти Мухаммада, и из них составлены сборники (в разных направлениях ислама — у суннитов и шиитов свои наборы признанных в качестве основополагающих хадисов). Строго фиксированный по содержанию Коран и различающаяся по составу Сунна дополняют друг друга и имеют смысл только в неразрывном единстве. Нормы Корана и Сунны истолковываются и комментируются исламскими учеными, положения и выводы которых представляют собой еще один элемент исламской морали. Вместе с тем в исламской культуре мораль и право близки; целый ряд моральных установлений представляют собой часть исламского права, и многие вопросы морали входят в компетенцию правоведов и юристов[1].

Основной перечень принципов мусульманской морали изложен в Коране (книга 17 «Аль-Исра/Ночной перенос», стихи 22–37). Это почитание единого Бога — Аллаха, забота о родителях, благотворительная милостивость к нуждающимся (щедрая, но не расточительная), запрет на благое причинение смерти (в первую очередь детям) из страха перед голодом, запрет на прелюбодеяние, запрет на неправедное убийство и требование соразмерности в возмездии за убийство, забота о сиротах и их имуществе, соблюдение договоров, честность и справедливость в деловых отношениях, предостережение от самомнения и высокомерия. Этот перечень принципов не является полным нормативным каноном ислама, но он дает достаточное представление о нормативном составе морали, которая вписана в Коран, обосновывается через авторитет Пророка и волю Аллаха и в ином контексте не может даже помыслиться своими приверженцами.

Представители различных конфессий, как правило, чувствительны к доктринальным различиям. Логика религиозного сознания такова, что верить можно лишь в Бога своей конфессии и, значит, при отрицании (проговариваемом или нет) Бога других конфессий. Межконфессиональная обособленность может быть довольно глубокой, и, как показывает социально-политический опыт современности, полностью ее исключить невозможно. Межконфессиональные различия особенно актуализируются на фоне социальных противоречий. В истории известны различные опыты обществ, живших в условиях межрелигиозного мира. Однако все они были возможны на основе доминирования одной из религий, на которую опиралась правящая элита, и соответственно подчиненного положения религий, представителям которых был закрыт доступ к политической элите. В обществах социально-политического равенства успешное сдерживание межконфессиональной обособленности в рамках духовно-идейных разногласий возможно только на внеконфессиональной основе, для чего необходимы нейтральные в религиозном отношении политические институты, основывающиеся

[1] См.: *Смирнов А.В.* Этика в арабо-мусульманской культуре // Там же. С. 204–215.

на нравственных стандартах, внешних по отношению к какой-либо вере[1].

Если отвлечься от моральных убеждений, которые определяются тем, из чего люди выводят свои моральные принципы, и которые соответственно жестко обусловлены религиозной догматикой, у светской и религиозной морали есть много общих черт, существенным образом представляющих мораль как особый способ мышления, практической ориентации и личностного самоопределения.

5.4. Мораль и религия

И мораль, и религия имеют сложный состав, выполняют разнообразные социокультурные функции. Сопоставляя мораль и религию, некорректно говорить о них вообще в их влиянии друг на друга. Их нужно рассматривать во внутренней неоднородности, принимая во внимание, что на разных уровнях отношения между моралью и религией различны. Одно дело — обоснование моральных ценностей и норм или их теоретическое объяснение, и другое — их содержание, способы реализации этого содержания, формы практического самоопределения личности.

На уровне общих философских понятий мораль и религия представляют собой отчасти пересекающиеся, а отчасти различные социально-культурные, духовные практики. Мораль и религия пересекаются в той части, где совпадают их социокультурные функции по ценностной ориентации и нормативной регуляции поведения людей.

Религия — это особая форма мировосприятия, основанная на вере в сверхъестественные существа, и совокупность ритуалов, обеспечивающих связь с ними. Религия включает в себя моральные установления (в форме заповедей или наставлений пророков и учителей). Любая монотеистическая религия содержит идеал совершенства. Во многих религиях он ассоциирован с образом божественной личности. Иными словами, всякая религия наряду с представлениями о сверхъестествен-

[1] В современных российских школах преподавание предмета «Основы религиозных культур и светской этики», разделенного на модули, среди которых четыре из шести представляют отдельные конфессии — буддизм, ислам, иудаизм и христианство, как будто бы демократически предлагает выбор предпочитаемого модуля (по какой-то конфессии или этике, или религиозным культурам вообще), в действительности привносит идею разделенности людей по важнейшему духовному признаку, в то время как школа, будучи одним из наиболее влиятельных институтов социализации подрастающего поколения. призвана формировать психологические, интеллектуальные, коммуникативно- и социально-практические навыки жизни в поликонфессиональном обществе.

ном и предполагаемых способах связи с ним, предъявляет человеку систематизированные представления о должном, добром, правильном и совершенном и тем самым несет в себе мораль.

Мораль как способ социального дисциплинирования, направленного на гармонизацию отношений людей — носителей партикулярных интересов, близка праву, обычаю. Но социально-культурное предназначение морали не сводится к социальному дисциплинированию. Посредством морали задается идеал личности, добрых и милосердных человеческих отношений, справедливого и гуманного общества. Этот идеал возвышен в буквальном значении этого слова — он превосходит существующие нравы и реальную общественную практику и противостоит им. Возвышенный идеал трансцендентен*.

Трансцендентная составляющая морали и трансцендентная составляющая религии различны. Существенным признаком религиозного мышления является представление о трансцендентном *существе* (существах), определяющем (определяющих) имманентный порядок. В морали качеством трансцендентности обладают высшие ценности и соответствующие им требования, поскольку они не обусловлены наличным социальным и коммуникативным опытом; они трансцендентны в том смысле, что «внешни» этому опыту и при этом способны оказывать на него регулятивно-определяющее воздействие. В той части, в какой мораль предлагает перфекционистскую* программу, утверждает идеал, ориентирует человека на высшие ценности, она близка религии и смыкается с ней.

Эта двойная функция морали — гармонизация отношения между людьми, с одной стороны, и ориентация на идеал совершенства, с другой — наилучшим образом выражена в евангельской заповеди любви: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» (Лк. 10:27), представляющей собой основополагающий нравственный принцип христианства[1]. В одной своей части заповедь любви ориентирует человека на высший идеал, а в другой — на мир с ближним. Содержание этой двуединой формулы не исключительно для христианства. Так, обе заповеди — любви к Богу и любви к человеку — даны в Торе, хотя и не в непосредственно соотнесенном виде. Именно такую схему человеческих устремлений представляет Платон в «Пире» и других произведениях; она развернута и в «Этике» Аристотеля. В исламе любовь к Аллаху во всей своей полноте невозможна без любви к ближнему, что выражено пророком Мухаммадом в следующих

[1] Подробнее см.: § 13.1.

словах: «Не уверует никто из вас до тех пор, пока не станет желать своему брату того же, чего желает самому себе»[1].

Таким образом, мораль и религия в их конкретных формах могут быть тесно переплетены. Насколько эта переплетенность значима для морали и для религии, зависит от их конкретных форм.

Как отмечалось в гл. 1, философское понятие «мораль» формируется в раннее Новое время. Этот процесс опосредован секуляризацией* сознания, секуляризацией философии, а также спецификацией понятия морали, т.е. аналитического выделения ее особенных характеристик и функций. Уже с XVIII в. в философии развивается по преимуществу понятие морали, «в пределах только разума» (И. Кант), отражающее и одновременно утверждающее способ мышления и действия, которым свойственны рациональность, универсализуемость, автономия*, равенство (так или иначе истолковываемые). С позиций такого философского понятия морали анализируются и квалифицируются конкретно-религиозные модели морали.

Нововременная философская *новация* в сложившемся понятийном синтезе заключалась в представлении о том, как «работают» суждения, мотивы, поступки «внутри» морали, как устроена мораль. Новое представление о морали было соединено с нормативным содержанием, которое в общем не было оригинальным: в части идей невреждения, примиренности, единения, любви и т.д. оно было воспринято в значительной степени из христианства, а в части идей справедливости, обязанности, права, равенства, мужества, достоинства и т.д. — из античной философии. Многие идеи, например свободы, совести, умеренности и др., имели как античные корни, так и христианские. Новационным оказался контекст этих идей: они стали выводиться из «природы человека», из природы человеческих отношений, из общественных отношений.

Одним из интеллектуальных и духовных достижений Нового времени, в частности века Просвещения, стал образ морали как пространства автономии, т.е. независимости мотивов, решений, действий от внешних обстоятельств. Идея автономии постепенно доводится до своего буквального значения — самозаконодательства, а теономная «подпорка» независимости индивида как морального субъекта отбрасывается. Автономия представляется как независимость добродетели от каких-либо внешних (по отношению к добродетели) факторов — обычая, образования, авторитета, а также каприза и влечения. Но в конечном счете это независимость от церковных институтов и религиозных догматов.

---

[1] *Аль-Бухари.* Сахих аль-Бухари. II. Книга веры, 13 ; пер. В.А. Нирша. М. : Умма, 2003. С. 31.

Такой образ морали сначала развивается в философии и затем широко распространяется в культуре, причем настолько широко, что многие начинают воспринимать как единственно возможный светский, т.е. безрелигиозный, образ морали, базирующийся на приведенных выше принципах. При этом не все принимают во внимание то, что нормативное содержание разделяемой ими морали унаследовано преимущественно из конфессионально укорененных моральных систем, что фундаментальные моральные принципы первоначально получают санкцию в рамках религиозного сознания, благодаря религиозным институтам, что мораль исторически развивалась не просто рядом или параллельно с религией, но и опосредованно к ней.

К этому следует добавить, что в Новое время под влиянием развития секуляризованной культуры происходят перемены и в христианстве. Достижения науки и социальные трансформации способствуют освобождению христианства от давления догматизма и мифологии, «либерализации» христианства, в первую очередь его протестантских версий.

Эти тенденции в культуре и общественном сознании были обусловлены очевидным прогрессом наук и технологий, рождавшим уверенность в том, что общественное, культурное и нравственное развитие происходит по такой же «прогрессистской» модели и каждое новое поколение, более просвещенное, образованное и технически оснащенное, делает шаг вперед в направлении к разумно устроенному миру всеобщего благоденствия и счастья.

XX век с его неисчислимыми человеческими жертвами, вызванными мировыми войнами и тоталитарными режимами, идеология которых явно или неявно покоилась на отрицании традиционной религии, трагически обесценил упования на торжество разума и построение на его основе счастливого будущего человечества.

5.5. «Если Бога нет, то все позволено»

Подозрительность в отношении к морали людей, не верующих в Бога как трансцендентного и всемогущего существа, нередко выражается в неявно обличительной сентенции: «Если Бога нет, то все позволено». Считается, что это выражение принадлежит Ф.М. Достоевскому и звучит в романе «Братья Карамазовы». Как такового этого выражения в романе нет. Но сама мысль, в эти слова вложенная, есть и встречается не в одном и не в двух эпизодах, как обычно это представляется, но шире, если не сказать, что всем романом писатель хотел проиллюстрировать эту идею с разных сторон.

Для усиления смысла этой фразы иногда в последнем слове изменяют приставку: «дозволено»[1], тем самым указывая на то, что «отсутствие Бога», т.е. его отрицание, оказывается предпосылкой *вседозволенности*, а значит, безнравственности. Богословская интерпретация этой сентенции заключается в том, что человек без Бога в душе готов в отсутствие свидетелей на любой безнравственный поступок, между тем как человек верующий не решится под всевидящим Божьим оком ни помыслить, ни совершить ничего такого, что ставит под угрозу спасение его души. Увы, и исторический, и каждодневный житейский опыт свидетельствует о том, что религиозность, включая свои глубокие формы, не гарантирует от корысти, несправедливости и даже преступления, вплоть до убийства (крестовые походы, инквизиция, джихад). Причины этого могут быть разными, в частности небрежение земными обязанностями. Посвященность Богу может принимать формы, от которых предостерегал еще Иисус: «Кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4:20).

Сентенцию «Если Бога нет, то все позволено» положительно принимают и нерелигиозные люди, считающие, что она сохраняет свой смысл и при философском понимании Бога, который в таком случае трактуется не как трансцендентное персонализированное существо, но как метафора абсолютных внутренних убеждений, т.е. совести. Тогда она означает следующее: если нет внутренних принципов, то человека ничего, кроме страха наказания, не удержит от жестокосердия, несправедливости и насилия. Речь идет не просто о наличии принципов, но именно *моральных принципов*, т.е. твердого убеждения в недопустимости причинения вреда невинным, в обязательности уважения к человеку и традициям, в непременности справедливого и милосердного отношения к людям. Ни вера в Бога, ни вера в то, что Бога нет, сами по себе не гарантируют наличие таких принципов в душе человека.

Контрольные вопросы и задания

1. Каковы основные идеи теологической трактовки возникновения морали?
2. В чем суть теономной позиции в этике?
3. В чем суть и смысл дилеммы Евтифрона?
4. Выделите и опишите наиболее часто встречающиеся методологические ошибки в критике религиозной морали с секулярных позиций.
5. Что общего между моралью и религией и что их различает?
6. Каково этическое содержание сентенции «Если Бога нет, то все позволено»?

[1] Стоит напомнить, что во второй половине XIX в. формула «все дозволено» стала своего рода кредо нигилизма (от лат. nihil — ничто) — умонастроения, выражающегося в отрицании общепринятых стандартов культуры, моральных ценностей и норм.

ГЛАВА 6

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В СТАНОВЛЕНИИ МОРАЛИ

Слагаемые морали — ценности и правила, способности человека воспринимать их и претворять в своих решениях и действиях, поддерживающие их общественные институты, соответствующие формы сознания — формируются исторически не одновременно, их воспроизведение в разных культурах происходит различным образом. Они не просто разнородны, но различны их нормативные, коммуникативные, поведенческие, социально-функциональные источники (которые к тому же могут быть множественными). Целостная генеалогическая концепция морали, если и возможна, то только на таком же уровне абстракции, как и понятие морали, и она будет отражать генеалогию качеств и характеристик того особого понятия морали, на основе которого проводится генеалогическое исследование. Так, на примере эволюционно-этических генеалогических теорий можно видеть, что многие их выразители, рассматривая мораль как сферу помогающего и самоотверженного поведения, уделяют основное внимание корням этих явлений в биологической эволюции. Сторонники исторического материализма, видя в морали форму сознания, отражающую производственные отношения общества, пытаются проследить формирование морали в процессе изменения экономического базиса общества.

Вместе с тем предметом генеалогической реконструкции могут быть отдельные моральные феномены, что будет продемонстрировано на примере Золотого правила в завершающей части этой главы.

6.1. Генеалогия морали Фридриха Ницше

В истории этики высказывались различные взгляды на происхождение морали. Мораль выводилась из разных источников — воли Бога, некоего

метафизического начала (космического или рационального), биологической эволюции, особой природы человека, социальной кооперации, потребностей политического контроля, особенностей человеческого общежития и т.д. В зависимости от того, каким из этих элементов морали придается основополагающее значение, строится генеалогия морали. Не всякое учение о морали содержит генеалогию морали. Например, у таких философов, как Платон, Аристотель, И. Кант, Дж.Э. Мур или Ж.П. Сартр, вопрос о происхождении морали не только не был основополагающим, но и не всегда ставился. Но, даже поставленный, не всегда в предложенном решении оказывался существенным для понимания природы морали данным мыслителем.

Ницше принадлежит заслуга введения в философский оборот термина «генеалогия морали»: одно из наиболее фундаментальных его произведений называется «К генеалогии морали» (1887)[1]. Ницше задумывал это произведение как «трактат о методе», который он использовал в предыдущем сочинении «По ту сторону добра и зла». Благодаря Ницше генеалогия морали стала отдельным направлением философских исследований.

В произведении «К генеалогии морали» Ницше не говорит о генеалогии морали вообще, речь идет об истоках лишь отдельных моральных феноменов. Его рассмотрения[2] объединяет стремление доказать, что приписываемая морали антиэгоистичность мнима и не присуща ни одной моральной форме.

Сам Ницше представлял свой труд как рассмотрение «*происхождения* наших моральных предрассудков»[3]. Для Ницше мораль и есть собрание изобретенных человеком предрассудков. Вскрывая в трех рассмотрениях истоки таких фундаментальных моральных представлений, как «добро и зло», «вина и совесть», «аскетические идеалы», Ницше стремится продемонстрировать их иллюзорную природу, по сути срывая с них покров и показывая, из какого исторически уже забытого социального и культурного опыта они выросли. Действительный смысл этих представлений Ницше пытается вывести из тех исторических корней, которые моральные представления были призваны закамуфлировать и одновременно закрепить.

---

[1] Проблемы генеалогии морали затрагиваются Ницше и в ряде других работ: «Человеческое, слишком человеческое» (1878), «Странник и его тень» (1880), «Утренняя заря, или мысли о моральных предрассудках» (1881).

[2] В сочинении «К генеалогии морали» главы названы рассмотрениями.

[3] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Полемическое сочинение ; пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ф. Ницше. Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 4 ; общ. ред. Н.В. Мотрошилова, И.А. Эбаноидзе. М. : Культурная революция, 2012. С. 232.

Генеалогия морали (моральных предрассудков) служит для Ницше средством расшифровки, демистификации ценностей, их переоценки с целью разоблачения. Чтобы реализовать эту операцию, Ницше выявляет внеморальные и даже антиморальные истоки моральных понятий; в результате оказывается, что антиэгоистические (как принято считать) моральные представления скрывают внутри себя эгоистические установки, привычки и смыслы.

Можно отвлечься от специфического ницшевского понимания моральных ценностей как предрассудков и сосредоточиться на его выведении моральных представлений из исторически предшествующих форм: добра и зла — из социальной конкуренции, вины и совести — из отношений вынужденного социального партнерства и сотрудничества, аскетических идеалов — из практик социального подавления и добровольного самоограничения. Тогда мораль предстанет в своей социально-дисциплинирующей, социально-организующей функции как способ сдерживания эгоизма путем изменения изначально эгоистической натуры человека.

Этот взгляд на мораль весьма близок тому, что развивали французские материалисты К.А. Гельвеций, Гольбах, а за полвека до них английский моралист Б. Мандевиль. Ницше помещает это представление в определенный историцистский контекст: моральные представления рассматриваются как результат переосмысления социального опыта и его адаптации к потребностям составляющих общество групп с целью нейтрализации антагонизма, присущего межгрупповым отношениям.

Генеалогия совести. Согласно Ницше, совесть исторически восходит к практическим отношениям зависимости. Это отношения трех видов.

Во-первых, отношения зависимости, вытекающие из договора между заимодавцем и должником. В древнейшие времена за нарушение договоров такого рода приходилось отвечать физически. Наказание было внешним — наказанием болью, и она рассматривалась как своего рода возмещение ущерба, причиненного неисполнением должником своей обязанности. Фактор боли существен в договорных отношениях. Невыплата долга давала кредитору власть, и он пользовался ею, чтобы утолить обиду от перенесенного ущерба наслаждением от причинения боли другому. Святость обещания уплаты долга обусловливалась и подкреплялась нешуточными ставками: тело, жена, своя земля[1]. Но Ницше не объясняет, почему причинение страдания и боли другому могут вызывать удовлетворение, выступать средством утоления обиды.

Можно допустить, что приятность от причинения боли эволюционно предопределена тем, что причинением боли и радикальным подавлением

[1] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 282.

другого опосредствовано добывание добычи в процессе охоты. Причинение боли другому, подавление другого — знаки предвкушения утоления голода, насыщения. Однако никаких научных подтверждений этого (стоит заметить, что Ницше рекомендовал привлекать к исследованию морали наряду с философами, историками и филологами также медиков и физиологов) пока нет, кроме того, что высшие психические (культурные) функции складываются на основе опыта практических отношений — как их отражение и освоение в виде навыков.

Во-вторых, отношения зависимости, обусловленные членством индивида в общине. Отношения общины к своим членам по сути аналогичны отношению заимодавца к должнику. За пользование преимуществами коллектива, его защитой и попечением человек закладывает себя общине и связывает себя обязательствами перед ней, а нарушение обязательств наказывается лишением преимуществ.

В-третьих, отношения зависимости, вытекающие из почитания предков, страха перед ними и божеством. Тип отношения должника и заимодавца переносится на отношение к предкам. Род мыслится устойчивым благодаря «жертвам и достижениям предков»[1]. Поэтому перед предками предполагается некий долг, который непременно надо отплатить. Задолженность перед предками трансформируется в задолженность перед богами, а с централизацией власти и развитием монотеизма — перед Богом.

Таким образом, совесть, которая обычно понимается как специфическое выражение морального сознания, как форма самосознания, как способность личности, в наибольшей мере знаменующая ее автономию, предстает у Ницше как продукт страха, зависимости, подчиненности внешней силе и как проявление тревоги человека о собственном благе, прежде всего физическом.

Отметим, что Ницше, предприняв генеалогическое исследование, не обременяет себя прояснением его методологических оснований. В предисловии к произведению «К генеалогии морали» Ницше дает очерк своих генеалогических исследований, но сам генеалогический метод он не анализирует[2]. Генеалогия морали Ницше замкнута на его понимание морали как собрания предрассудков. Однако Ницше одновременно утверждал и другой образ морали — морали сверхчеловека, которая к генеалогии морали как собрания предрассудков не имела отношения и не была подвергнута им отдельному генеалогическому рассмотрению.

Ницше верно обратил внимание на наличие предрассудков в морали. В любой реальной системе морали есть предрассудки, и чем

[1] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 305.

[2] Ницшевская генеалогия морали становится предметом исследования и разбора у Мишеля Фуко. Отталкиваясь от краткого очерка Ницше своих генеалогических исследований, Фуко скрупулезно прослеживает по произведениям Ницше, как складывается генеалогическое исследование. Тем самым Фуко представляет опыт Ницше методологически рефлексивным, каким на самом деле он не был. См.: *Фуко М.* Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов ; сост. и ред. А. Усманова. Минск : Красико-принт, 1996. С. 74–97.

система морали старше, тем их больше. Отдельная задача философии и этики заключается в критике морального мышления с целью прояснения его смыслов и освобождения от стереотипов, недоразумений, превратностей в понимании, просто глупостей. Возможно, это самая важная задача моральной философии и нормативной этики. Но мораль не исчерпывается предрассудками, а генеалогия — не самый первый помощник в борьбе с предрассудками, поскольку сущность феномена не раскрывается в объяснении условий его возникновения и исторического развития.

6.2. Задачи этико-генеалогических исследований

В основе различных моральных явлений, как представляющих содержание морали, так и характеризующих механизмы ее функционирования, просматриваются разные исторические предпосылки. Их обнаружение важно для понимания истории культуры и общества, в том числе морали. Как показывают генеалогические исследования, проведенные на иной, чем у Ницше, методологической базе, моральные ценности и нормы формируются в процессе переосмысления и наполнения новым содержанием известного и привычного социокультурного опыта, в результате чего этот опыт нередко становится предметом критики и преодоления. Механизмы регуляции и ориентации поведения исторически формируются в морали на основе механизмов, сложившихся в других сферах социальной практики, но наполненных новым ценностным содержанием и социокультурными смыслами, по-своему востребующих исполнительский, коммуникативный, познавательный и творческий потенциал индивида. Это придает морали своеобразие, которое не исчерпывается ее генетическими корнями и историческими предпосылками.

По традиции, идущей от Ницше, предмет генеалогии морали порой сужается до анализа происхождения моральных ценностей и норм. Однако мораль — это не только ценности и нормы, но и форма их представленности в культуре, способы, посредством которых они вменяются людям и транслируются между людьми.

Поэтому наряду с моральными представлениями — ценностями и требованиями (такими, например, как невреждение, справедливость, забота и т.п.) предметом этико-генеалогического исследования непременно должны быть их функциональные характеристики — поддерживающие их социальные институты, состояния и способности чело-

века, посредством которых моральные ценности и нормы реализуются в практике человеческих отношений и в общественной жизни, и т.д. Речь идет о таких разнородных феноменах, как автономия, императивность, санкция, универсальность, свобода, выбор и др.

> ***Подход к генеалогии морали Мишеля Фуко*** показателен в этом плане. Фуко хорошо знает и понимает генеалогический опыт Ницше, но его генеалогическое внимание сфокусировано не только на ценностях и тем более не на «моральных предрассудках», а на том, что позволяет говорить о человеке как моральном субъекте, и на том, что составляет живую ткань морали как таковой. Предмет генеалогии морали Фуко обусловлен его пониманием самой морали. Фуко видит в морали на первом плане ценности и правила, то, что можно назвать «моральным кодексом», но далее он выделяет в морали поведение, соответствующее этим ценностям и правилам, а далее — способ моральной (само)субъективации, или самоопределения, человека в качестве морального субъекта. Предмет генеалогии морали у Фуко — не идеи, не ценности и правила, не соответствующее им поведение, но то, каким образом человек мыслит о них, в каких практиках это выражается[1].

Определение условий происхождения морали и характера ее первоначального развития невозможно без учета ее качественного своеобразия. Для этого требуется понятие морали. Это важное методологическое обстоятельство: без понятия морали, сформулированного хотя бы на уровне гипотезы, генеалогия морали невозможна.

В той мере, в какой ставится задача генеалогии различных феноменов морали — по обозначенным выше классам: *а*) моральные представления, *б*) функциональные характеристики морали, — необходимы понятия исследуемых феноменов. Генеалогические исследования могут способствовать уточнению и развитию этих понятий.

6.3. Пример Золотого правила

Рассмотрим для примера Золотое правило морали: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). В самом общем плане это правило отношений, основанных на взаимности. Элементарное выражение взаимности — правило обмена: «ты — мне, я — тебе». Тексты разных культур позволяют установить генетическую связь через ряд промежуточных звеньев нормативной формулы, известной нам как Золотое правило, с правилом обмена

[1] *Фуко М.* Использование удовольствий. Введение // М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет ; пер. с фр. С.В. Табачниковой ; под общ. ред. А.А. Пузырея. М. : Касталь, 1996. С. 281.

(услугами, товарами). Взаимность лежит в основе разного рода отношений — «договорного» гостеприимства, или гостеприимной дружественности, дружбы, воздаяния, причем в форме как благодарности, так и возмездия (частным случаем которого является правило Талиона: «око за око»[1]). Опыт этих отношений — важный нормативный источник Золотого правила морали. Оно складывается на основе неморального и протоморального коммуникативного и нормативного опыта.

Процесс формирования и развития Золотого правила морали можно реконструировать лишь на основе теоретического понятия, раскрывающего его действительное нормативно-этическое содержание.

Концептуально осмысленное, Золотое правило характеризуется следующими общими чертами:

- это правило инициативного действия, на что указывают слова «как хотите»;
- оно предполагает самостоятельного субъекта действия, который поступает не по образцу, не по указке, а исходя из своего собственного понимания;
- действие, задаваемое Золотым правилом, не спонтанно, оно намеренно, рефлексивно; человек как субъект действия считается рефлексирующим относительно своих действий, мыслящим о них, активно выстраивающим свои отношения с другими;
- действие, задаваемое Золотым правилом, — авансирующее; оно как бы создает прецедент, дает пример;
- действие, совершаемое по Золотому правилу, может быть в действительности односторонним, не взаимным; но оно воображается и мыслится субъектом действия так, как если бы оно находилось в «цепи» взаимности, как если бы человек действовал в условиях обоюдности действий;
- действия в соответствии с Золотым правилом совершаются в отношении других по мерке тех действий, которые человек ожидает от других; в соотнесении и сообразовании индивидуальных волений (хотений) предполагается преодоление субъективности индивида;
- благодаря преодолению субъективности, гармонизации одной субъективности и другой субъективности Золотое правило направляет на действия, устанавливающие общность или удостоверяющие общность (если она уже имеет место);
- это правило — общезначимо: оно актуально для любых обстоятельств, на что указывают слова «Во всем...»

[1] О Талионе см. § 12.2.

В развитой форме Золотое правило предстает как общезначимое. Его объект — поступки человека по отношению к другому человеку. Его предмет — сообразование, гармонизация установок и желаний человека с установками и желаниями другого. В соответствии с этим правилом человек действует осознанно и ответственно, он направляется мотивами согласования интересов, установления и сохранения общности. Совершаемые в соответствии с Золотым правилом поступки, возможно, обосновываются направленностью на общее благо.

Исследователь при изучении генезиса Золотого правила раскладывает аналитическое представление о нем в его развитой форме на отдельные составляющие, отраженные в данном перечне его существенных характеристик. Сохраняя перед своим умственным взором целостное представление о Золотом правиле, он обращается к древнему литературному материалу в поисках этих составляющих. Среди обнаруживаемых культурных «артефактов» может не быть общезначимого правила. Вообще, может быть не правило, а рекомендация, совет. Последний будет обосновываться не благом другого или общности, но благом конкретного действующего индивида. Иными словами, оно будет оправдываться благоразумием, а то и полезностью. Правило, рекомендация, совет — нормативные и мыслительные формы, результирующие некую рефлексию, обобщающие опыт. В архаическом литературном материале может не быть места для обобщения, но будет ситуация, в которой люди действуют исходя из наличных интересов и предпочтений.

На основе имеющихся литературных свидетельств можно выделить ряд этапов в становлении и развитии Золотого правила — от невербализованного ситуативно-коммуникативного опыта через вербализованный ситуативный опыт, нормативно обобщенный, через нормативно нейтральную рефлексию опыта взаимности к частному нормативному обобщению и универсальному нормативному обобщению — в негативной и позитивной формулировках[1]. Как видим, Золотое правило рождается из практики — из конкретных ситуаций и частного коммуникативного содержания.

Результаты генеалогического исследования Золотого правила позволяют сделать некоторые выводы о характере формирования морального типа мышления.

1. Моральные (протоморальные) мотивы исторически вырастают из мотивов, которые позднейшей философской мыслью будут вос-

[1] Подробно кристаллизация нормативного содержания Золотого правила рассматривается в статье: *Апресян Р.Г.* Генезис Золотого правила // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 39–49.

приниматься как внеморальные (а в особенных своих проявлениях и как аморальные).

2. Архаичное ценностно-императивное мышление синкретично. Логика Золотого правила соседствует в нем с логикой, подобной логике Золотого правила, но в действительности глубоко пруденциальной* — основанной на принципе благоразумия. Движение от логики благоразумия к логике морали не радикально. Так же, как и мораль, благоразумие предполагает примиренность и кооперативность. Оно предостерегает от невоздержанности в стремлении к наслаждениям, от безрассудства, легкомыслия, пренебрежительного по отношению к другим и т.д. Все эти предостережения предполагаются и моралью. Однако пруденциализм ориентирует человека в конечном счете на его частное благо. Это отнюдь не благо «здесь и теперь», именно от такого блага пруденциализм предостерегает. Но это — частное благо, благо как благополучие, успех и личное счастье. Мораль ориентирует человека не на благо, а на достоинство, а если на благо, то как на высшее благо — возвышенное над частными благами. Движение от благоразумия к моральности происходит в процессе смены смыслов — целей и оснований каждодневно привычных и понятных действий.
3. Моральное мышление формируется как первоначально ситуативное, в процессе освоения опыта конкретных ситуаций общения и взаимодействия. Универсальность — результат обобщения партикулярности* (конкретно-ситуативной, пруденциальной, персональной). Проходит немало времени, пока логика универсальности начинает проговариваться. Но, даже не будучи проговоренной, она тем не менее уже присутствует в ожиданиях, которые люди намеренно и направленно высказывают друг по отношению к другу, и эти высказывания призваны мотивировать жизненно важные для них действия. Моральное мышление с самого начала обнаруживает себя как мышление о действиях, потенциально универсализуемых, всеобщих[1].
4. В архаическом сознании представления о подобающем и предпочтительном переплетены с представлениями о практически насущном, благоразумном или полезном, образуя с ними единый комплекс внутренне недифференцированного надлежащего, противопоставляемого алчности и глупости. Вместе с тем в практике общения уже есть опыт, указывающий на возможность общих ре-

[1] Подробнее см.: *Апресян Р.Г.* Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // Философия и культура. 2014. № 4. С. 607–615.

шений и действий, направленных на взаимность, выражающих надситуативные обязанности.

Смена смыслов, новый тип взаимности в человеческих отношениях, общезначимость решений и поступков могут еще не быть предметом морализирующей рефлексии, но они уже повод для рассказа. Без такого описания, указания на случай, без опыта единичных поступков и отношений, их осознания и обобщения не могло бы родиться Золотое правило.

5. Содержание, ассоциированное для развитого морального сознания с Золотым правилом, сначала осуществляется только в практике конкретных отношений, оно не сразу осознается, не сразу вербализируется, формулируется, не сразу вменяется. Оно постепенно набирает императивный вес, становится правилом. Иными словами, Золотое правило формируется в ходе практического взаимодействия и общения людей, на основе накапливаемого коммуникативного опыта (опыта конфликтов, страданий от их углубления и облегчений от их разрешения — благодаря взаимопониманию, компромиссам, согласованию интересов), в результате одухотворения и возвышения этого опыта. Без опыта единичных поступков и отношений, их осознания и обобщения не возникло бы Золотое правило как основополагающая формула моральной императивности.

Подобный ретроспективно-аналитический подход оправдан для генеалогического исследования других моральных идей, ценностей, норм, а в преобразованном виде и функциональных характеристик морали.

Контрольные вопросы и задания

1. Каковы, по Ницше, исторические корни совести?
2. На основе анализа генеалогии морали Ницше сформулируйте свое понимание тезиса о том, что объяснением условий возникновения и исторического развития феномена (к примеру, совести) не раскрывается его сущность.
3. Выделите основные характеристики Золотого правила. Определите, какие из них характеризуют само правило как нормативную форму, какие — мотивы деятеля, какие — поступок, который совершается в соответствии с Золотым правилом.
4. Перечислите основные этапы нормативного развития Золотого правила.

РАЗДЕЛ III

СУЩНОСТЬ МОРАЛИ

ГЛАВА 7

МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Как отмечалось в предварительном определении в § 2.2, мораль представляет систему ценностей, посредством которых утверждается благо другого человека, других людей, общества, и в то же время личность ориентируется на образцы совершенства, на идеал.

Во избежание интерпретаций в духе этики наслаждения (гедонизма*) или этики пользы (прагматизма*) в этом определении смысловые акценты придаются именно благу другого/других и образцам совершенства, идеалу, в соответствии с которым и оказывается содействие благу другого/других.

Взаимное сообразовывание, гармонизация интересов осуществляется благодаря двум переплетающимся процессам. Во-первых, каждый человек так или иначе заявляет о своем стремлении к благу, о своих интересах и готовности услышать мнение других на этот счет. Во-вторых, каждый приноравливает понимание собственного блага к пониманию того, в чем состоит действительное благо другого и как другой понимает собственное благо. Эти процессы никак не формализованы и тем более не нормированы. Но они неявно предопределены постоянной практикой взаимодействия и развивающегося опыта взаимности. Эта практика нормативно обобщена в Золотом правиле морали, призывающем индивида понять другого исходя из себя. На основе такого понимания возможен и следующий шаг в осмыслении индивидом коммуникативной ситуации: поняв другого исходя из себя, можно по-новому взглянуть на себя исходя из понимания другого. Эта двухступенчатая рефлексия происходит в реальном или воображаемом общении с другим. Пространство морали — это пространство не внутреннего мира индивида, а пространство интерсубъектности, а если внутреннего мира, то в значительной мере постольку, поскольку он отражает и предопределяет межличностное взаимодействие — конкурентное, солидарно-партнерское, дружеское, заботливое.

7.1. Общее представление о ценностях

Анализ моральных ценностей может осуществляться на основе исследовательских процедур, различных по задачам и технике. Этот анализ заключается, *во-первых*, в раскрытии их содержания, когда описывается и проясняется, как понимаются, например, добро, правильное, справедливость, целомудрие, забота, честность и т.д., а также противоположное этому; *во-вторых*, в описании способов их оформления, отражения в сознании и функционирования в качестве ориентиров человеческой деятельности (решение этой задачи опосредовано сопоставительным рассмотрением моральных ценностей с другими ценностями, например религиозными, политическими, эстетическими и т.п.); *в-третьих*, в описании того, какие ценности и как определяют поведение людей в ту или иную эпоху. В своем поведении, в принятии решений, суждениях человек исходит из тех или иных ценностей, ориентируется на ценности. Важнейшие для личности ценности определяют ее «систему координат» — систему ценностных ориентаций.

Ценности в самом общем смысле — это обобщенные, устойчивые представления об объектах, событиях или явлениях как значимых, предпочитаемых, как о благе (т.е. о том, что отвечает каким-то потребностям, интересам, намерениям, целям, планам личности, ее идеалу) или противоположном благу — зле. В этом смысле ценностное отношение отличается от индифферентного, или безразличного, отношения.

В целом в деятельности человека можно условно выделить два пласта: *первый* связан с активностью по выживанию в узком и широком смыслах слова (добывание пищи, устроение жилища, продолжение рода, вынужденная работа за плату для добывания средств жизни, обеспечение бытовых каждодневных нужд); *второй* — со свободной реализацией себя, обретением и утверждением смысла за пределами вынужденного или подневольного — в игре, познании, творчестве, религии. Причем таковы различия не только в предмете деятельности, но и в отношении к ней. Так и ценности делятся на «материальные» (земные, практические) и «идеальные» (возвышенные, духовные) в зависимости от того, какой пласт деятельности они отражают и организуют.

Ценности различаются по содержанию — наслаждение, польза, слава, власть, безопасность, красота, истина, добро, счастье и т.д.

Ценности разделяются на положительные и отрицательные: наслаждение — страдание, польза — вред, слава — позор, власть — подвластность, безопасность — опасность, красота — безобразие, истина — ложь, добро — зло, счастье — несчастье и т.п. Положительность и отрица-

тельность определяется тем, отвечают или нет ценности потребностям и интересам человека.

Для деления ценностей на высшие и низшие необходим иной критерий. Различение возвышенного и низменного, духовного и плотского неочевидно при кажущейся интуитивной ясности этих слов в обычной речи.

Один из возможных подходов к такому делению содержится в философии Аристотеля.

Учение Аристотеля о благах. Аристотель определял благо как то, к чему человек стремится. При этом к одним вещам люди стремятся ради них самих, к другим — как к средству достижения того, что ценно само по себе. Продолжая рассуждение Аристотеля, можно указать: нечто людей привлекает и интересует как представителей какой-то профессии или какого-то сообщества, или как проживающих в определенной местности, или имеющих некоторое хобби и т.д., что-то интересно детям, что-то взрослым, что-то — женщинам, что-то — мужчинам. Однако должно быть что-то ценное для человека как такового независимо от половых, возрастных, профессиональных, социальных, религиозных, культурных и прочих различий. Ценность этого обусловлена не интересом, пусть его проявляют многие, и не потребностями, возникающими в силу частных ситуаций или в результате стечения особенных обстоятельств. То, что ценно для человека как такового вообще и отвечает его назначению, Аристотель называл *высшим благом* (впоследствии Цицерон ввел для обозначения этого понятия латинский термин «summum bonum», который закрепился в философии).

Исходя из того, что разумность является специфическим свойством человека, отличающим его от растений и животных, Аристотель считал высшим благом человека разумную деятельность души. Все остальное имеет смысл и ценность в отношении к этому высшему благу. Высшее благо — безусловно. Это утверждение можно смягчить: в рамках определенной системы ценностей высшая ценность мыслится как бы абсолютной (не зависящей от преходящих обстоятельств) и универсальной (которую предполагается принять или которую должна принять каждая личность)[1].

В современной теории ценностей и этике высшее благо называют *идеалом*.

Эрих Фромм предложил другой подход к делению ценностей на высшие и низшие, близкий аристотелевскому в том, что опирается на определенное понимание природы человека, однако существенно от него отличающийся содержательно — в трактовке критерия различения ценностей.

Учение Эриха Фромма об условиях человеческого существования. Фромм исходит не из предполагаемого предназначения человека,

[1] *Аристотель*. Никомахова этика ; пер. с греч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4 ; общ. ред. А.И. Доватура. М. : Мысль, 1983. С. 54–77.

а из характера его существования. Если животное является частью природы и живет в гармонии с ней, то человек, будучи частью природы, в значительной степени не зависит от нее. Человек мыслит себя вне природы. Благодаря тому что человек обладает разумом, он развивает свои знания о мире, претворяет эти знания в технические средства, которые позволяют ему овладевать силами природы. Вместе с тем человек уязвим и понимает свое бессилие, границы своего существования, свою смертность. Но человек — духовное существо, а значит, способное выходить за рамки самого себя, определять себя в ином. Человек рождается из единства (единства с природой, другими людьми), но живет в мире, внутренне обособленном. Человек рождается из единства не только в том смысле, что он исторически выходит из гармоничного природного состояния. Каждый индивид рождается из единства — утробного и младенческого единства с матерью. Младенческое существование органично, бессознательно и безмятежно. Таков изначальный, актуально неосознаваемый, но существенный опыт каждого индивида. Раннее сознание не знает трагичности, обособленности, безысходности, первые признаки которых проявляются в отрочестве.

Опыт безмятежного существования возможен лишь в той мере, в какой он обеспечен уникальной деятельностью — материнством. Как социально-культурный (т.е. отраженный в представлениях и нормах) опыт материнство представляет собой отношение максимального бескорыстия и самоотверженной заботы. Под впечатлением такого отношения матери (или того, кто может заменять мать) у ребенка формируется ожидание такого же отношения к нему любого другого. Развитие и взросление ребенка опосредованы ослаблением и разрывом его связей с матерью, семьей. Условно говоря, преодолевая свою связь с матерью, индивид обретает сознание, становится личностью. Становящееся сознание — это сознание не только Я, но и Другого, различенности Я и Ты. С обособлением, индивидуализацией усиливается личностное развитие человека. Обратная сторона автономии — обособленность. Она чревата одиночеством и отчужденностью. В мир взрослости ребенок почти неизбежно входит через врата одиночества.

Фромм считал базовыми потребностями человека потребности в слиянии, единении с другими, в идентификации, стабильности в контактах с другими. Развивая эту мысль, отметим, что в конечном счете полное удовлетворение этих базовых потребностей (актуально редко осуществимое) воспринимается человеком как высшее благо, или идеал, который задает иерархию ценностей[1].

Еще одно основание деления ценностей на высшие и низшие дают религиозные мировоззрения. В любой религии конечным предназначением человека считается приобщение к Богу, через личное совершенствование и спасение. Бог выступает как абсолют, а мораль — как одно из средств обретения человеком этого абсолюта. Богом заповеданы и санкционированы основные нравственные ценности и требования. Соответственно все, что приближает к Богу, возвышает человека. Выс-

[1] *Фромм Э.* Здоровое общество // Э. Фромм. Мужчина и женщина. М. : АСТ, 1998. С. 146–185.

шие ценности — это такие, посредством которых человек приобщается к Богу, низшие — такие, которые отвращают человека от Бога.

7.2. Основополагающие моральные ценности

Направленность на благо другого человека, других людей, общества представляет собой основополагающее свойство морали. Эта направленность обеспечивается определенными ценностями и воплощается в действиях. Действия выстраиваются в линию поведения, а на социальном уровне — в политику.

Субъектом действия, или *агентом* (от лат. agentum, от agens — производящий эффект, движение, действие, могущий), выступает индивид — Я в своем индивидуальном (не групповом или общественном) качестве, соотносящее себя с Другим — индивидуальным, коллективным или символическим Другим, который предстает в качестве объекта, или *реципиента* (от лат. recipientis — принимающий), коммуникативной и/или поведенческой активности Я. Чтобы действия, направленные на благо другого, были успешными, их агент должен обладать определенными качествами и способностями. Как таковые эти качества и способности также представляют собой ценность.

Действия обладают позитивной моральной ценностью, если посредством их агент подтверждает признание другого, по меньшей мере, не притязая на чужое благо и, конечно, не допуская ущерба в отношении другого. Деятельное признание другого выражается в действиях, направленных на содействие чужому благу. При благоприятных коммуникативных или социальных обстоятельствах[1] действия, направленные на собственное благо агента, могут иметь положительный эффект и для чужого блага. Но, как правило, содействие благу другого возможно при условии, что действия агента непосредственно, специально направлены на это.

Действия такого рода ценны, т.е. желательны, полезны, значимы, важны. Опыт переживания и осмысления таких действий отражен в ценностях (как идеях, представлениях). Эти ценности — *непричинение вреда* (*невреждение*), *солидарность* и *забота*. Вследствие этого ценны-

[1] Под коммуникативными отношениями, или общением, понимаются межличностные отношения, в которые индивиды вступают в своем личном качестве. Социальные отношения также могут связывать индивидов и быть по форме межличностными, но индивиды в них выступают исполнителями социальных ролей, носителей функций, тем самым эти отношения институционально опосредованы.

ми являются действия, утверждающие невреждение, солидарность, заботу в противовес каким-либо попыткам их попрания.

Эти ценности инструментальны, поскольку они соотнесены с благом, ориентируют на благо, формируют действия, выражаются в действиях. Они не просто обретают смысл, будучи воплощенными в действиях. Имея внешне «отвлеченную», «идеальную» форму, они закреплены в определенной, а именно, императивной* форме (и представлены в разнообразных текстах). Моральные ценности не только вербализованы, но положены к практической реализации в поступках и отношениях людей. Они вменяются посредством требований: *не вреди*, *сотрудничай*, *заботься о других*.

Само наличие названных ценностей, которые предъявляются к практическому осуществлению, определяет необходимость другого вида ценностей. Таковы *добродетели* как качества характера[1], позволяющие индивиду соответствовать названным ценностям и требованиям, т.е. содействовать благу других, быть солидарным, поддерживать единство с ближними.

Содействие благу другого, поддержание солидарности-единения в отношениях с другими и развитие добродетельного характера совмещаются в еще одной ценности — ценности *личного совершенства*. Совершенство — показатель качества и результативности усилий, предпринимаемых в соответствии с названными требованиями. Содержательно определенно идея совершенства раскрывается, например, в евангельском наставлении: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48), которым подытоживается ряд заповедей (примиренности, нелюбодеяния, непротивления злу, снисходительности, правдивости, любви к врагам), касающихся должных отношений с другими как ближними[2].

Данные ценности образуют ценностную структуру морали, отражающую ее основные функции — *коммуникативную* (обеспечивающую эффективное и благотворное взаимодействие между людьми) и *перфекционистскую** (обеспечивающую моральное возвышение человека).

В общих чертах эта ценностная структура универсальна в том смысле, что названные ценности прослеживаются в различных ценностно-императивных комплексах всех известных культурных традиций (главным образом, священных текстах религий, которые образуют фундамент этих традиций). Как можно судить по материалу этих традиций, моральные ценности осмысляются и утверждаются в противовес

[1] Анализ добродетелей как ценностей проводит Н. Гартман. См.: *Гартман Н.* Этика ; пер. с нем. Б.Г. Глаголева. М. : Владимир Даль, 2008 (гл. V–VIII).

[2] Подробнее о ближнем и отношении к ближнему см. § 13.1.

самоугождению, корысти, тщеславию и другим осуждаемым мотивам и качествам, вследствие которых индивид оказывается поглощенным самим собой и проявляет свое Я в противовес и ущерб Другому, утверждает себя за счет Другого.

Эти ценности нашли последовательно развитое нормативное выражение в этике любви, утверждающей милосердие и заботу в отношении к ближнему. Они раскрывают предполагаемые смыслы заповеди любви к ближнему: обратное любви есть причинение вреда; солидарность (выражающаяся в сочувствии и помощи) есть переходная форма морального отношения к другому от невреждения к заботливости и любви.

Как видно из истории мысли, любые попытки позитивного осмысления морали (в отличие от критики нравов и моральных взглядов) приводили к идее общности, гармонии человеческих отношений, межличностного и коммунитарного* единения, шире, единения человека с миром и его объединяющим началом, как бы последнее ни представлялось.

О человечестве как предмете моральной ориентации. В моральных учениях и поучениях в предмет ценностной ориентации морали порой включается все человечество. Это указание можно понять и принять во внимание в качестве возвышающей, идеализирующей метафоры, но на практике задача содействия благу всего человечества возникает крайне редко, а если и возникает, то в виде задач по выполнению специальных видов деятельности, например создания лекарства против смертоносного вируса, открытия нового и дешевого вида энергии, экологически чистой и доступной технологии выращивания некой сельскохозяйственной культуры с особыми питательными свойствами. В отношениях между отдельной личностью и человечеством дистанция (физическая, социальная, морально-психологическая) слишком огромна, чтобы могло установиться непосредственное взаимодействие. Даже среди великих пророков человечества — тех, кто приходил с Благой Вестью, не было ни одного, который мог актуально обратиться ко всему человечеству, а, обращаясь, был бы услышан.

7.3. Характеристики моральных ценностей

Моральные ценности специфичны по ряду признаков. Они:

1) повелительны, или императивны: их содержание предполагается непременно исполнять; они тем самым органично продолжаются в требованиях, которые обнаруживаются как принципы, или общие установки суждений, решений и действий, хотя вместе с тем могут принимать форму правил — конкретных предписаний;

2) репрезентируют и утверждают благо индивида самого по себе, а соответствующие им требования обращены к индивиду как таковому;

3) обращенные к Я, они утверждают благо Другого, вменяют ответственность за благо Другого; по внутренней логике морали, личность, обращаясь к себе, ставит перед собой задачу содействовать благу Другого, принимает на себя ответственность за Другого.

Чаще моральные отношения носят обоюдный характер: обе стороны отношения выступают в качестве моральных агентов. Я обоюдно соотносит себя с другим Я или некоторыми другими Я. Внутри этих отношений позиции агента и реципиента постоянно обращаемы. Взаимно сообразовывающие свои интересы Я в тенденции стремятся к соединению — к становлению Мы, разнообразно консолидированному.

Моральные отношения могут не быть обоюдными, или их обоюдность может не осознаваться, не приниматься во внимание, а то и прямо игнорироваться участниками коммуникации. Такие моральные ситуации получают своеобразную конфигурацию с разнонаправленными устремлениями, ожиданиями и переживаниями, имеющими различный моральный смысл. По традиции философии Нового времени и в первую очередь Канта, мораль нередко мыслится как данная на индивидуальном уровне и «от первого лица». Однако не менее важно учитывать не только Я-проекцию, но и Ты-проекцию, Мы-проекцию, без чего не разглядеть мораль в жизненности человеческих отношений.

Является ли долг моральной ценностью? Принимая во внимание императивный характер моральных ценностей, можно понять распространенный в моральной философии взгляд на мораль именно как на сферу долженствования. В русле деонтологического* толкования морали среди моральных ценностей указывают и на долг, более того, долг при таком подходе предстает первейшей ценностью морали. Между тем долг, долженствование — форма существования морали, осознания морали личностью. Долг ценен, но это не ценность. Долженствование, которое осознается как долг, — форма существования морали вообще. Моральные ценности представлены в сознании (сознанию) в значительной мере как требования, повеления. Так, есть долг невреждения, долг солидарности, долг заботы и т.д. Каждая из этих ценностей определенна в своем содержании. Однако нет долга как особой, самостоятельной ценности, как определенного, выражаемого в целях и поступках содержания. Понятие долга воплощает побудительную силу сознания, посредством которой человек определяется к разным по содержанию действиям, направленным на утверждение блага. При этом можно сказать, что обязательность, исполнительность, ответственность как своего рода ментальные, психологические, поведенческие механизмы долга обоснованно рассматриваются как добродетели. Несомненно, как качества характера они представляют собой ценности.

Для деонтологической этики осознание долга, сознательное исполнение долга важны как главные признаки моральности. Соответственно на первый план выступают требования (принципы, правила, нормы) и не принимается во внимание тот факт, что в требованиях, посредством требований выражаются моральные ценности.

Мораль проявляется в действиях, отношениях, имеющих определенное значение для людей и социума. В моральном плане действия человека имеют смысл даже тогда, когда они реально не выстраиваются им в соответствии с ценностями и требованиями, иными словами, когда моральная субъективация поведения минимальна, а то и отсутствует вообще. Моральное значение действий, субъективно морально не мотивированных, обусловлено тем, что они сами по себе ведут к результатам, так или иначе отвечающим моральным ценностям. Тем самым пространство морали расширяется за пределы осознанного долженствования, намеренного и принципиального исполнения предписанных ценностей. Если оценивать поведение по его *результатам*, то вопрос о намеренности может не встать. Но субъектный аспект действия, т.е. его осознанность, и индивидуальная ответственность личности чрезвычайно важны для установления степени моральности действия, моральной зрелости совершающего его человека.

7.4. Этический утилитаризм: «Наибольшее счастье наибольшего количества людей»

«Наибольшее счастье наибольшего количества людей» — нормативная формула, раскрывающая ключевой для классического утилитаризма моральный принцип. По словам Джона Стюарта Милля, мораль — это «правила и предписания человеческого поведения, соблюдение которых в наибольшей степени обеспечивает всему человечеству существование», наполненное наслаждениями и избавленное от страданий[1]. Принцип наибольшего счастья ориентирует человека на конечную цель — цель всех целей, высшую цель. В этом отличие утилитаризма от кантовской этики, в которой (как будет показано в § 8.3) мораль основывается на особом характере мотивации человеческих действий.

Принцип наибольшего счастья воплощает в развернутом виде идущую по крайней мере от Томаса Гоббса тенденцию в моральной философии Нового времени, которая сводит содержание морали к идее общего блага. Этот принцип был выдвинут Готфридом Лейбницем: «Поступать в соответствии с высшим разумом, значит поступать таким образом, чтобы возможно наибольшее количество блага достигалось возможно наибольшим множеством [людей] и распространялось столько счастья, сколько разум может себе представить»[2]. В качестве одного из критериев

[1] *Милль Дж. С.* Утилитаризм ; пер., предисл. А.С. Земерова. Ростов н/Д, 2013. С. 60.

[2] См.: *Hruschka J.* The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory // Utilitas. 1991. № 3. P. 166.

выбора и оценки поступков он был воспринят Френсисом Хатчесоном[1]. Этот критерий сопряжен с рядом других, которые в совокупности призваны дать основание для сравнения и различения морального качества действий. Согласно Хатчесону, предлагаемый критерий подвижен: например, достоинство лиц, на которых распространяется счастье, может компенсировать их число. В случаях, когда последствия действий носят смешанный характер, хорошим является действие, чьи хорошие последствия перевешивают дурные последствия и наоборот. При этом имеет значение степень приносимого счастья и несчастья: незначительное благо для многих не может перевесить огромное зло для нескольких, а огромное благо для нескольких может перевесить малое зло для многих. К тому же, принимая решение, необходимо учитывать не только прямые следствия действия, но также значение всех тех событий, которые могут в результате его произойти или не произойти.

Эти положения и аргументы по существу задают проблематику, связанную с моральными аспектами поступка в классическом утилитаризме, в котором принцип наибольшего счастья существенно уточняется. В утилитаризме счастье соотносится с интересами, и в качестве критерия выбора действий и оценки поступков принцип наибольшего счастья следует конкретизировать сообразно с интересами тех, чьи интересы затрагиваются данным действием или оценкой: если это те, кто входит в сообщество, значит надо говорить о счастье сообщества, если это конкретный индивид, значит надо говорить о счастье индивида.

Принцип наибольшего счастья определяет технику выбора и действия. Морально правильное решение основывается на: *а*) анализе обстоятельств и соответствующих им возможностей совершить то или иное действие; *б*) определении характера предполагаемых последствий этих действий для блага каждого, кого они могут касаться; *в*) выборе такого действия, которое приведет к возможно высшему благу всех этих людей вместе взятых.

Поэтому нельзя признать убедительными аргументы тех критиков утилитаризма, которые указывали на то, что при строгом логическом анализе принципа наибольшего счастья его направленность оказывается неоднозначной: с одной стороны, он как будто требует стремиться к совокупному счастью сообщества, а с другой — к наибольшему счастью каждого входящего в сообщество индивида. Это замечание имеет силу, если исходить только из содержания самой формулы принципа или трактовать ее с позиций не утилитаризма, а индивидуализма. Другое дело, что в соответствии с методологическими установками классического утилитаризма общее благо

[1] *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добра ; общ. ред., вступит. ст., комм. Б.В. Мееровского ; пер. с англ. Е.С. Лагутина // Френсис Хатчесон, Дейвид Юм, Адам Смит. Эстетика. М. : Искусство, 1973. С. 174.

иногда упрощенно трактовалось как результат сложения индивидуальных благ, а само благо и сообщества, и входящих в него индивидов понималось как некое объективно фиксируемое и рационально исчислимое качество.

Хотя Милль вел речь главным образом именно о совокупном благе сообщества, его различные пояснения свидетельствуют о том, что для него практически значимо счастье конкретных индивидов. Совпадение же «наибольшего числа людей» с человечеством в целом даже в рамках классического утилитаризма можно было представить лишь как недостижимый идеал.

По мнению критиков утилитаризма, стратегия принятия решения на основе принципа наибольшего счастья неприемлема в качестве универсальной, поскольку в конечном счете она ведет к возможности оправдания отказа от выполнения взятых обязательств (на который кто-то может пойти, когда обнаружится, что из-за непредвиденного изменения обстоятельств взятое обязательство не обеспечивает с учетом всех указанных выше коррекций наибольшего счастья наибольшему числу людей).

Однако неприемлемый в качестве морально-универсального принцип наибольшего счастья в целом однозначно направлен на ограничение эгоизма и указывает на необходимость информированного и рационально оправданного принятия решения в ситуации выбора. Практически этот принцип вполне уместен в ситуациях, где обстоятельства совершения действия обозримы, возможные его последствия достоверно предсказуемы, а условия выбора позволяют ограничиться мотивами практической целесообразности, успеха или благоразумия.

Контрольные вопросы и задания

1. Какие подходы используются при классификации ценностей и как в них отражается природа феномена ценностей?
2. По какому основанию Аристотель проводил различие между благами разного вида?
3. Определите содержание базовых моральных ценностей.
4. На материале личного опыта, художественной литературы, кинофильмов или текущей журналистской хроники приведите примеры различных действий, посредством которых кому-то был причинен вред (намеренный, ненамеренный), проявлены солидарность и участие, оказаны помощь и забота.
5. Назовите специфические характеристики моральных ценностей. На материале личного опыта, художественной литературы или кинофильмов приведите примеры, которые иллюстрируют эти свойства моральных ценностей.
6. Каково содержание утилитаристского принципа пользы?

ГЛАВА 8

МОРАЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Ценности выполняют в морали предписательную функцию — они указывают, как надо и как не надо поступать, что следует считать морально положительным и морально отрицательным. Повелительный характер моральных ценностей нередко создает впечатление, что мораль представляет собой свод особого рода правил, образцов поведения, принципов, требований. В основе такого восприятия морали — опыт семейного, коммунального, социального упорядочения поведения, которому индивид подвергается с ранних лет. Трактовка морали как средства регуляции поведения довольно распространена и в моральной философии.

Предписательность, или императивность*, — действительно важная функциональная характеристика морали. В значительной степени она проявляется через требования к поведению. Моральные требования не имеют властной поддержки, а их убедительность и действенность обеспечиваются силой общественных традиций и привычек, влиянием общественного мнения. К универсальным моральным ценностям апеллируют люди, выражая друг другу свои ожидания, высказывая пожелания и настаивая на их выполнении.

Императивная ситуация, в которой оказывается личность перед лицом моральных требований, парадоксальна. Моральные ценности указывают на необходимость содействия благу другого/других. Вместе с тем они не могут не быть принудительными: направленность на другого/других предполагает ограничение себя, что требует волевого усилия, т.е. самопринуждения. Напряжение между направленностью моральных ценностей на благо человека и принудительностью, посредством которой эти ценности утверждаются на практике, неизбывно.

Какова природа моральной императивности и ее силы или, другими словами, каковы мотивы признания людьми моральных ценностей и требований, посредством которых ценности чаще всего выражаются?

8.1. Детерминация поведения

Поведение человека детерминировано (от лат. determinare — ограничивать, от terminus — предел), иными словами, оно обусловлено различными причинами.

Детерминация нередко упрощенно трактуется как внешнее воздействие на индивида, в результате которого он совершает действия («жесткое» механистическое понимание детерминации) или принимает решения, на основе которых совершает действия («мягкое» механистическое понимание детерминации). Признание детерминированности поведения выражается в принятии принципа *детерминизма* в той или другой версии. Детерминизму противостоит *индетерминизм* — объяснительный принцип, согласно которому поведение полностью обусловлено внутренними факторами и человек действует на основе «свободы воли»[1]. Строго говоря, индетерминизм должен был бы выражаться в признании исключительной спонтанности поведения. Самостоятельно принятое решение как основа действия уже является детерминирующим фактором действия или поступка. Все решения принимаются на каких-то основаниях, по каким-то мотивам, которые в свою очередь формируются благодаря тем или иным условиям (полученное человеком воспитание, образ жизни, сложившиеся под его влиянием привычки и т.д.).

«Внутренние» факторы не сводятся к субъективным и тем более осознаваемым предпосылкам поведения. К внутренним факторам относятся неосознаваемые установки, влечения, предпочтения, а также генетически заданные предрасположенности, органические потребности, которые по отношению к сознанию выступают объективными факторами в том смысле, что они не зависят от сознания и воления. Они объективны, хотя и внутренни.

В психологии принято говорить об опосредованности внешних причин поведения внутренними условиями[2]. На нейропсихологическом уровне единство внутреннего и внешнего нередко трактуется следующим образом: психическая активность, с одной стороны, является функцией мозга, мозг — это орган психической активности, а с другой — отражением действительности, носит рефлекторный характер и обусловливается внешними воздействиями. При этом нужно

---

[1] О нестрогости выражения «свобода воли» см.: *Максимов Л.В.* Концепт «свобода воли» в этике // Этическая мысль. 2015. Т. 15, вып. 2. С. 5–19.

[2] *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М. : АН СССР, 1957. С. 226.

помнить, что разделение на внешнее и внутреннее не совпадает с разделением объективного и субъективного (относящегося к субъекту) и психическая активность не только рефлекторна, но и рефлексивна, т.е. направлена на саму себя: желания, влечения, эмоции, спонтанные предпочтения (все это — проявления психической активности) могут быть предметом внимания и анализа (рефлексии) личности и тем самым рационального контроля. Последнее — немаловажный фактор поведения. Самоконтроль и самодетерминация основаны на способности человека принимать решения и совершать действия самостоятельно (исходя из собственных представлений) и ответственно (т.е. сообразуясь с обоснованными ожиданиями и интересами других, нормами и традициями).

В качестве факторов детерминации индивидуального поведения могут выступать, как говорилось выше, генетически заданные предрасположенности, органические потребности, спонтанные реакции на непосредственное окружение (впоследствии осознаваемые или нет). К этому близки социально-психологические механизмы, проявляющиеся через индивидуальные или групповые привычки, общественные стереотипы и подражание и обеспечивающие действия, совершаемые по инерции. Особым образом детерминируется деятельность, которую можно определить как социально-адаптивную. Это детерминация, обеспечиваемая наличием (появлением, обнаружением) целей, сам факт которых предопределяет деятельность по их достижению — целесообразную деятельность. Названные виды детерминации обычно действуют спонтанно. Их механизмы могут скрыто использоваться в рамках манипулятивной организации индивидуального или коллективного поведения, осуществляемой различными социальными агентами в своих частных пропагандистских или коммерческих целях.

Поведение может детерминироваться извне посредством открытого социального действия в форме принуждения, в частности посредством угрозы применения насилия (физического, социально-политического или психического). В отличие от социального принуждения манипулятивное воздействие в конечном счете оказывает влияние на сознание человека, который далее действует как бы по своей воле, уверенный в том, что действует субъектно, сознательно самоопределяясь. В условиях принуждения человек может осознавать подневольность действий, к которым он принуждается угрозой насилия, и при том не видеть для себя никакой альтернативы, кроме неприемлемого — за неповиновение подвергнуться насилию, возможно, смертельному.

Поведение может детерминироваться с помощью социокультурных регулятивов — посредством ссылки на авторитет (индивидуальный

или коллективный), предъявления образцов и примеров, а также обязательств, возникших в соответствии с достигнутыми соглашениями. Здесь возникают важные вопросы: *кто* ссылается на авторитет и *кто* предъявляет образцы и примеры? В случае различных регулятивов этими «кто» могут быть разные социальные агенты, в частности сам действующий индивид, и тогда детерминация поведения осуществляется посредством обращения к авторитетам, самостоятельного выбора и признания значимости для себя образцов и примеров.

Разновидностью социокультурной детерминации является ценностная ориентация. Ценности детерминируют поведение самим фактом своего существования, представленного в разных формах — в текстах, обычаях, нравах, негласных сводах норм и правил или указаниях на надлежащее поведение, в специально принятых и предлагаемых к исполнению формализованных кодексах, а также в форме установок и принципов, принимаемых личностью в качестве внутреннего долженствования, с исполнением которого связывается личное предназначение.

Необходимость в социокультурных требованиях возникает в условиях, когда естественные влечения и спонтанно действующие психические механизмы не обеспечивают взаимодействия индивида с коммуникативным[1] и социальным окружением.

Социокультурные требования характеризуют *регуляцию поведения* (от лат. regulare — управлять, от regula — правило) — упорядочение, организацию поведения и контроль за ним посредством вменения ценностей и требований[2].

Особенность регуляции поведения в сравнении с социально-инерционными или социально-адаптивными детерминациями поведения состоит в том, что она действует посредством слова или предписания, актуализируясь через речь, прямо обращенную к человеку, или через текст, прямо или косвенно предъявляемый человеку. И слово, и текст подлежат освоению — признанию и принятию, что предполагает более или менее активное отношение человека к регулятивам.

8.2. Моральная регуляция

Мораль, право, традиция, обычай, этикет, протокол, ритуал, служебные и организационные регламенты и т.п. представляют собой

[1] Слово «коммуникация» (от лат. communicatio — сообщение, передача; от лат. commūnis — общий, общественный) используется здесь в узком значении межличностного общения.

[2] За рамками этого перечисления остались такие виды инструментальных регулятивов, как, например, технологические или игровые правила.

разновидности регуляции поведения. Как таковые они различаются (*а*) по статусу и характеру требований (насколько строго они сформулированы и сформулированы ли вообще), (*б*) по тому, как они обосновываются и с помощью каких средств санкционируются, (*в*) по сфере их применения, (*г*) по тому, кто выступает в роли «законодателя» и «охранителя» требований, и т.д.

Авторы многих описаний морали неявно отталкиваются от наиболее очевидной — в силу эмпирической фиксированности — модели регуляции поведения, а именно от права в значении позитивного права, т.е. установленного государством законодательства. В этой модели регуляции нормы собраны в кодексы (уголовный, гражданский, арбитражный и т.п.). В кодексах четко сформулированы процедуры совершения определенных действий, указаны запрещенные действия, установлены санкции за нарушения процедур и совершение запрещенных действий при тех или иных обстоятельствах. Сфера применения правовых кодексов ограничена юрисдикцией государства, которое выступает законодателем и осуществляет контроль за их исполнением.

Служебные регламенты, уставы организаций, официальные протоколы также строго сформулированы и систематизированы. Они принимаются уполномоченными лицами (руководством, коллективами). В учреждениях (организациях) могут быть уполномоченные по контролю за исполнением норм этих регулятивов. Регламенты и уставы такого рода не всегда содержат санкции, и в таком случае эта функция оставлена за руководством учреждения (организации), которое действует по представлению уполномоченных.

Функция *протоколов* во многом техническая; они регламентируют поведение официальных лиц в определенных ситуациях и, как правило, не предполагают дисциплинарного воздействия за нарушение норм протокола.

Этикет (правила поведения, внешнего обхождения) близок протоколу. Он, как и протокол, регламентирует внешнюю сторону поведения. Его правила достаточно формализованы, но у них нет «законодателя». Они вырабатываются знатоками и закрепляются традицией. Иногда нарушение правил этикета может восприниматься с неодобрением, однако высказывать его открыто считается нарушением того же этикета.

Ритуал близок этикету формализованностью требуемых действий. В отличие от этикета нормы ритуала призваны поддерживать стабильность и упорядоченность в человеческих и общественных отношениях на мировоззренческом, экзистенциальном* уровне. Ритуалы воспринимаются и переживаются человеком как основа коммуникации, условие

его интеграции в социум и — шире — порядок бытия. Нормы ритуала не всегда зафиксированы в тексте — их формализованность задается строгим соблюдением традиции. У ритуалов нет автора — они существуют от века. Исполнение религиозных ритуалов контролируется священнослужителями, а коммуникативных и социальных — авторитетными членами сообщества.

Мораль как регуляция поведения не систематизирована, неоднородна. Моральные требования разнородны. Они могут носить *диспозитивный*[1] характер и заявляться посредством выражения ожиданий, высказывания пожеланий и просьб, а также в форме советов, настояний (нередко принимающих форму приказания), предостережений (иногда принимающих форму угрозы)[2], обоснованных предполагаемой связью с принятыми ценностями, нормами и ссылкой на них. В этом мораль сходна с традицией и обычаем.

Моральная регуляция может осуществляться и посредством прямого предъявления норм. В этом мораль сходна с правом (юридическим законом), административными установлениями, этикетом. Моральные нормы не являются результатом некоего общественного или властного решения. Наиболее общие моральные принципы закреплены в священных текстах данной культуры, имеющих силу духовного авторитета[3].

В морали нет уполномоченных авторитетов и учреждений, «ответственных» за нее. В отличие от правовых и административных установлений мораль *неинституциональна*. В этом плане она похожа на традицию и обычай с той разницей, что в традиции и обычае нет сформулированных и закрепленных в тексте норм.

Применяемые в морали *санкции* имеют идеальный характер и выражаются в оценке поступка, в коммуникативном воздействии на человека посредством суждения[4]. Суждение выносят коммуникативные

[1] Диспозиция (от лат. dispositio — расположение) — расположение, предрасположение. Диспозитивный — допускающий выбор. В данном случае — выражающий отношение, точку зрения. В правоведении диспозитивному противостоит императивное. В этике такая оппозиция не фиксируется, поскольку моральная императивность может выражаться разными способами, в том числе в виде пожеланий.

[2] См.: *Макинтайр А.* Императивы, причины действия и этика ; пер. М. Томилиной // Логос. 2008. № 1. С. 141.

[3] В практике религий как прошлого, так и настоящего имеется достаточно примеров социально-политического и организационного санкционирования религиозно-нравственных норм. Отдельный случай представляют иудаизм и ислам, в которых социальные и нравственные предписания, закрепленные в священных текстах, трактуются как конкретные нормы прямого действия, регулирующие все сферы жизни верующих и выполняющие функцию юридического закона.

[4] Ср. с характеристикой моральной санкции Э. Дюркгейма, см. § 9.4.

партнеры, члены сообщества. Суждение может вынести каждый, кто посчитает это необходимым. Идеальность санкции заключается в том, что в морали (в отличие от права или административных установлений) не используются методы материального воздействия (физического или экономического).

Моральные санкции выражаются в осуждении недолжного, неправильного поведения и в одобрении правильного поведения. Санкции, предполагаемые моральными требованиями, носят не только идеальный характер (это положение общепринято в литературе), но и *проективный* характер: в побуждении или предостережении желаемое действие или воздержание от него прогнозируется или предупреждается. Будучи предупредительной, моральная санкция оформляется в *оптативных* (выражающих желание и ожидание[1]) и оценочных высказываниях.

Поскольку моральные санкции проявляются посредством суждений в процессе общения, постольку они слабо формализованы, конвенциональны* и вариативны.

Моральные суждения выражают поддержку и запрет, одобрение и осуждение, благодарность и упрек и т.д., а также побуждение, предостережение, предупреждение и могут сопровождаться экспрессивной реакцией на совершенный поступок и соответственно психологическим воздействием на человека (что имеет место в обычае), но по сути они призваны установить отношение совершенного поступка к требованию и указать тем самым на порядок, в соотнесении с которым за человеком признается заслуга или вина.

Специфика моральной санкции предопределена формой, отличающей нормы морали: они представляют собой указания на запрещенные и повелеваемые действия. При этом они ничего не говорят о наказаниях и поощрениях, которые следует ожидать при нарушении этих указаний. В этом моральные нормы отличаются от норм права, которые представляют собой установления относительно того, какие наказания полагаются за какие действия. Юридические законы тем самым предполагают, что наказуемые действия недопустимы, но они не содержат отдельного указания на то, что наказуемые действия как таковые недопустимы и запрещены.

Моральные нормы носят универсальный характер — они надперсональны, надситуативны, адресованы каждому. В этом своем качестве моральные нормы выражают моральное равенство — как равенство перед нормами, так и равенство людей как таковых, как «детей при-

[1] От лат. optativus — желательный.

роды», т.е. независимо от их социального положения и предписанных им (или избранных ими) ролей. Оборотной стороной общеадресованности может быть общепризнанность в рамках данного сообщества значимости ценностей и выражающих их норм. Без общепризнанности общеадресованность оказывается ни к чему не обязывающей декларацией. Общепризнанность является функцией непрекращающегося в сообществе процесса нормативно-дискурсивного, коммуникативного взаимодействия.

Моральные требования отличаются тем, что у них нет явного автора. Те или иные принципы в своих особенных формулировках могут ассоциироваться с именами богов, пророков, мудрецов, мыслителей и выдающихся интеллектуалов, но они исполняются людьми не только из уважения к авторитету, но в силу признания ими значения этих принципов и требований самих по себе.

В этом отношении моральное требование разительно отличается, например, от *приказания*. Приказание требует беспрекословной исполнительности. Если оно и имеет в виду благо исполнителя, так только в том, что исполнение приказания избавит исполнителя от наказания. Единственное обоснование, которое может иметь приказание, заключается в том, что оно указывает на авторитарную волю того, кто приказывает (не важно по уполномочию или самочинно).

Моральное требование отличается от такого рода регулятивов тем, что оно принимается в качестве значимого самого по себе, в качестве такого, под которым человек, принимающий моральное требование, может «подписаться», которое он может рассматривать как выражение своих убеждений, как проявление своей идентичности.

С этим связано такое важное свойство морального субъекта, как *автономия**: он свободен от внешних воздействий авторитарного и утилитарного характера, он свободен от пристрастий и прельщений. Он автономен в собственном смысле этого слова: требования, которые он принимает, он признает в конечном счете в качестве своего собственного принципа, как бы сформулированного им самим и утвержденного для себя самого.

В силу этого моральный субъект предстает не только «законодателем», но и «охранителем» морального законодательства. Он лично ответствен за действительность моральных требований и за свое соответствие задаваемой ими поведенческой планке.

Регулятивно-поведенческая функция морали получила особое развитие в социально-регулятивных (или нормативно-регулятивных) концепциях морали.

Концепция морали как социальной регуляции Олега Дробницкого. Социально-регулятивная функция морали рассматривается Дробницким в довольно широком плане. В целом она представляет собой социальный механизм согласования поведения индивидов и общества, а точнее, адаптацию поведения индивидов к требованиям, исходящим от общества. С помощью этого механизма «действие общественных закономерностей переходит в действия индивидуальных агентов», а «социальное целое воспроизводит себя через индивидуально-массовое поведение»[1]. Дробницкий признает значение таких регуляторов поведения, как «психические автоматизмы» (чувства и влечения), «личный интерес», «межличное и коллективное взаимодействие». Но эти регуляторы складываются стихийно и могут не согласовываться с общественными потребностями, выражающими действие законов общества в целом. Важно вычленить из массы спонтанно возникающих форм взаимодействия и общения «общепринятые формы поведения» — нормы (правила). Нормы вырастают из опыта. Но, сформировавшись, они отделяются от него и уже выступают по отношению к нему внешним упорядочивающим фактором. Противостоящее «естественной стихии» человеческих действий нормативное регулирование, считает Дробницкий, представляет собой инструмент общественного контроля за массово-индивидуальным поведением. В этом заключается его социальная сущность.

Мораль (наряду с правом, обычаем, административными установлениями) направлена на ограничение личного интереса, упорядочение его в соответствии с потребностями общества.

В качестве существенных свойств моральных требований Дробницкий выделяет неинституциональность, универсальность, идеальный характер санкции. Но вместе с тем он усматривает в нормативной регуляции выражение глубинных закономерностей социально-исторического характера — «общих законов исторического развития». Благодаря этому посредством моральных требований особым образом проявляется «мировоззренческая, идеал-полагающая, духовно-критическая функция морали». Оценка, через которую обнаруживает себя моральная санкция, соотносит оцениваемый поступок не только с «действительным», но и с должным, идеальным «положением вещей», в проекции к которому подвергается критике наличное состояние нравов и характеров.

В требованиях морали отражен разлад между идеальным и реальным, между *должным и сущим*, и они направлены на разрешение этого противоречия.

Последовательно представляя мораль в качестве инструмента социальной регуляции, Дробницкий в то же время утверждает, что мораль не всегда знаменует согласованность действий всех людей в обществе. Напротив, она порой предстает как пространство активного самоопределения личности, причем и такого, которое идет наперекор существующим общественным порядкам. Нередко личность, руководствуясь именно моральными мотивами, обнаруживает свой социальный нонконформизм и тем самым оказывается в противоречии с установившейся поведенческой и коммуникативной практикой. Такое противостояние приводит к конфликтам, не всегда поддающимся продуктивному разрешению.

---

[1] *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк // О.Г. Дробницкий. Моральная философия : избранные труды ; сост. Р.Г. Апресян. М. : Гардарики, 2001. С. 216.

Соответственно моральная регуляция предстает с другой своей стороны: она не только упорядочивает интересы людей, подчиняя их общественному целому, но и формирует независимость личности по отношению к «внешне эмпирическим и групповым воздействиям», ее «незаинтересованность» в практических, «утилитарных»* последствиях решений или действий, иными словами, ее автономию.

Наконец, моральная регуляция предполагает способность человека отдавать себе отчет в своих действиях и отвечать за свои действия перед собой и другими. Она основывается на особой роли сознания и субъективного мотива. Моральное требование принудительно, но на практике оно не непреложно. Человек может отклонить предъявляемое ему повеление. В этом смысле моральное действие является результатом личного выбора, волеизъявления личности, которая самоопределяется по отношению как к нормативу, так и к своим внутренним психическим побуждениям[1].

Заслуживает внимания состав выделенных признаков моральной регуляции в концепции Дробницкого. Настаивая на социальном по сути характере моральной регуляции, он указывает только два признака, которые представляют мораль с этой стороны, — неинституциональность регуляции и идеальный характер санкции. Признаки, связанные с общими законами социально-исторического развития, характеризуют мораль с общекультурной, или, говоря словами Дробницкого, практически духовной, точки зрения. Далее при описании регулятивного механизма морали Дробницкий выходит за рамки собственно социальных ее характеристик. С одной стороны, он включает в описание морали личность, обладающую определенными способностями, без которых мораль не может выполнять свою регулятивную функцию, с другой — по разным поводам обращает внимание на то, что в «обществе в целом» могут возобладать в качестве «общих» и определяющих интересы, противостоящие интересам людей как граждан и как частных индивидов, а также обществу как целому (отличному от покорившего его политического режима). Остается неясным, как в таком случае определяется, что является действительным благом общества, каким образом обнаруживают себя «общие закономерности», кто и по каким критериям оказывается их наиболее точным выразителем и проводником.

В концепциях морали как формы социальной регуляции ее функциональный признак — регуляция поведения — необоснованно представляется в качестве ее сущностной характеристики. Между тем регуляция — это одно из проявлений морали, а именно, в том ее качестве, которое обеспечивает межличностное и социальное взаимодействие. С его помощью реализуется сущность морали — сообразовывание частных интересов посредством ориентации людей на содействие благу других. Ориентация осуществляется посредством представления вниманию человека идей и образцов, воплощающих ценности. В той мере, в какой в морали функцию санкции выполняют суждения о действиях и их агентах (реальных и потенциальных), задача пред-

[1] *Дробницкий О.Г.* Указ. соч. С. 237–283.

ставления человеку ценностного содержания морали осуществляется и через санкции.

Задача практической реализации ценностного содержания, воплощенного в идеях и образцах, лежит главным образом на самом человеке. Поэтому в морали в отличие от права, традиции, протокола, ритуала, служебных и организационных регламентов и т.п. важно, насколько самостоятельным является человек, по какому принципу он действует, каковы его намерения. Но чтобы человек был самостоятельным и принципиальным, а его действия субъектными, намеренными, его следует предоставить самому себе — не препятствовать его свободному самоопределению в решениях, действиях и суждениях. Человека нельзя «сделать свободным». Ему можно предоставить политические и гражданские свободы, но не свободу в моральном смысле слова.

Сообществу необходимо упорядочивать поведение своих членов, согласовывать их интересы и амбиции. С социально-интерактивной, коммуникативной, психологической точек зрения, без такого упорядочения невозможна свобода человека — свобода как ответственность. В реальности общественных отношений свобода одного обеспечивается сдержанностью другого. Эта взаимная сдержанность задается стандартами, утверждаемыми разными социокультурными регуляторами. Не будучи сдержанной, сама регуляция поведения становится фактором подавления личности.

8.3. Учение Иммануила Канта о категорическом императиве

Но и личности следует быть такой, чтобы не поддаваться подавлению и тем более не соглашаться на него. Не позволять обращаться с собой, как с вещью, и не допускать в отношении себя какого бы то ни было произвола.

Такова одна из основных моральных обязанностей человека, сформулированных Иммануилом Кантом. Другой стороной этого требования является запрет на отношение к другим, как к вещи, т.е. использование их в качестве средства для достижения своих частных целей. «Безоговорочное отвержение рабства и беспощадное осуждение продажно-рабского образа мысли»[1] утверждаются Кантом на основе учения о категорическом императиве — основополагающем принципе нравственности, нравственном законе.

---

[1] *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М. : Прогресс-Традиция, 2005. С. 102.

Кант создал одно из наиболее проработанных деонтологических* учений о морали. В нем мораль предстает как опыт долженствования.

Человек по-разному побуждается к поступкам. Он может побуждаться в своей воле субъективно, т.е. произвольно выбирать правила совершения поступков, или объективно — с помощью разума. Субъективные правила воления Кант называет *максимами*, объективные — *императивами*.

Все императивы выражаются через долженствование. Однако характер их воления может быть разным. Совершение одних поступков необходимо ради достижения определенного практического результата; совершение других ценно и важно само по себе, безотносительно к какой-либо практической цели. Первый тип императивов Кант называет *гипотетическими*[1]. Это императивы умения (указывающие, что надо сделать, чтобы достичь определенной цели) и благоразумия (указывающие, к каким целям надо стремиться, чтобы стать счастливым)[2]. Императивы такого рода зависят от преходящих внешних или внутренних обстоятельств.

Второй тип представлен одним императивом — *категорическим*. Особенность категорического императива заключается в том, что он не ориентирует на какую-либо цель, но требует определенного рода поведения как ценного самого по себе. Категорический императив ничего не говорит о содержании поступка или его следствиях; он не говорит, к чему стремиться и что делать. Предмет категорического императива — принципы, обусловливающие поступок; он указывает, как надо делать и из чего при этом исходить. Это и есть моральный закон.

Категорический императив передается Кантом в различных формулах, среди которых кардинальными являются три. Они представляют практические принципы категорического императива.

Первый практический принцип гласит: «Поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»[3]. В этом принципе находит отражение надситуативный и надличностный характер нравственного воления, в чем заключается его *универсальность*, или *всеобщность*. Поступая определенным образом в отношении конкретного лица человек как бы предполагает, что он поступил бы таким же образом в отношении любого другого лица и в отношении него любому другому лицу следовало бы поступить так же.

---

[1] Гипотетический (от др.греч. hypothesis — основание) — условный, предположительный.

[2] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов; пер. с нем. Л.Д.Б. // И. Кант. Собр. соч. В 8 т. ; под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 187, 188.

[3] Там же. С. 195.

Второй практический принцип гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда использовал человечество и в своем лице, и в лице всякого другого человека также как цель, но никогда — только как средство»[1]. Человек не может утверждать в качестве всеобщих какие угодно правила. Полагание правила как всеобщего должно одновременно соотноситься с целью самой по себе. Такой целью является человек. Из этого принципа следует недопустимость утилизации кого-либо, точно так же, как недопустимость утилизации самого себя. Второй принцип категорического императива по-своему ограничивает первый принцип: всеобщность оказывается не единственным качеством моральности поступка. Моральный поступок еще и содержательно определен: он должен быть ориентирован на человека как такового безотносительно к каким-либо внешним обстоятельствам или характеристикам.

Третий практический принцип задает характер категорического веления. Утверждая некую максиму в качестве всеобщей, человек полагает ее как органичную часть «всеобщего законодательства» и тем самым выступает в качестве законодателя. Но, задавая закон, человек и подчиняется закону. Посредством третьего практического принципа Кант, не давая его строгой формулы, утверждает, что воля «должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом которого она может считать самое себя)»[2].

Существенным моментом третьего практического принципа категорического императива является то, что он отражает *автономию воли* нравственного субъекта. Как и идея цели самой по себе, идея автономии воли содержится в представлении о безусловности долженствования. По замечанию Канта, многие мыслители связывали моральное долженствование с законом, но эта мысль не доводилась до положения, что это — закон, который человек устанавливает для себя сам, но устанавливает как всеобщий закон. Канту, можно сказать, принадлежит заслуга введения этого важного этического понятия — «принцип автономии воли», который он противопоставляет принципу гетерономии*. Принцип автономии доброй воли в наиболее абстрактной форме представляет традиционную для моральной философии идею незаинтересованности морального мотива, или бескорыстия.

Итак, долг, по Канту, это «практически безусловная необходимость поступка»[3]. Поступок *из долга* безотносителен к конкретным обстоя-

[1] Там же. С. 205.
[2] Там же. С. 208.
[3] Там же. С. 200.

тельствам его совершения — он не выводится из опыта и не оправдывается опытом. Это действие не ради пользы и не из симпатии. Поступок из долга совершается не ради некой цели, которая посредством него достигается, а ради самого долга. Лишь совершение поступка из долга придает поступку нравственное достоинство.

Различные действия людей по-разному относятся к долгу. Некоторые действия могут быть хорошими, т.е. быть положительно значимыми для человека, полезными, но при этом не соответствовать долгу. Например, для действующего лица полезны, но противоречат долгу эгоистические действия, в которых интересы лица ставятся безусловно выше интересов других лиц. Есть действия, которые внешне соответствуют долгу, но не являются нравственными по существу; так, люди из корысти могут совершать действия, сообразные долгу. Наконец, люди могут совершать действия, сообразные с долгом, но не из долга, а из склонности и благорасположения. Такие поступки, говорит Кант, заслуживают похвалы и поощрения, но не нравственного одобрения. Лишь совершение поступка из долга придает поступку нравственное достоинство.

Моральный закон — единственный фактор, определяющий нравственную волю извне, уважение к закону и предопределяющий поступки человека, соответствующие долгу. Поэтому исполнение долга всегда предпочитается следованию каким-либо склонностям. Моральную ценность поступка определяет само по себе стремление исполнить закон, а не полученный результат.

Противопоставление *долга* и *склонности* — одна из характерных черт кантовской этики. Под склонностью Кант понимал любые влечения и порывы, которые отвечают потребностям, материальным интересам или душевному настрою человека. Даже благодеяние, оказанное только из симпатии, участливости или благорасположения, хотя и полезно благодетельствуемому, мало свидетельствует о моральности благодетеля. Совершение благодеяния есть долг, поэтому моральность человека, оказывающего благодеяния, определяется, по Канту, не самим фактом благодеяния, а тем, руководствуется ли он долгом.

Этот вывод может показаться странным с точки зрения практики реальных человеческих отношений. Но для Канта в первую очередь важно показать значимость беспристрастности и объективности морального мотива.

Как можно видеть, Кант в трактовке моральной императивности отвлекается от той стороны морали, которая представлена через общественную организацию, социальные институты, коммуникативные механизмы упорядочения поведения, и полностью переносит внимание на человека. Кант как будто бы говорит о том, что представляет собой моральный закон. Но по сути

его речь не о «моральном законодательстве», не о правилах поведения, а о том, каким должен быть человек, чтобы моральное законодательство заработало. Человек должен быть неподневольным, способным мыслить неподражательно и принимать самостоятельные, ответственные решения. Как разумный и свободный субъект человек принадлежит не «земному», «материальному» миру явлений, где царит физическая причинность, а миру умопостигаемому, или «ноуменальному»[1] — миру чистых смыслов.

В такой абстрактной форме Кант передал одну из наиболее важных и сложных для понимания характеристик морали, а именно, ту, что в морали (посредством морали) человек, будучи членом различных общественных объединений, включенным в социальные связи и зависимости, руководствуется собственным мнением. Это мнение принципиально — оно не подвержено переменам настроений, предпочтений, интересов; оно универсализуемо — высказывается в предположении, что может быть принято любым разумным существом в аналогичной ситуации. Не авторитет, не корысть, не нужда, а свободно принятые принципы становятся определяющим фактором решений и действий. Сообразно с этими принципами человек судит о себе и о других.

Такова данность морали, которая открывается Канту в метафизическом рассмотрении — в прояснении, как он говорит, «условий возможности» морали. Кант проводит это рассмотрение в произведениях, которые признаны его главными морально-философскими произведениями — «Основоположения метафизики нравов», «Критика практического разума», отчасти «Метафизика нравов». Представив в безукоризненном виде логику морального самосознания, Кант оставил в них без внимания мораль в практическом действии. Этико-практическая проблематика, касающаяся того, как действует мораль в реальности культуры и общества, развивается Кантом в таких сочинениях, как «Критика способности суждения», «Антропология с прагматической точки зрения» и некоторых других, без учета которых картина кантовской моральной философии остается неполной.

8.4. Абсолютность и универсальность моральных форм

Моральные ценности и соответствующие им требования нередко воспринимаются как абсолютные и универсальные.

[1] От др.-греч. noumenon — умопостигаемое, познаваемое умом, минуя чувственные восприятия.

Абсолютность в строгом смысле слова — такая характеристика требования, в силу которой не допускаются исключения при его исполнении или, другими словами, невозможны никакие условия, при которых требование не исполняется.

При осмыслении феномена абсолютности следует учитывать различие между философско-этическим (или мета-этическим) содержанием понятия морали и философско-практическим (или нормативно-этическим). На философско-этическом уровне мораль предстает абстракцией. Это — обобщенное, «чистое» понятие морали, и представление об абсолютном характере морали в целом является отражением именно абстрактного теоретического понятия морали. Философское понятие морали абстрактно, поскольку в истории мысли оно складывалось в порядке обобщения различного нормативного, коммуникативного, социального опыта; в обобщении этот опыт очищался от разнообразия контекстов и своих конкретных характеристик. Отношение к содержанию понятия морали как к «объективной реальности», а не как к теоретической модели порождает впечатление об абсолютности того, что понятие морали обозначает.

В философских обсуждениях характеристика абсолютности нередко прикладывается к морали в целом, т.е. не только к требованиям и ценностям, но и к отдельным аспектам моральной практики, например к поступкам. Под абсолютными понимаются поступки, посредством которых в полной мере, т.е. целостно, воплощаются соответствующие моральные требования. Но поступок всегда обусловлен. Он обусловлен требованием, во исполнение которого он был совершен, а также личным опытом морального агента и обстоятельствами совершения поступка. Поэтому к поступку не применима характеристика абсолютности. Будучи совершенным, поступок преобразует личность и трансформирует обстоятельства. Но чтобы это произошло, личность должна решиться на поступок и совершить его исходя из своего опыта, из своего понимания ситуации, по отношению к которой поступок нужно осуществить наилучшим образом.

В более точном смысле понятие абсолютности уместно при характеристике моральных ценностей, причем прежде всего в их нормативном выражении. Моральные ценности и соответственно требования действительно могут восприниматься как абсолютные, без всяких оговорок в том определенном смысле, что они *беспредпосылочны*: их ценностное и императивное значение не задается извне, и в этом смысле они ценны и значимы сами по себе. Именно так они воспринимаются самим моральным сознанием и поэтому в рамках некой данной моральной системы они не нуждаются в обосновании. Но стоит только

данной системе моральных ценностей и требований нарушиться, как их абсолютность тут же исчезает. Они уже требуют обоснования, т.е. выстраивания определенной моральной картины мира, или целостной системы ценностей и требований.

Мыслимые как ценностно беспредпосылочные, требования реализуются в конкретных поступках, сообразованных с ситуацией, в которой они совершаются, и с лицами, в нее включенными.

Но с генеалогической точки зрения ценности не абсолютны, т.е. их возникновение и развитие всегда имеют предпосылки. При религиозном взгляде на мораль ценности не абсолютны, потому что они заданы Богом в виде заповедей. Ценности не абсолютны и при натуралистическом взгляде на мораль, согласно которому они отражают сформировавшиеся в ходе биологической эволюции поведенческие инстинкты и предрасположенности. Ценности не абсолютны и при социокультурном взгляде на мораль, в соответствии с которым моральные ценности формируются в исторически длительном процессе осмысления опыта человеческих взаимоотношений. Исторически моральные ценности формируются в результате обобщения нормативного и коммуникативного опыта, поначалу ситуативно конкретного. Их действенность реально обеспечивается авторитетом, воспитанием, традицией, общественной привычкой. Другое дело, что для людей, реализующих моральные ценности в своих решениях и действиях, они значимы не в силу этих социально-исторических детерминаций, но сами по себе как факт культуры.

Если трактовать абсолютность в значении непререкаемости предъявления моральных ценностей к признанию и практической реализации, то применение этой характеристики отнюдь не «абсолютно»: императивность моральных ценностей различна в зависимости не только от обстоятельств, но и от их содержания. Об этом свидетельствует пример названных выше фундаментальных моральных ценностей и соответствующих им требований. Лишь одно из них — «не вреди» — выражено в форме запрета, предъявляемого как будто бы безусловно и, стало быть, имеющего абсолютный статус. Невреждение — наименьшее в моральном смысле, что ожидается от человека как морального агента, но как требование оно носит абсолютный характер. Забота о другом — это наибольшее, что ожидается от человека как морального агента, но забота именно рекомендуется, поэтому если и можно говорить здесь о требовании, то в самом общем смысле слова. Нанесение вреда запрещается, забота ожидается и рекомендуется.

Впрочем, и требование непричинения вреда имеет одно условие. В логическом плане само по себе наличие условия подрывает абсолют-

ность требования. Ведь, говоря о непричинении вреда, имеют в виду *инициативное* непричинение вреда. В случае *ответного* действия, например при противостоянии злу, может статься, что не обойтись без пресечения того, кто наносит вред или очевидно желает и готов его нанести, т.е. злодея (вредителя). Но каждого, неоправданно нарушающего чьи-то общественно признанные интересы, следует воспринимать как источник зла и, стало быть, потенциальный объект противостояния. Следует считать морально оправданным ограничение любой активности, которая чревата вредом для людей и сообщества. Такое ограничение является вредом с точки зрения агентов этой активности, т.е. злодеев, вредителей. Однако причиняемый при противостоянии злу вред морально оправдан стремлением не допустить произвольного попрания чьих-то признанных интересов, и только им. При этом наносимый актуальному или потенциальному злодею вред должен быть строго соразмерен с оборонительными и охранительными задачами.

Так что если и говорить об абсолютном требовании, т.е. непререкаемом и неотложном, то это требование *противостояния злу*. В первую очередь духовного противостояния и соответствующим образом практического — психологического, коммуникативного, социально-организационного, а при необходимости и иного, включая ограничение его возможностей вплоть до крайних, а именно, таких, которые требуют применения физической силы.

Злу внешнему следует противостоять так же, как и внутреннему. Следует противостоять злу, творимому в отношении меня, так же, как и в отношении других. Следует противостоять злу, возможному и с моей стороны в отношении других, т.е. противостоять злу в самом себе — контролируя себя, не потакая себе, ограничивая себя, отказываясь от чего-то в себе, несносного и опасного для окружающих.

В этом смысле требование противостояния злу, последовательного и самоотверженного, нисколько не противоречит требованию непричинения вреда.

Однако в любом случае абсолютность — это характеристика, усматриваемая самим моральным сознанием. Даже на уровне морального сознания требование противостояния злу в конкретных спецификациях этого требования абсолютно лишь в рамках определенной системы морали. Оно абсолютно внутри данной ценностной картины мира, в пределах достигнутых соглашений и имеющихся договоренностей. Но за этими рамками, вне соглашений и договоренностей оно может оказаться относительным.

При теоретическом рассмотрении моральных воззрений, предполагающем прояснение их генеалогии, ничего не может быть признано

в качестве абсолютного. Но при теоретическом рассмотрении моральные воззрения предстают относительными не в смысле произвольности и конъюнктурности их ценностного содержания, но в смысле их исторической или какой-либо иной обусловленности, а также социокультурной контекстуализированности, которые проясняются путем построения теории морали.

Универсальность (всеобщность) — термин, в литературе обозначающий такие разные феномены, как общераспространенность, общезначимость (ценностей, требований), беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований), универсализуемость (суждений, решений, требований).

Принимая во внимание, что эти феномены соотнесены с универсальностью, важно сохранить специфическое значение понятия универсальности. Наиболее часто встречающиеся подмены такого рода проявляются помимо отмеченного выше отождествления с абсолютностью в интерпретациях универсальности как общераспространенности (общепринятости).

В соотнесении с требованиями универсальность обнаруживается в том, что они — и в этом один из специфических признаков моральных требований — предполагаются актуальными для каждого, они адресованы каждому. Моральные ценности предполагаются так же потенциально значимыми для каждого.

Вопрос в том, кто этот «каждый»? В рамках рационалистически просветительской парадигмы каждым был «всеобщий каждый» — любое разумное существо. Однако «любое разумное существо» — это абстракция. Известные науке разумные существа — люди — это всегда существа в определенных социокультурных условиях, различие между которыми в глобальном плане таково, что в рассуждении о морали, ценностях, требованиях абстрагирование от них ведет к потере предмета рассуждения. В виде «абстракции» разумного существа вообще может выступать, хотя безликий и усредненный, но определенный индивид западноевропейского типа рациональности, пусть его западноевропейская определенность и выведена за скобки. В философии такое западноевропейски центричное абстрагирование удается легко. Для представителей других культур эта абстракция, несомненно, социокультурно определенна — она западноевропейски контекстулизирована.

Универсальность требования представляет оборотную сторону равенства: все люди в качестве субъектов морали полагаются потенциально равными, и моральные требования обращены к каждому в равной мере. Соединенная с требованием абсолютность понимается как такая

его характеристика, в силу которой не допускаются исключения при его исполнении. Очевидно, это не то, что общеадресованность. Не во всех требованиях так понимаемая абсолютность будет совмещаться с универсальностью. Например, требование противостояния злу абсолютно и касается всех, а требование информированного согласия[1], будучи абсолютным, касается только тех, чья деятельность предполагает такие действия по отношению к другим людям, совершение которых недопустимо без их предварительного согласия, причем даваемого осознанно, т.е. с пониманием всех возможных последствий (включая риски), и в этом смысле информированно. Это требование распространяется на всех, но только тех всех, кто занимается такой деятельностью, — на врачей, исследователей в области биомедицины, конструкторов, проводящих испытания технических систем и устройств.

Относительно суждений (решений) универсальность усматривается в следующем: суждение высказывается, а решение принимается в данной ситуации и по отношению к данному лицу в предположении, что любой разумный человек в данной ситуации и по отношению к данному лицу вынес бы такое же суждение и принял бы такое же решение. В этой специфической форме универсальность проявляется как *универсализуемость*. Последняя может иметь и другую версию: некто высказывает суждение или принимает решение в данной ситуации по отношению к данному лицу в предположении, что такое же суждение будет высказано и такое же решение будет принято и по отношению к нему, находись он в таком же положении.

Принцип универсализуемости иногда обсуждается как принцип, касающийся поступков. Строго говоря, в поступках реализуются принимаемые решения, причем решения могут реализовываться различными путями и конкретно-ситуативно, т.е. адекватно неповторимой конфигурации сложившихся обстоятельств и оказавшимся в них лицам.

Таким образом, абсолютность и универсальность — не социологически фиксируемые характеристики моральных ценностей и требований, но *форма,* в которой мыслятся моральные ценности и требования. Они считаются потенциально значимыми для всех, сродни «закону природы», который действителен независимо от того, известен он наблюдателю или деятелю, воплощающему его в своей практике, или нет. Моральные ценности и требования обретают эти характеристики благодаря моральному субъекту, который мыслит их так и действует соответствующим образом, соотнося свои решения и действия с другим моральным субъектом. Это в особенности касается характеристики

[1] О требовании информированного согласия см. § 1.4.

универсальности, которая складывается исторически, в процессе обобщения опыта общения и социального взаимодействия.

Контрольные вопросы и задания

1. Назовите основные уровни детерминации поведения человека.
2. Учитывая основные параметры нормативной регуляции, проведите сопоставление права, обычая, этикета и морали.
3. В чем суть концепции морали как способа социальной регуляции?
4. Какие специфические признаки морали отражены в трех практических принципах категорического императива Канта?
5. Опираясь на рассуждение Канта в трактате «Основоположения метафизики нравов», опишите, в чем он усматривал отношение человека к самому себе, как к средству?
6. Выделите основные аспекты феномена моральной универсальности и дайте их краткую характеристику.
7. Проведите разбор Нагорной проповеди (Мф. 5–7) как этико-нормативного документа. Стратегия разбора может быть разной, но желательно не обойти такие вопросы: (*а*) форма нормативных суждений, (*б*) способ их предъявления и обоснования, (*в*) степень «этичности» (по мерке Канта или по мерке Милля), (*г*) нормативная логика Нагорной проповеди, (*д*) иерархия и последовательность требований.

ГЛАВА 9

ИСТОЧНИКИ МОРАЛЬНОЙ ИМПЕРАТИВНОСТИ

Вопрос об источниках моральной императивности касается природы той силы, которой обладают моральные требования. Это не генеалогический вопрос: каково происхождение моральных императивов (см. раздел II). Это онтологический вопрос: благодаря чему моральные требования могут воздействовать на решения и поступки людей? На чем основана их действенность?

Моральные требования нередко трактуются как предписания общего характера, которые общество в целом или в лице отдельных общественных групп и институтов предъявляет индивиду к исполнению. При таком взгляде сила моральных требований предстает как выражение авторитета общества, его политического могущества — способности проявлять власть, воздействуя на членов общества посулами наград и угрозами наказаний.

Такую социально-центрированную трактовку морали не приемлют те, кто мыслит мораль как удел разумного выбора личности, способ ее сознательного и в конечном счете безусловного самоопределения. Ее не приемлют и те, кто рассматривает моральные требования как способ трансляции обобщенного опыта человечества, зафиксированного в традициях или культуре. Оппозиционность такого подхода социально-центрированному обусловлена обоснованным опасением, что посредством понятий общественной воли или общего интереса может проводиться подчинивший себе общество частный интерес. Но этот подход оппозиционен и личностно-центрированному пониманию морали, в котором усматривается опасность апологии эгоцентризма.

И социально-центрированная, и личностно-центрированная, и культуро-центрированная картины морали отвергаются при трансцендентном понимании морали, согласно которому сила моральных требований определяется тем, что они заданы трансцендентным началом — Богом (богами) или Космосом.

9.1. Учение Джона Локка о моральных законах

В свете этих разногласий представляет интерес понимание морали Джоном Локком. Мораль предстает у Локка в виде отношения сознательных действий людей к правилам (законам), что выражается в оценке действий в соответствии с правилами. Это отношения особого рода. Они отличаются от установленных отношений, т.е. таких, в которые люди вступают как носители определенных статусов, например генерала, горожанина, патрона, клиента, диктатора или констебля. Моральные отношения отличаются также от естественных отношений, какие связывают, например, родственников; естественные отношения не подлежат произвольному изменению, они сохраняются столь долго, сколь живы включенные в них индивиды.

Локк выделяет три вида моральных законов, т.е. таких, по которым оцениваются действия людей, — божественные законы, законы гражданские и законы «общественного мнения, или доброго имени». Принимая во внимание, что Локк включал в мораль и гражданские законы, можно предположить, что он расширительно понимал мораль. Отчасти это действительно так. Но все же локковское понимание морали имеет свои смысловые ограничения. Хотя мораль включает в себя гражданские законы, она отличается от таких социальных отношений, которые возникают на основе постановлений и назначений. Постановлениям человек призван подчиняться. Моральные законы — предмет свободного выбора разумного человека.

Людей можно принудить исполнять закон, лишь если он оснащен эффективными инструментами, обеспечивающими его действенность. Без таких инструментов, без санкций (поощрений и наказаний) закон не имеет смысла. Так что самим фактом существования законов утверждается порядок принуждения.

Названные три рода законов различаются по источнику, или авторитету, их устанавливающему (Божество, общество или общественное мнение), и видам принуждения.

Божественный закон устанавливается Богом и задает меру греха и долга, правильного и неправильного. На основе божественного закона люди судят о наиболее важном моральном добре и зле.

Гражданский закон устанавливается государством. Им утверждается сила государства по отношению к своим гражданам. Этим законом задается мера преступления и невиновности по отношению к устанавливающей его власти.

Закон общественного мнения, который Локк также называет философским законом, дает мерило добродетели и порока[1].

Различаясь по источнику и отчасти по области применения, моральные законы в целом едины. Хотя у разных народов, в разных обществах и даже группах внутри одного общества могут встречаться отличающиеся друг от друга представления о добродетели и пороке, всегда и везде добродетель и порок обозначают соответствие принятым нормам; добродетель всегда восхваляется, а порок осуждается. Локк добавляет: «Уважение и неуважение, добродетель и порок всюду в значительной мере соответствуют неизменяемому стандарту правильного и неправильного, которое установлено божественным законом»[2]. В той мере, в какой это так, закон мнения, или репутации совпадает с божественным законом.

Два момента в локковской классификации моральных законов представляют особый интерес.

Во-первых, Локк, трактуя мораль как отношения, возникающие благодаря соотнесению людьми действий с законами, указывает на качественную разнородность морали. Эта разнородность обнаруживается у Локка в выявленном им различии между моральными законами, которые отражают разные стороны моральной практики: (*а*) связанной с общими представлениями, выражающими основополагающие принципы, (*б*) представлениями, связанными с жизнью сообщества, его (само) организацией, (*в*) представлениями, связанными с отношениями между людьми как частными индивидами, членами локальных сообществ.

Ясно, что под понятие гражданского закона у Локка подпадает сфера только позитивного права. Гражданский закон санкционируется государством с помощью силы (оправданной его обязанностью защищать жизнь, свободу, имущество тех, кто живет по его законам, и наказывать тех, кто ему не повинуется). Мысленно перенеся представление о гражданском законе в собственно этический контекст, можно разглядеть в нем социально-дисциплинарный, институциональный срез морали. Феномены, называемые Локком божественным законом и законом мнения, легко представить имеющими непосредственное отношение к морали в современном смысле слова. Божественный закон отражает, с одной стороны, общее и отвлеченное, но выраженное в конкретных заповедях Писания содержание морали, а с другой — перфекционистское измерение морали. Его санкции — идеальны. Закон мнения, или репутации, отражает коммуникативное измерение морали.

---

[1] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении ; пер. с англ. А.Н. Савина // Дж. Локк. Соч. В 3 т. Т. 1; ред. И.С. Нарский. М. : Мысль, 1985. С. 406–407.

[2] Там же. С. 408 (перевод уточнен).

Это не полная картина морали, поскольку в ней отражена только императивная сторона морали, но она адекватно передает основные сферы морального опыта.

Во-вторых, Локк показывает, что на разных уровнях морали императивные представления имеют различные источники авторитета и силы; при этом действенность требований на разных уровнях морали обеспечивается с помощью различных механизмов — различных способов поощрения и наказания, соответствующих разным аспектам правильного и неправильного, надлежащего и неподобающего, одобряемого и предосудительного.

9.2. Общие моральные представления и требования

При описаниях морали на первом плане обычно оказываются ценности и нормы, посредством которых осуществляется регуляция поведения. Обоснованное признание того, что моральная регуляция осуществляется без участия специальных учреждений, органов и уполномоченных лиц, нередко сопровождается двусмысленными утверждениями типа: «мораль регулирует», «мораль ориентирует», «мораль оценивает» и т.д. При таких определениях остается неясным: каким образом в морали осуществляются регуляция и ориентация поведения? Как оцениваются поступки и характеры? Как санкционируется должное поведение?

Очевидно, что регуляция поведения невозможна без участия людей. Но люди проявляют моральную активность, ориентируясь на добро и зло, правильное и неправильное, руководствуясь моральными ценностями и требованиями. Без этого никакая морально значимая активность невозможна. Люди участвуют в этой активности, будучи морально воспитанными (более или менее), социально зрелыми (более или менее), будучи членами тех или иных социокультурных сообществ (т.е. разделяющими определенные комплексы представлений, ценностей, требований). Иными словами, человек не вдруг сталкивается с требовательностью моральных ценностей, осознает в этой внезапной встрече их повелительность и начинает самоопределяться, совершать выбор и действовать в соответствии с обнаружившимися повелениями. Человек постоянно оказывается в ситуациях ценностного выбора и принятия решения о действиях, затрагивающих интересы других людей. Нередко именно опыт таких ситуаций заставляет задуматься о критериях выбора и ценностных основаниях принятия решений, реф-

лексивно отнестись к своим моральным установкам, иными словами, начать мыслить морально.

Более того, осознанное вхождение человека в пространство морали подготовлено его предшествующим коммуникативным и социальным опытом и происходит постепенно, оно само опосредовано общением с другими, обсуждением переживаемых ситуаций и конфликтов, их самостоятельным осмыслением, испытанием возникающих пониманий в новых ситуациях выбора, принятия решения, действия, взаимодействия и т.д. Степень освоения индивидом культурного пространства зависит от чуткости, отзывчивости, чувствительности, которыми он одарен. Но вместе с тем уровень развития личности определяется масштабом того культурного пространства, которое она осваивает и с которым она себя идентифицирует.

Культура как сфера представлений, ценностей, требований, выраженных в образцах, традициях, текстах, является важным источником императивности морали. На этом уровне ценности и требования закреплены в коллективной памяти. Их действенность возможна, но не безусловна и не необходима. Культурные представления приобретут силу императивного воздействия, если они признаны индивидом в качестве значимых.

Эгоистический нигилизм. Образчик обратного, т.е. непризнания моральных представлений (ни общих, ни частных), дает Дени Дидро на примере Жана Франсуа Рамо — главного персонажа повести «Племянник Рамо».

В лице Рамо Дидро создал один из ранних в европейской литературе образов эстетствующего нигилиста. Рамо интеллектуален, обладает утонченным художественным вкусом, он неплохой музыкант и вместе с тем он не устает без утайки рассказывать о таких своих склонностях и привычках, которые не могут не приносить страданий как другим людям, его близким, так и ему самому. Разумность и чувство прекрасного оказались соединенными в его характере с отсутствием морального чувства, обязательности и совестливости. «Своим порокам я чаще радуюсь, чем огорчаюсь из-за них... — заявляет Рамо. — Если уж быть великим в чем-либо, то прежде всего в дурных делах»[1].

Про себя Рамо замечает, что он прекрасно разбирается в морали. Это особенная «мораль» — исключительного себялюбия, опосредствованного страстью к наслаждению и богатству. Рамо признает существование «правил всеобщей совести», но только для того, чтобы подчеркнуть, что их никто не исполняет и моральная жизнь складывается из исключений из этих правил. Эти исключения встречаются везде, и их суть одна: стремление к доходу есть основной мотив человеческих поступков. Для Рамо нет ни отечества, ни дружбы. Достоинство удачно подменено богатством, а на место обязан-

[1] *Дидро Д.* Племянник Рамо // Д. Дидро. Соч. В 2 т. ; сост. и ред. В.Н. Кузнецов. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 99.

ностей поставлено умение прислуживать. При этом должно быть чувство меры, чтобы... ускользать от позора, бесчестья и законов.

Для Рамо главное — счастье, и если счастье, понятое как почет, богатство и власть, можно получить пороками — «пороками, отвечающими нравам моего народа, приходящимися по вкусу моим покровителям и более соответствующими их мелким нуждам», то нет смысла в добродетели[1]. Рамо, по его собственным словам, готов к любому пороку при условии, что никто его к этому не принуждает: «Я готов пожертвовать достоинством... но по своей собственной воле, а не по чужому приказанию. Допустимо ли, что бы мне сказали: "Пресмыкайся!" — и чтобы я был обязан пресмыкаться!»[2]

Характер «естественности» и «свободы», к которым апеллирует Рамо, игнорирование им требований здравого смысла и рациональности делают этого эгоистического нигилиста антигероем Просвещения.

Признание общих ценностных представлений происходит на основе освоения культурного опыта — в процессе образования, воспитания, социализации. Личная, практически значимая *идентификация* индивида с культурными представлениями, с теми социальными средами и сообществами, через которые проявляются культурные представления, обусловливает их значимость для индивида. Их императивная сила определяется способностью оказывать влияние на его поведение.

По отношению к человеку запечатленные в культуре представления объективны, поскольку не зависят от воли и знания индивида, они объективны, надситуативны, поскольку не обусловлены ситуацией, в которой они осознаются индивидом, имперсональны, поскольку возвышаются над предпочтениями и интересами как индивида, так и тех, с кем он находится во взаимодействии и коммуникации.

Поэтому их содержание может восприниматься как безусловное, самодовлеющее, существующее само по себе. Оно может обоснованно трактоваться как трансцендентное*, поскольку не только не сопряжено с наличным положением вещей, социальными условиями и конкретными обстоятельствами, в которых человеку приходится принимать решение и действовать, но и оказывается определяющим для принимаемых человеком решений и совершаемых им действий.

Разнообразный опыт сопоставления общих ценностных представлений с решениями, принимаемыми в конкретных обстоятельствах, обобщался в философии и религии в выводах относительно природы общих представлений. Так, согласно Платону, функцию источника общих ценностных представлений выполнял расположенный на небесах мир идей — абстрактных представлений, постигаемых разумом. В религиозном мышлении и религиозной философии эту функцию выполняет

[1] Там же. С. 80.

[2] Там же. С. 82.

Бог. Локк не был религиозным философом, но при классификации моральных законов он (см. § 9.1) ассоциировал общие моральные представления о добре и зле именно с божественным законом как таким, который не связан с общественными и человеческими отношениями.

Оборотной стороной восприятия общих моральных представлений как объективных, надситуативных, имперсональных было переосмысление статуса личности, выразившееся в признании ее автономии* в качестве морального субъекта. В свете идеи автономии личность была понята не зависимой от внешних воздействий и самостоятельной в своих решениях и суждениях. Философски осмысленная идея моральной автономии стала одной из ключевых в европейской культуре и в свою очередь оказала регулятивное воздействие на самосознание европейского человека, особенно в эпоху Просвещения.

Принципиальное значение в понимании морали понятие автономии приобрело под влиянием философии Канта. Согласно Канту, автономия — это прежде всего характеристика воли, благодаря которой человек в выборе желания или при совершении поступка подчиняется собственному законодательству, основанному только на разуме, и тем самым способен осознанно, интенционально и обоснованно быть непосредственной причиной своих действий. Чистый практический разум сам задает себе принцип принятия решения и действия, повелевая в каждом поступке следовать такому практическому принципу (максиме), который мог бы служить всеобщим законом. Данный принцип не зависит от прагматической цели и поэтому носит всеобщий характер.

Благодаря понятию автономии в философии Канта и его последователей меняется проекция источника императивности. Из сферы надличностных смыслов, из сферы культуры он оказывается перемещенным внутрь человека и связанным с его способностью сознательно и разумно самоопределяться в своих решениях и действиях. Кант видел условие возможности такой способности человека в его принадлежности к ноуменальному, умопостигаемому миру. Лишь в этой своей определенности человек, согласно Канту, подчиняется законам, основанным только в разуме, может быть свободным и, стало быть, нравственным.

9.3. Коммуникативные источники моральной императивности

Моральные ценности и соответствующие им требования актуализируются в живом коммуникативном пространстве, в реальном общении.

Коммуникативный фактор моральной императивности получил интересное отражение у Локка, в той части его учения о моральных законах, которая связана с законами мнения, или репутации.

Рассуждение Джона Локка о «законах общественного мнения, или доброго имени» вскрывает важную особенность морали и представляет один из источников моральной императивности. Дав общую характеристику законов мнения (см. § 9.1), Локк добавляет: «Хотя люди, соединяясь в политические общества, отказываются в пользу государства от права распоряжаться всею своею силою, так что не могут пользоваться ею против своих сограждан больше, чем позволяет закон страны, однако они все же сохраняют право быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия. В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью* и *пороком*»[1].

Из всех трех законов закон репутации оказывается, по Локку, самым действенным. У него нет того, в чем так нуждается закон как таковой, — силы принуждения. Тем не менее, замечает Локк, большинство людей в своих решениях и действиях руководствуется по преимуществу законами обычая, так как для них важнее всего — их доброе имя в глазах сообщества. В сравнении с законами мнения общие представления и законы властей отступают на задний план. Такая роль закона репутации определяется тем, что никому, нарушающему существующие обычаи и идущему против мнения других, не ускользнуть «от наказания в виде всеобщего порицания и неприязни»[2].

Люди вступают в отношения друг с другом, обладая общими представлениями о правильном и неправильном. Их интересы могут сталкиваться, однако законом, установленным государством, они ограничены в праве использовать силу. Не имея права применять силу, они отстаивают свои интересы, выражая ожидания и высказывая свои мнения относительно действий других. В отличие от добра и зла, задаваемых божественным законом, в отличие от преступления и невиновности, задаваемых гражданским законом, представления о добродетели и пороке формируются в процессе *непосредственного взаимодействия* людей. Это не продукт деятельности авторитета, божественного или властного; это результат человеческого общения.

Можно выделить следующие важные моменты в характеристике Локком организации поведения с помощью закона доброго имени:

1) люди не просто одобряют действия, которые считают для себя благоприятными и осуждают противоположные им, но и стремятся в своих действиях к тому, чтобы, способствуя благу других, вызвать их расположение и избежать их недовольства;

2) люди высказывают одобрение и осуждение не произвольно, но под влиянием складывающихся взаимных отношений; взаимность нейтрализует возможный релятивизм* их суждений и ожиданий и создает условия для надперсональности закрепляемых в традиции суждений и норм;

3) включение возникающих на основе опыта общения суждений и норм в традицию, культуру данного сообщества не опосредовано их публичным

---

[1] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. С. 407.

[2] Там же. С. 409.

обсуждением, оно происходит, как говорит Локк, «по скрытому и молчаливому согласию»[1].

Анализ локковской трактовки закона общественного мнения, или доброго имени, позволяет дополнительно прояснить особенности действия механизма морального долженствования. Не только общие принципы предопределяют конкретные моральные решения и соответственно действия, но реальная практика человеческих отношений. Некоторые моральные решения складываются в коммуникации, непосредственном общении человека с другими людьми, а также на основе имеющегося опыта таких отношений. Моральная императивность не всегда действует в нормативной форме, т.е. посредством данных извне, объективных (надперсональных) и универсальных (адресованных ко всем) норм. Она может проявляться через реакции на другого человека — через адаптацию к другому, в том числе посредством преодоления конфронтации с другим. Принимаемые в ходе непосредственной коммуникации решения, планируемые и совершенные действия проверяются человеком, другими людьми, сообществом в соответствии с существующими в данной культуре общими принципами.

При этом коммуникация, конечно, сопряжена с действием других инструментов императивности. У Локка на это указывает то, что закон доброго имени — один из трех видов моральных законов.

Людвиг Фейербах. Мораль как отношение Я — Ты. В сравнении с Локком заслуживает внимания концепция морали Фейербаха, одна из заслуг которого состоит в переосмыслении морали как межперсонального отношения. В отношении Я — Ты Фейербах увидел действительный источник и предмет морали. «Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком»[2]. «Общественный» в данном случае значит общающийся — соотнесенный с другим. У Фейербаха нет речи о соотнесенности индивида с обществом. Он говорит только об отношении индивидов; вне этого отношения нет места для морали.

В рамках этого отношения оказываются взаимоопосредствованными два типа обязанностей: «обязанности в отношении к себе только тогда имеют моральный смысл и ценность, когда они признаются косвенными обязанностями в отношении к другим; когда признается, что я имею обязанности по отношению к самому себе только потому, что у меня есть обязанности по отношению к другим — к моей семье, к моей общине, к моему народу, к моей родине»[3]. В этом смысле прототипом морали являются любовные от-

---

[1] *Локк Дж.* Указ. соч. С. 407.

[2] *Фейербах Л.* Эвдемонизм // Л. Фейербах. Сочинения. В 2 т. ; пер. с нем. ; отв. ред. Б.В. Мееровский. Т. 1. М. : Наука, 1995. С. 457.

[3] Там же. С. 458.

ношения — отношения между полами; в половой любви нельзя осчастливить самого себя, не делая счастливым одновременно и другого.

Отношение к другим является критерием моральности и критерием *добра* и *зла*. Когда Фейербах говорит, что «добро — то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло — то, что ему заведомо противоречит»[1], он имеет в виду отношение к *чужому* стремлению к счастью. Добро выражается только в безусловно хорошем отношении к людям.

В контексте межчеловеческих отношений преобразуется и естественное стремление человека к счастью как эгоистическое в своей основе стремление. При моральном и разумном стремлении к счастью эгоизм, по Фейербаху, трансформируется в любовь к себе подобным и заботу о них, иными словами, в альтруизм.

Итак, личность понуждается к определенным поступкам конкретной ситуацией выбора, требующей разрешения. В ответ на обнаруживаемые и осознаваемые практические дилеммы человек задается вопросом: что должно сделать? В связи с этим могут актуализироваться общие моральные принципы. Тогда вопрос о том, что должно делать, уточняется: что должно делать в соответствии с моральными стандартами? Но все равно остается задача определения того, как правильно воплотить высокие стандарты в уникальной конкретной ситуации?

Моральные обязанности могут возникать вследствие самого факта взаимодействия — как отклик на конкретного другого, его очевидные или предполагаемые интересы и ожидания. Некоторые философы считают, что человек оказывается морально ответственным уже из-за самого факта явленности другого, необходимости практического отклика на другого. Об этом говорил, например, Эманюэль Левинас: «Отношения с Другим проблематизируют меня... Лицо требует от меня признания. Присутствие лица означает... не подлежащий обсуждению приказ — заповедь, что кладет конец принадлежности сознания самому себе»[2].

На это же, хотя в несколько ином ключе, указывал, рассуждая об императивности морали, Уильям Джеймс: моральные понятия не обозначают «абсолютных сущностей», но являются объектами чувства и желания. Обязанность выступает как ответ на реальное требование, и источником требования является чье-нибудь желание. Таким образом, желание выступает в качестве повеления, «оно становится законным уже в силу того, что существует»[3]. Чувство обязанности

---

[1] Там же. С. 462.

[2] См.: *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // Э. Левинас. Время и другой. Гуманизм другого человека ; пер. с фр. А.В. Парибка. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 165–171.

[3] *Джеймс У.* Прагматизм ; пер. с англ. П.С. Юшкевича // У. Джеймс. Воля к вере ; общ. ред. П.С. Гуревича. М. : Республика, 1997. С. 126.

появляется в человеке вследствие того, что он реагирует на другого человека, и его сердце своим биением отвечает на требование, предъявляемое ему «живым сознанием». В этих высказываниях не вполне учитывается, что «отношения с Другим» могут различным образом проблематизировать участников отношения, склоняя не только к взаиморасположению, но и к взаимоотторжению, соперничеству, вражде. Иными словами, конкретный коммуникативный опыт разнообразен. Однако эти рассуждения важны как свидетельство понимания того, что моральная практика различным образом опосредована общением, межличностным взаимодействием и без этого фактически невозможна.

Коммуникативные отношения не всегда изначально непосредственны, спонтанны и нерефлексивны. Взаимообращенность Я и Ты может устанавливаться в условиях изначальной взаимообособленности, в которой Я и Другой — актуально чужие, и необходимы процедуры взаимного признания ради образования общности. В условиях обособленности признание редко носит непосредственный характер.

Преодоление обособленности возможно по разным сценариям.

Во-первых, по модели делового партнерства. Партнерство не обусловлено личной обращенностью участников коммуникации, партнерам не обязательно быть чувствительными и отзывчивыми друг к другу. Однако партнерство невозможно без осознания каждым из партнеров своего интереса и необходимости взаимодействия с другим ради удовлетворения своего интереса. Необходимость взаимодействия требует также осознания чужого интереса и возможности его соотнесения со своим интересом.

Партнерство может не состояться в силу отсутствия интереса или из-за каприза, спеси и лени, что может принести вред несостоявшимся партнерам. Наоборот, установление партнерства создает возможность для общности. С философско-этической точки зрения переход от обособленности к общности знаменуется преодолением партикулярности (частности) и достижением универсальности. При этом как стремление к общности может стать предпосылкой взаимодействия, так и возникающее по необходимости, из прагматических интересов взаимодействие становится предпосылкой общности. Необходимость взаимодействия с Другим ради моих собственных интересов понуждает к отношениям, обусловливающим преодоление партикулярности и утверждение универсальности[1].

Во-вторых, обособленность может быть преодолена на основе морального взгляда на мир — с помощью нормативных средств. Приве-

[1] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права ; пер. с нем. Я.Г. Столпнера, М.И. Левиной ; ред. и сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. М. : Мысль, 1990. С. 236–237.

денная выше на материале партнерства модель отношений в идеальной форме представлена в Золотом правиле, как это можно видеть при реконструкции его коммуникативного содержания. Золотое правило предусматривает при планировании действия проведение мыслительного эксперимента, в ходе которого деятель воображает желаемые для него (т.е. соответствующее его интересам) действия Другого и намерен поступать по отношению к Другому, как если бы тот был субъектом аналогичных интересов и соответственно ожидал действия, предпочитаемые самим деятелем.

Собственно говоря, Золотое правило наиболее подходит для ситуаций, когда Другой деятелю не известен или недостаточно известен (в противном случае следовало бы поступать по отношению к Другому не по своей мерке, а по мерке Другого). Воображаемой подстановкой себя на место Другого и Другого на место себя (посредством которой взаимно-рефлексивные образы агента и реципиента действия меняются по очереди местами) деятель «обобщает» свое действие и тем самым принципиально универсализует его. Конечно, в конкретной коммуникативной ситуации притязание на универсальность может оказаться неудачным просто в силу неточного воображения или ошибочности мыслительного эксперимента. Поэтому очевидно, что отношения Я — Ты, задаваемые Золотым правилом, если и становятся непосредственными, то не сразу. Они не спонтанны, они рефлексивны, нормативно запрограммированы.

Однако в качестве нормативного средства Золотое правило имеет ограничения. Суждения и действия, выстраиваемые по его лекалу, принципиально обращаемы, универсализуемы и беспристрастны, но реально и обращаемость, и универсализуемость, и беспристрастность предположительны, воображаемы и лишь постулируются одной стороной. Никакие добрые намерения не могут гарантировать, что их примет другая сторона. Как бы ни было, Золотое правило предъявляется в качестве нормативного регулятора конкретным людям в конкретных обстоятельствах, что в любом случае требует от деятеля способности и навыка так или иначе идентифицировать себя с другим и сообразовывать с другим свои действия. Это возможно как путем действия методом проб и ошибок, так и посредством согласования своих действий и принципов действий с тем, на кого эти действия направлены.

В-третьих, обособленность преодолевается в нормативно-дискурсивной коммуникации. Здесь схема делового партнерства реализуется в пространстве дискурсивного* взаимодействия по поводу содержания моральных норм и последствий их применения для интересов людей — членов дискурсивного сообщества.

Феномен нормативно-дискурсивной коммуникации подробно проанализирован Юргеном Хабермасом в теории коммуникативного действия.

Понятие коммуникативного действия Юргена Хабермаса. Под коммуникативным действием Хабермас понимает «взаимодействие по крайней мере двух способных к речи и действию субъектов, устанавливающих межличностные отношения (с помощью вербальных или иных средств)», посредством которых они «стремятся к достижению понимания относительно ситуации действия и своих планов с целью координации своих действий на основе согласия»[1]. Взаимопонимание и согласие оказываются возможными благодаря принципу универсализации, который обеспечивает моральность норм. Хабермас в полемике с Кантом перетолковывает принцип универсализации. Моральный субъект не монологичен, он коммуникативен, и моральность выдвигаемой им нормы утверждается не в убежденности субъекта в ее общей значимости, а в признанности ее значимости всеми, кого она затрагивает. В этом заключается хабермасовский принцип универсализации: «Все заинтересованные стороны могут принять прямые и побочные последствия, имеющие отношение к удовлетворению индивидуальных интересов и предположительно вытекающие из общего соблюдения нормы (и эти последствия предпочтительнее тех, которые следуют из других известных форм регуляции)»[2].

Иными словами, норму можно считать обоснованной, если ее общее соблюдение ведет к таким затрагивающим интересы каждого результатам, которые могут принять все заинтересованные стороны. По Канту, моральный субъект, избирая максиму поведения, ориентируется на то, хотел бы *он*, чтобы эта максима была принята всеми. По Хабермасу, для того чтобы максима (норма) стала универсальной, недостаточно помыслить ее таковой или предъявить в таком качестве. Максима будет принята другими в качестве всеобщей лишь в случае, если предлагаемый человеком взгляд на вещи соответствует взглядам каждого другого и приемлем для каждого другого. Избираемая каждым максима поведения должна быть предложена по крайней мере тем, кого затронут последствия ее применения на практике, а в широком плане — всему сообществу. Для сообщества значимо не то, что кто-то из его членов устанавливает какую-то максиму в качестве «всеобщего закона природы», а то, что эта максима *признается значимой и действительной* на основе согласия, достигаемого в результате совместного действия — обсуждения. Без реального процесса обсуждения не добиться взаимопонимания и согласия. Причем обсуждение важно не только для достижения согласия, но и для переживания и понимания опыта совместности в процессе достижения согласия.

В теории коммуникативного действия недостаточно учитывается то обстоятельство, что не всякие действия являются частью взаимо-

[1] *Habermas J.* Theory of Communicative Action ; Trans. T. McCarthy. Boston : Beacon Press. 1984. P. 84.

[2] *Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action, Studies in Contemporary German Social Thought ; Transl. by C. Lenhardt, S.W. Nicholsen ; Introduction by T. McCarthy. Cambridge, Ma : MIT Press, 1990. P. 65.

действия. Инициативные действия или действия сверх обязательного и сверх ожидаемого, когда человек действует на свой риск, могут происходить до какого-либо взаимодействия и помимо него. Притязания на значимость и усилия признания в попытках установить взаимодействие могут наталкиваться на безучастность, непризнание, неприятие, а то и агрессию. В таких условиях моральный потенциал дискурса незначителен. В случае инициативных и сверхобязательных действий, в особенности таких, которые встречают неприятие и агрессию, деятель вынужден самостоятельно принимать максимы поведения и реализовывать их в своих ответственных действиях.

В нормальных условиях общественной жизни человек действует, как правило, в определенном нормативном контексте, имея хотя бы некоторый моральный опыт. Но в переходных ситуациях, в ненормальных социальных условиях, в обстоятельствах антагонистического конфликта человек вынужден действовать самовольно, апеллируя к традиции, существующим нравам, своему пониманию разумного и правильного, тем самым привнося нормативный порядок в нормативно неопределенную ситуацию.

Дискурсивно-нормативная коммуникация может быть неисполнимой и в отношениях с «чужаками» или с «бунтарями», тем более с «разбойниками». Тогда нужны специальные усилия для создания социальных предпосылок коммуникативного взаимодействия, его политического и организационного обеспечения. С этой целью некоторые нормы предъявляются без обсуждения как социально значимые и обоснованные «по факту предъявления». Это нормативное действие осуществляется разными общественными агентами — рядовыми (но волевыми и самосознательными) гражданами, общественными и гражданскими активистами, представителями местных сообществ, а также групп интересов, политическими и общественными лидерами, религиозными лидерами или общинами как непосредственно, так и посредством СМИ.

Межличностное взаимодействие и возникающие в ходе его ожидания могут упорядочиваться также с помощью более или менее формализованных процедур — разного рода *соглашений*, в силу которых принимаются обязательства или накладываются обязанности. Обязательства могут приниматься и односторонне или даже не приниматься явно, а предполагаться заявлением своей позиции. Заявляя о своей позиции, индивид берет на себя обязательство — соответствовать заявленному. Некоторые обязанности обусловливаются не соглашением, не клятвой, но уважением к моральному статусу другого.

9.4. Социальные источники моральной императивности

На социальном уровне моральная императивность также проявляется через отношения между людьми. Однако если в межличностном общении индивиды выступают в своем личном качестве, «от собственного имени», то в общественных отношениях они явно или неявно определены в качестве членов каких-либо сообществ. Здесь они уже носители некоего социального и культурного статуса, исполнители общественных функций и групповых ролей, принадлежат к какой-то конфессии, профессии, компании и т.д. В этом своем «общественном» качестве люди выражают ожидания, дают рекомендации, высказывают требования и наставления, выносят оценки как бы от имени сообщества, выражают общественное мнение, и эта их общественная определенность оказывается приоритетной.

Зная сегодня многое об общественном характере жизни ряда видов животных, о сложной социальной организации некоторых видов насекомых, а также высших приматов, мы не будем вслед за Аристотелем определять человека как по существу «социальное животное»[1]. Можно сказать, что социальность не составляет специфический отличительный признак человека. Но нет никакого сомнения в том, и об этом свидетельствуют данные многих психологических исследований, что общительность является отличительным признаком человека[2]. Эта потребность реализуется на межиндивидуальном уровне в стремлении к товариществу, дружбе, любви, созданию семьи, на общественном уровне — в создании объединений разного рода и в свою очередь подкрепляется совместным характером производственной и предпринимательской деятельности. Потребность в совместности, актуализируемая в коммуникативном опыте индивида, не проста, а ее реализация осложняется в силу объективной обособленности людей, наличия у них частных интересов, нередко конкурирующих, конфликтующих, вступающих в непримиримые противоречия.

Сообщества заинтересованы в поддержании внутри себя мира, порядка и согласия. Они тем самым берут на себя функцию, которую пытаются своими средствами решать люди в межличностных отношениях. Согласованность частных интересов является потребностью сообще-

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика ; пер. с др.-греч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4 ; общ. ред. А.И. Доватура. М. : Мысль, 1983. С. 63.

[2] См.: *Фромм Э.* Здоровое общество // Э. Фромм. Мужчина и женщина. М. : АСТ, 1998. С. 154.

ства и, стало быть, составляет часть общего блага, содействие которому обоснованно ожидается от каждого члена сообщества. Таким образом, в отношениях сообщества и его членов образуется своего рода зависимость: от каждой из сторон ожидаются усилия по взаимному обеспечению потребностей другой стороны. Заинтересованные во внутреннем согласии сообщества своим коллективным авторитетом подкрепляют порядок согласованного взаимодействия и тем самым вменяют своим членам в обязанность содействие целому.

В сфере морали общественный интерес и групповая субъектность выражаются через *общественное мнение*. Оно складывается из отдельных индивидуальных и групповых мнений, высказываемых публично, циркулирующих в сообществе посредством цитирования, повторения и закрепляемых в разного рода текстах. В общественном мнении выражаются воспроизводящиеся интересы членов сообществ и самих сообществ. Эти интересы претворяются в ожидания и рекомендации, которые в процессе взаимодействия постепенно обобщаются и фиксируются в виде норм поведения.

Моральные задачи, возникающие по поводу общественных отношений, столь важны, что эта форма обнаружения морали воспринимается многими исследователями как определяющая, а то и как единственная форма существования морали.

В связи с этим заслуживают внимания взгляды Эмиля Дюркгейма, наиболее полным образом выразившего свое понимание морали в произведении, посвященном проблеме разделения общественного труда. Дюркгейм трактует мораль как социальный феномен, и его концепция может рассматриваться как одна из наиболее последовательных в ряду социологических моральных теорий.

Социальные приоритеты в концепции морали Эмиля Дюркгейма. Мораль представляется Дюркгеймом как система правил. Эти правила — результат адаптации различных функций общества — экономических, научных, военных, административных, религиозных. Деятельность в этих сферах требует упорядочения, и моральные правила представляют собой средства этого упорядочения. Складывающиеся образцы необходимого поведения «освящаются» авторитетом группы и становятся правилами, которые требуется исполнять. Сообщество представляет собой, по Дюркгейму, «единственную нравственную личность», которая превосходит каждого из отдельных индивидов, входящих в это сообщество[1]. Группа обеспечивает преемственность, необходимую для поддержания правил, и нравственную дисциплину, без которой невозможна их действенность.

[1] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Метод социологии ; пер. с фр. и послесловие Л.Б. Гофмана. М. : Наука. 1991. С. 8.

Моральные правила отличаются от правил инструментальных. Это отличие — в характере *санкции*. Нарушение инструментальных, или технических правил ведет к следствиям, наступающим автоматически: неправильно совершенное действие само в себе содержит вред для нарушителя. В случае моральных правил такой непосредственной связи между действием и следствием нет. Сами по себе нечестность, ложь или убийство не содержат ни осуждения, ни позора. Моральная санкция проистекает из того, что действие не соответствует существующему правилу, которое определяет, каким надлежит быть действию[1]. Моральные санкции, указывает Дюркгейм, могут быть как негативными, так и позитивными (одобрение, уважение). Источник позитивных санкций такой же: они вытекают не из действия, а из факта наличия правила, которое выполнено в действии.

Моральные правила отличает особый авторитет. Благодаря ему правила непререкаемы, или (говоря языком Канта) категоричны. Однако Дюркгейм в отличие от Канта видит в моральных правилах не только обязанность, но и *желательность*. Они ориентируют индивида на благие для него действия. В желательности выражается *добро*, которое предполагается моральными правилами и к которому индивид также понуждается. Добро и долг — основные характеристики моральных правил.

Авторитет моральных правил обеспечивается группой. Долг, который испытывает человек, это, по мысли Дюркгейма, всегда долг перед какими-то созданиями — духовными, мыслящими. Таким созданием не может быть индивид. Более высокий источник морали обеспечивается «коллективным субъектом» — сообществом.

Моральные правила ориентируют на сообщество, требуют подчинения сообществу как более высокому началу. В этом подчинении — залог самоотверженности и бескорыстия. Под сенью сообщества меняется и отношение к другому. Другой — соучастник в коллективном действии; он — представитель сообщества, к которому мы привязаны. На нем — часть достоинства сообщества.

В этом смысле сообщество не только гарант действенности моральных правил, оно — источник моральной жизни. Совместная жизнь людей невозможна без постоянного ощущения целого, без зависимости от него, без лояльности (и нередко преданности) по отношению к нему. Индивидуальные переживания целого фиксируются в коллективном опыте, уточняются, определяются, обобщаются в своем внутреннем социальном смысле и на основе этого формулируются моральные правила.

Дюркгейм представил в качестве целостного феномена морали один из ее аспектов, а именно, то, что мораль является функцией обществен-

[1] *Дюркгейм Э.* Определение моральных фактов // Теоретическая социология. Антология. В 2 ч. ; пер. с англ., фр., нем., ит ; сост. и общ. ред. С.П. Баньковской. Ч. 1. М. : Книжный дом «Университет», 2002. С. 33. В общем виде эта идея понятна уже ап. Павлу: «Законом познается грех» (Рим. 3:20); она высказывалась и более поздними мыслителями. Дюркгейм привносит ее непосредственно в этическое обсуждение. Следует иметь в виду, что этот признак не специфичен для морали; право, обычай, административные уложения как регулятивные системы отличает такой же характер санкции. Дюркгейм называет моральными именно неинструментальные правила. Однако при социологическом подходе к морали ее специфичность в сравнении с другими формами социальной регуляции может не иметь особого значения для теоретика.

ных отношений. Без учета данного аспекта понятие морали неполно, без этого невозможно понять мораль как способ *социальной* регуляции поведения. Но и сведение морали к одному из ее аспектов обедняет ее содержание и искаженно представляет функции, которые она выполняет в жизни общества.

Анализ дюркгеймовской трактовки морали как «коллективной морали» позволяет выделить ряд идей, важных для продвижения в понимании моральной императивности.

Во-первых, формирование моральных правил (как разновидности моральных требований) происходит на основе практического опыта, накапливаемого в процессе взаимодействия людей по поводу социально значимых видов деятельности. В своих моральных притязаниях и суждениях люди апеллируют к общественному мнению, подкрепляемому авторитетом сообщества, которое, как предполагается, за ним стоит. Сообщество значимо для индивида в силу самого факта его принадлежности к нему, независимо от той утилитарной роли, которую оно играет в жизни индивида. В этом смысле сообщество, к которому принадлежит индивид, может восприниматься им как значимое само по себе.

Во-вторых, сообщества играют важную практическую роль в жизни людей. В той мере, в какой они обладают бо́льшими организационными и материальными ресурсами, они имеют возможность придавать приоритет общему благу (порой ценой ущемления частного блага).

В-третьих, такое положение вещей рождает особое умонастроение в морали, выражающееся в убеждении, что в подчинении частных интересов общему состоит смысл морали, тем более что такое подчинение предполагает самоограничение, более того, самопожертвование и самоотречение. Соответственно сообщества с помощью имеющихся у них ресурсов должны обеспечивать такое подчинение, контролируя своих членов и управляя ими ради блага сообщества и, как следствие, блага его членов.

Одним из первых в истории мысли, кто высказал идею о том, что мораль представляет собой инструмент общественного управления, т.е. контроля за поведением людей и его организации в интересах общества, был Бернард Мандевиль.

Бернард Мандевиль: мораль как средство управления. Мандевиль считал, что в основе человеческих действий лежит природное стремление индивида к самосохранению, выражающееся в стремлении к удовольствию и в отвращении от страдания. Таков человек в *естественном состоянии*. В гражданском состоянии человек понуждается к подчинению своих частных стремлений общему интересу. Однако поскольку никакая власть не может добраться до потаенных уголков человеческой души, «законодатели и му-

дрецы» внедрили в головы людей, что «для каждого из них гораздо лучше принимать во внимание не личные, а общественные интересы»[1]. «Моралисты и философы всех времен» тем и занимались, что укрепляли это мнение. Обещая воображаемое вознаграждение в качестве компенсации за муки самоотречения, прибегая к похвале и презрению, играя на лести, апеллируя к стыду и чести, они сумели добиться своего. С помощью таких рычагов оказалось возможным обуздывать эгоистические наклонности людей, понуждая их к благоразумию

Итак, мораль, по Мандевилю, представляет собой изобретение честолюбивых политиков. С помощью морали осуществляются социальный контроль и управление в целях ограничения частных устремлений людей во имя блага целого. Именно с этой целью сформулированы моральные понятия — в первую очередь «добродетель» и «порок»; с их помощью обрабатывается сознание людей. Пороком, говорит Мандевиль, принято называть «все то, что делает человек для удовлетворения любого из своих желаний, игнорируя общественные интересы», а добродетелью — «всякое совершение, при помощи которого человек вопреки природной склонности стремится к благу других или к обузданию своих собственных аффектов исходя из разумного желания быть добрым»[2].

Поскольку человек по своей природе эгоистичен, воспитание имеет своей задачей так сформировать и направить эгоистические наклонности человека, чтобы они работали на благо других людей. За каждым добродетельным действием, например благотворительностью, можно проследить частный интерес — корысть или тщеславие. Для того чтобы люди были послушными, воспитателям и политикам следует, используя их естественные слабости, правильно управлять частным интересом и использовать такие механизмы воздействия на поведение, как, например, привычка, обычай, мода. Только преследуя свои частные интересы, человек действительно оказывается способным на великое. Поэтому, утверждал Мандевиль, то, что принято называть *злом*, на самом деле является конструктивным началом общественной жизни.

Односторонне представляя мораль как инструмент социального управления, Мандевиль признавал за моральными решениями и деяниями такое важное их свойство, как самоотречение. Мандевиль, а спустя два столетия Дюркгейм, видел именно в социальной дисциплине предпосылку для самоотречения. Посредством морали человек понуждается к отречению от собственного эгоизма, что, впрочем, не предполагает, согласно Мандевилю, отказа человека от своего частного интереса.

Описанием морали как способа социального управления, осуществляемого посредством манипуляции сознанием, Мандевиль вольно или невольно указывал на возможность *морализаторства* на почве морали, т.е. использования таких моральных аргументов, в которых на словах

[1] *Мандевиль Б.* Исследование о происхождении моральной добродетели // Б. Мандевиль. Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — блага для общества ; отв. ред. и сост. Б.В. Меровский, А.Л. Субботин. М. : Наука, 2000. С. 23.

[2] Там же. С. 26.

декларируется забота о благе всех, но которые в действительности обслуживают частные интересы избранных, будь то отдельные общественные группы или приватизировавший государственную машину правящий класс[1]. Возможностью искажения морали, при которой в ней на первый план проступают лицемерие и ханжество, обусловлены ее негативисткие характеристики, данные критиками морали: как «нудная бредня» (Ш. Фурье), «химера» (К.А. Гельвеций), «жизненная дистрофия» (Ф. Ницше).

Вместе с тем в понимании морали как ограничения и самоотречения содержится трезвая констатация необходимости целесообразного взаимодействия в обществе как относительно едином организме. Понимание морали как совокупности «правил поведения» помещает мораль в более общую систему, и критерием моральности действий на социальном уровне становится их адекватность потребностям и целям социальной системы.

Регулятивная функция морали, даже понимаемая как выражение силы общественного контроля за поведением людей, не может быть действенной без собственных усилий людей по выработке и закреплению в неформальных соглашениях механизма межиндивидуального взаимодействия. Это следует из различных контрактурных* этических концепций, в которых моральная регуляция (в отличие от правовой) предстает как бы горизонтальной системой требований — по сути дела сетью взаимных обязательств, которые люди как члены сообщества берут на себя с целью поддержания целостности системы и справедливого удовлетворения (в идеале) интересов всех.

Контрольные вопросы и задания

1. Назовите основные источники моральной императивности и укажите их основные различия.
2. Что объединяет, согласно Локку, моральные законы? Чем они различаются?
3. Кто является субъектом моральной императивности на уровне общих моральных представлений, запечатленных в культуре? В какой форме общие моральные представления запечатлены в культуре?
4. Каков механизм моральной императивности на уровне межличностного общения?
5. Как можно преодолеть межличностную обособленность? Исходя из своего личного опыта или опираясь на материал художественной литературы и изобразительного искусства, приведите примеры преодоления межличностной обособленности.

---

[1] См.: *Прокофьев А.В.* Морализаторство // Этика. Энциклопедический словарь ; под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М. : Гардарики, 2001. С. 273–274.

ГЛАВА 10

ДОБРО И ЗЛО

Моральные ценности и обусловленные ими требования задают основание для полярных оценочных суждений. Соответствующие им события и явления считаются добром, противоположные — злом. В широком значении добро и зло представляют определения каких-либо объектов в их отношении к неким основаниям — субъективным или объективным. Субъективные основания — это желания, устремления воли, интересы, цели — непосредственные или опосредствованные (направленные в будущее, ближайшее или отдаленное). Объективные основания — принятые или универсально задаваемые кем-либо стандарты (ценности, нормы, образцы совершенства). Таковы моральные добро и зло: они указывают на положительное и отрицательное значения событий и явлений в их отношении к моральным стандартам. В более строгом смысле следовало бы говорить о добре и зле как оценочных понятиях, в основе которых лежат именно ценности, а положительное и отрицательное значения событий и явлений в их отношении к требованиям, тем более в их частном выражении норм (правил) определять понятиями *правильное* и *неправильное*. В русскоязычной моральной философии понятия правильного и неправильного не получили концептуальной разработки (в отличие, например, от англоязычной, где именно понятия правильное/right и неправильное/wrong являются основными моральными оценочными понятиями), что отражает сложившийся смысловой порядок в русскоязычном моральном сознании, для которого соотнесенность оценочных суждений с ценностями важнее соотнесенности с нормами и правилами.

10.1. Понятия добра и зла

Слова *добро* и *зло* нередко употребляются в широком смысле для обозначения положительного и отрицательного значения чего-либо вообще:

добрым может называться просто хорошее, полезное, приятное, злым — плохое, вредное, неприятное. Широкое понимание добра и зла нашло отражение, например, в одном из замечаний Платона: «Все губительное и разрушительное — это зло, а спасительное и полезное — благо»[1].

Соседство узкого (этического) и широкого значений слова «добро» демонстрирует Толковый словарь Владимира Даля, где «добро» в первую очередь определяется как вещественный достаток, имущество, стяжание, затем как нужное, подходящее, т.е. в смысле *блага*, и лишь «в духовном значении» — как честное и полезное, соответствующее долгу человека, гражданина, семьянина. Как свойство «добрый» также относится Далем прежде всего к вещи, скоту и только потом к человеку. Как характеристика человека «добрый» сначала отождествляется с «дельным», «сведущим», «умеющим» и уже потом — с «любящим», «творящим добро», «мягкосердным» и т.д. В современном русском языке акценты существенным образом сместились, более того, лингвисты указывают, что лишь в ироническом значении мы называем имущество добром[2].

В некоторых современных языках используется одно и то же слово для обозначения блага (т.е. добра в широком смысле слова) и добра (как морального добра): «good» в английском, «bien» в французском и испанском, «bene» в итальянском.

В историческом развитии ценностного сознания, в истории этики и моралистики, несмотря на сохранение лексического единства (при котором словом «добро» обозначаются как материальные качества, так и моральные), постепенно обретается понимание неоднородности явлений, которые воспринимаются в качестве ценностно положительного (благо, добро, польза, приятное, подобающее)[3].

Добро и благо. Различие представлений о добре и благе отчасти может быть прослежено в практике каждодневной речи. Судя по некоторым наблюдениям, в современном русском языке слово «добро» указывает на абсолютные значения, на то, что является ценным само по себе, а слово «благо» — на относительные, т.е. на приятное и полезное, ценное для кого-то

---

[1] *Платон*. Государство ; пер. А.П. Егунова // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3 ; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1994. С. 406.

[2] Характерно, что в Словаре Даля не фиксируется аналогичная многозначность слова «зло», хотя она несомненна в живом языке, по-видимому, во времена Даля не в меньшей степени, чем сегодня.

[3] При развитости в англоязычной философии методологии лингвистического анализа большое распространение получили исследования дифференцированности значений слова «good». Один из первых опытов такого рода см.: *Мур Дж.Э.* Principia Ethica // Дж.Э. Мур. Природа моральной философии ; предисл. А.Ф. Грязнова, Л.В. Коноваловой ; пер., прим. Л.В. Коноваловой. М. : Республика, 1999. С. 40–67.

или чего-то другого, в конкретной ситуации, с учетом сложившихся обстоятельств и т.п. Благо для одного может оказаться злом для другого. В этом смысле нет блага вообще — для всех и каждого, на сегодня, как навсегда. Добро в отличие от блага носит общий характер, в нем выражена «общечеловеческая» точка зрения. Добро — всегда результат действий человека, намеренно направленных на содействие благу другого человека; оно проявляется в отношениях между людьми. В отличие от добра как характеристики результата поступка благо может характеризовать то, что случилось спонтанно, как бы само собой, возникло из стечения обстоятельств[1].

Вместе с тем, по мнению ряда лингвистов, в современном русском языке в слове «благо» сохраняются изначальные значения, а именно, те, через которые передавались характеристики Бога — быть благим, всемилостивым, любящим, посылающим благодать. Можно сказать, слово «благо» выступает оценочным понятием для определения относительных явлений по абсолютным критериям[2].

Такое чувство языка соответствует пониманию соотношения добра и блага Владимиром Соловьевым, который считал, что «добро по самому существу своему есть способ действительного достижения настоящего блага»[3]. Соловьев не исследовал живую речь и не интерпретировал слова. «Добро» и «благо» были основополагающими понятиями его нравственной философии, шире, философии в целом и в соответствии с духом его философии представляли разные, хотя и внутренне связанные аспекты нравственного и духовного опыта человека. Благо, согласно Соловьеву, как *высшее благо* (классическое summum bonum[4]), подлинная *эвдемония** есть другая сторона добра, а добро — в конечном смысле как осуществленное добро, как исполненность долга есть высшее благо.

Приведенные данные из опыта изучения живого языка показывают, что понимание открываемых в высказываниях смыслов в известной мере зависит от позиции исследователя-филолога. Да и сами по себе они неоднозначны постольку, поскольку различны по чувствительности к языку, образованности и культурному опыту его носителя. Философ прислушивается к живому языку и даже может видеть в нем «дом бытия» (Мартин Хайдеггер), но сам при этом нередко использует слова в значениях, вытекающих из его интуиции и задаваемых его теорией, которую он с помощью этих слов строит и выражает.

Исторический процесс формирования понятий добра и зла был процессом становления самой морали и развития морального сознания. В ходе этого процесса, *во-первых*, добро и зло осознаются как особого

---

[1] См.: *Левонтина И.Б.* Звездное небо над головой // Анна А. Зализняк, И.Б. Левонтина. А.Д. Шмелев. Ключевые идеи русской языковой картины мира : сб. статей. М. : Языки славянской культуры, 2005. С. 353–357.

[2] *Добрушина Е.Р.* Абсолютность *добра* и относительность *блага* или наоборот? // Вестник ПСТГУ. Серия III. Филология. 2009. Вып. 1 (15). С. 25–40.

[3] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1 ; сост., общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. М. : Мысль, 1988. С. 237.

[4] Summum bonum (лат.) — термин, введенный Цицероном для обозначения понятия древнегреческой философии «высшее благо» (см. § 7.1).

рода оценочные суждения, «компетенция» которых не распространяется на природные или стихийные события и явления. То, что совершается само по себе, т.е. стихийно, может иметь для людей благие или вредные последствия, но стихийное, спонтанное выносится за пределы того, что мыслится в категориях добра и зла. Природа слепа в своих стихийных проявлениях, а человек обладает силой обуздывать стихию, по крайней мере стихию своего характера — не поддаваться гневу, не предаваться искушениям (сладострастия, корысти, власти или славы), не позволять себе распущенности и т.д. Добро и зло обозначают добровольные и намеренные действия, т.е. поступки.

Во-вторых, наряду с тем, что посредством понятий добра и зла оцениваются поступки, этими понятиями также подтверждается предполагаемый ими стандарт: положительная или отрицательная оценка *совершенных* действий указывает на содержание и меру *надлежащих* действий.

В-третьих, добро и зло как моральные понятия связаны с душевным и духовным опытом самого человека и существуют через этот опыт. Как бы ни определялись философами источники добра и зла, они творятся человеком по мерке его внутреннего мира. Соответственно утверждение добра и борьба со злом достигаются главным образом в духовных усилиях человека. Внешние действия, пусть и полезные для окружающих, но не одухотворенные стремлением к добродеянию, остаются формальными. Более того, любые ценности — наслаждение, польза, слава, красота и т.д. могут быть и добром, и злом в зависимости от того, как индивид переживает свой конкретный опыт «освоения» этих ценностей по отношению к стандартам, утверждаемым посредством понятий добра и зла.

В свете сказанного представляют интерес взгляды на добро и зло Бенедикта Спинозы — автора трактата, носящего название «Этика» и при этом вмещающего в себя всю систему философии.

Критерий добра и зла в философии Бенедикта Спинозы. Понимание человеком добра и зла определяется, согласно Спинозе, инстинктивным, данным от природы стремлением человека к *самосохранению*. Добро и зло не являются самостоятельными, объективными ценностями. Они — результат рефлексии человека по поводу испытываемых телом и переживаемых душой внешних воздействий. Хотя стремление к самосохранению заложено в человеке от природы, оно не выполняет адаптивную функцию, оно не есть проявление сущего. Наоборот, его раскрытие — результат самопознания и самоосвобождения, освоения индивидом своей сущности.

В «Этике» приводятся различные высказывания о добре и зле, которые, взятые сами по себе — в отрыве от более широкого концептуального контекста, могут быть интерпретированы как раз в духе расхожих представле-

ний о счастье. Однако надо иметь в виду, что Спиноза, говоря об инстинкте самосохранения, которым обусловлено понимание человеком добра и зла, или о том, что эти определения совпадают с определением приятного и неприятного, полезного и вредного, исходит из представления о природе человека как одного из воплощений Природы, или Бога. В этом смысле человеческая природа потенциально божественна и естественна, ей надо дать возможность проявить себя в своей изначальной определенности.

Таким образом, ключевым у Спинозы является определение *добра* как «того, что составляет для нас... средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы», а *зла* как того, что препятствует этому[1]. Поэтому добро приятно и полезно. Только в соотнесении с этим следует понимать знаменательное высказывание Спинозы: «Мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его»[2]. Спиноза говорит здесь о желании как выражении самой сущности человека, в природе которого укоренено стремление к самосохранению.

В соотнесении с высшим благом определяется и добродетель: поскольку «высшее благо для души есть познание Бога», то высочайшая добродетель заключается в том, чтобы познавать его. Добродетель предстает, таким образом, в качестве способности разума или выражения разума и только как таковая она определяется Спинозой как действие и образ жизни, основанные на стремлении к собственной пользе.

В этом же контексте следует понимать различные замечания Спинозы, согласно которым добром является то, что ведет к согласию между людьми, общественной жизни, общему благу и т.д., и которые, взятые сами по себе, могут быть ошибочно истолкованы в утилитаристском свете.

На основе такого понимания добра и зла Спиноза переосмысливает принцип, известный под названием Золотого правила: «Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания Бога достиг он»[3]. «Следующий добродетели» — это тот человек, который руководствуется разумом и считает познание благом. Человек, по Спинозе, желает того другим людям и содействует тому в них, что полезно для него. В этом утверждении получила своеобразное выражение его убежденность в том, что каждый человек в своей сущности выражает божественную природу. Человеку добродетельному, т.е. познавшему свою собственную сущность, в отношении с другими достаточно делать то, что он сам предпочитает: так он будет содействовать и благу других.

Развернув систему философии в трактате «Этика», Спиноза не столько этизировал философию, сколько обоснованно представил этику как органичную часть философии. В этом контексте и были раскрыты Спинозой понятия добра и зла.

---

[1] *Спиноза Б.* Этика ; пер. с лат. Н.А. Иванцова // Б. Спиноза. Соч. В 2 т. Т. 1. СПб. : Наука, 1999. С. 395.

[2] Там же. С. 343.

[3] Там же. С. 418.

10.2. Взаимоопределенность добра и зла

Противоположные по ценностному содержанию, добро и зло взаимоопределенны и взаимозависимы: добро немыслимо без зла и наоборот. Эти понятия должны восприниматься содержательно сбалансированными, представляющими собой две стороны одной медали.

Однако равны ли добро и зло по своему онтологическому* статусу — в своем существовании и соразмерны ли по аксиологическому* статусу — в своем ценностном значении?

На этот вопрос возможны разные ответы. Согласно одной точке зрения, добро и зло являются однопорядковыми началами мира, находящимися в постоянном и неустранимом единоборстве. Такая точка зрения, признающая равновеликость противоположных начал мира, называется *дуализмом*[1]. В истории мысли наиболее ярким выражением этического дуализма стало *манихейство* — религиозное учение, основанное в III в. древнеперсидским духовным учителем, художником и поэтом Мани, признанным пророком. Со временем это учение распространилось от запада Римской империи до Китая (где просуществовало до XIV в.). Мани учил, что миром движет борьба двух начал — Света и Тьмы, представляющих добро и зло. Свет представляет Бога — могущественного, но не всемогущего; Тьма представляет Сатану (Дьявола). Все в мире, в том числе человек и его душа, несет следы борьбы благого и злого начал, поскольку изначально возникло в результате смешения двух начал (спровоцированного ангелами Света). Как вечны Бог и Сатана, так вечно противоборство добра и зла.

Противоположный взгляд на соотношение добра и зла проводил Августин Блаженный. В молодые годы он сам был сторонником манихейства, но в какой-то момент своего научного и духовного развития осознал неудовлетворительность этого учения и выступил с его всесторонней критикой, в том числе по вопросу о добре и зле. Его аргументы против манихейства по этому вопросу носили преимущественно теологический характер. Так, утверждение манихейцами самостоятельности зла, приписывание ему роли одного из двух начал мира противоречили, по Августину, представлению о Божестве как единосущном и всемогущем устроителе мира. Бог есть начало добра. Бог дарует его миру. В той части, в какой мир сотворен Богом, он есть добро. Но в отличие от Бога мир — не абсолютное и не всецелое добро. Зло есть «уменьшение добра», «недостаток добра», и есть смысл говорить о зле только в соотнесении с добром, как бы то ни было сохраняющим себя.

---

[1] От лат. duo — два, dualis — двойственный.

Августин: зло как удостоверение добра. Мир, согласно Августину, несовершенен. Как живые тела подвержены болезни, так и с душой случаются различного рода повреждения. В природе, т.е. в творении как несовершенной сущности, добро может увеличиваться и уменьшаться, но от этого творение не утрачивает изначально данную ему доброту. В каких-то случаях творение может быть настолько охвачено порчей, что перестает существовать; но если оно погибает под натиском порчи, то не остается и порчи: порча, т.е. зло, не существует в отсутствие того, повреждением и разрушением чего оно является. Отсюда Августин делает важный для себя онтологический вывод относительно добра и зла: «злым может быть только нечто доброе»[1]. В той мере, в какой этот вывод применим к человеку как творению, он имеет антропологический аспект: человек добр как человек по своему родовому определению, но как обладающий пороками он злой.

Такой ход рассуждения приводит Августина к заключениям относительно логики ценностного мышления. Добро и зло противоположны как в ценностном отношении, так и в понятийном. Но природа этой противоположности иная, чем та, что характеризует противоположности темного и светлого, сладкого и горького, белого и черного, прекрасного и безобразного. Они подчинены закону исключенного третьего: $A \neq$ не-A (ничто не может обладать каким-то свойством и одновременно противоположным ему). Этот закон неприменим к противоположности добра и зла: они «не только могут быть вместе, но, более того, зло без добра, кроме как в добре, и вовсе существовать не может»[2]. В отличие от зла добро может существовать само по себе. Например, человек может не быть несправедливым, и тогда нет места для зла. Но несправедливым, т.е. злым, может быть человек, который, по родовому определению, добр.

Все эти рассуждения нужны Августину для того, чтобы показать, что зло происходит из добра, само же по себе оно совершенно безосновно.

Аргументация Августина в логическом плане отнюдь не безупречна. «Отменяя» закон исключенного третьего для противоположности добра и зла, он исходит из такого его применения, при котором положительное и отрицательное утверждения предстают имеющими разные предметы: в качестве зла оценивается отдельная черта (например, недостаток справедливости), а в качестве добра — не способность человека к справедливости и даже не сам человек как конкретная личность (индивидуальность), а человек в его родовом качестве.

Августин выстраивал особую иерархию соотнесенностей в системе ценностей и пытался таким образом решить так называемую *проблему зла*[3]. В ней зло соотносилось с добром. Добро же лишь отчасти соотносилось со злом; определяющим образом оно соотносилось с Божеством как *абсолютным добром*.

---

[1] *Августин Блаженный*. Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви // Августин Блаженный. Творения. В 4 т. Т. 2. Теологические трактаты ; сост. С.И. Еремеев. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. С. 10.

[2] Там же. С. 10–11.

[3] «Проблема зла» ставит задачу объяснения наличия зла в мире, созданном всемогущим, всеведущим и всемилосердным Богом. Эта проблема решается в философско-богословском учении — *теодицее* (от др.-греч. theos — бог + dike — справедливость).

В отличие от манихейцев, для которых добро и зло были выражением света и тьмы, для Августина, как можно представить, они были проявлением света и тени: зло в его картине мира *отражало* негативно добро, а добро *выражало* позитивно Божество.

Так учит большинство религиозных нравственных учений: добро представляет собой путь к абсолютному добру — к Божеству, а зло есть отпадение от Божества, расстройство добра. Действительным абсолютным мировым началом является божественное добро, или абсолютно добрый Бог. Зло — результат ошибочных или порочных решений человека, пусть даже провоцируемого Дьяволом, однако свободного в своем выборе. Так что перед человеком стоит задача конечного выбора не между абсолютами добра и зла, но между добром, которое потенциально абсолютно, тяготеет к абсолюту, и злом, которое всегда относительно.

Дуализм, проповедовавшийся манихейством, предстает в ином свете, если его освободить от космологической и метафизической составляющих (на самом деле для него основополагающих) и сфокусироваться на его этической составляющей. Человек потенциально добр и зол в равной мере. Он потенциально добр как, возможно, знающий содержание моральных ценностей и, возможно, принявший их; он потенциально добр как объект нравственных требований, которые он, возможно, признает, как искренний участник коммуникативных и социальных сообществ. Одновременно он потенциально зол как субъект частных интересов (возможно, не совместимых с частными интересами других), как, возможно, не владеющий вполне практической мудростью и недостаточно благоразумный; да и просто уязвимый, подверженный слабостям, недугам, немощи.

В усилии самосовершенствования человек может обрести благоразумие и овладеть практической мудростью, но как телесно-природный человек он всегда остается уязвим.

Идея взаимоопределенности добра и зла проходит через всю историю мысли и конкретизируется в ряде этических положений.

Во-первых, добро и зло содержательно взаимоопределенны и познаются в единстве — одно через другое. Но взаимозависимость добра и зла очевидна на идеальном уровне общих понятий, их содержания и смыслов. «Механическое» перенесение представления о взаимосвязности добра и зла на моральную практику, воображение взаимосвязности и взаимозависимости добра и зла как отсутствие границ и критериев для их различения чревато искушением злом. «Пробование» зла без строгого, пусть и отвлеченного, понятия добра может гораздо скорее обернуться пороком, нежели действительным постижением добра.

Опыт зла может оказаться плодотворным лишь как предпосылка для пробуждения духовной силы сопротивления злу.

Во-вторых, понимания зла недостаточно без готовности противостоять злу и готовности ему сопротивляться. Необходима выработка навыка такого сопротивления.

В-третьих, добро и зло не просто взаимоопределенны, они функционально взаимообусловлены: добро нормативно значимо в противоположности злу и практически утверждается в отвержении зла. Иными словами, действительное добро — это деяние добра, т.е. добродетель как практическое и деятельное исполнение человеком вменяемых ему или самостоятельно принимаемых им к исполнению ценностей.

10.3. Нормативные вариации

Как не раз отмечалось выше, моральные ценности ориентируют на благо другого человека, других людей, общества. При этом благо самого морального деятеля не отрицается, что можно видеть по таким моральным принципам, как Золотое правило или Заповедь любви. *Забота о себе* вменяется человеку в определенных пределах, но с моральной точки зрения важно, чтобы она не приобрела самодовлеющего характера. По сути признание оправданности заботы человека о собственном благе (без чего забота о благе другого/других практически трудно исполнима) сопровождается настойчивым предостережением от чрезмерного внимания к самому себе.

В зависимости от нормативного содержания, вкладываемого в представление о моральном стандарте, добро может трактоваться как наслаждение, богатство, польза, власть, приспособленность, изящество, личное совершенство и т.д. Рассмотрим некоторые из этих нормативных вариаций на материале нормативного и практического опыта, задаваемого принципами наслаждения, пользы и совершенства.

В истории ценностного сознания, моралистики и этики каждый из этих принципов получал более или менее развернутые разъяснения, а порой и позиционировался в качестве основополагающего для соответствующей нормативно-этической программы — гедонизма*, прагматизма*, перфекционизма*. В контексте темы данной главы эти программы интересны предлагаемыми интерпретациями добра в соотнесении с наслаждением, пользой или совершенством: добром является все то, что ведет к их достижению; соответственно то, что препятствует наслаждению, пользе или совершенству, есть зло.

Очевидно, что наслаждение, польза и совершенство — положительные ценности. *Наслаждение* — оценочное понятие, отражающее переживание, сопровождающее удовлетворение желания. *Польза* — оценочное понятие, отражающее положительное значение предметов и явлений в их отношении к интересам человека (или какого-любого социального субъекта), а также к различным объектам, освоение которых позволяет ему сохранять и повышать свой статус. *Совершенство* — оценочное понятие, отражающее идею некоего высшего стандарта, с которым соотносятся цели и результаты предпринимаемых человеком усилий. Как таковые эти понятия подпадают под широкое (неспецифическое) понятие добра. Это не дает оснований для их трактовки как добра в узком, т.е. в этическом смысле слова. Но нет никаких причин только на данном основании принижать достоинство указанных ценностей, особенно таких, как наслаждение и польза.

С биологической точки зрения значение наслаждений и страданий определяется тем, что они выполняют адаптивную функцию. Наслаждение стимулирует активность, отвечающую потребностям организма, а страдание предупреждает о действиях, опасных для него. В нейропсихологическом плане наслаждение как результат удовлетворения потребности важно, поскольку уменьшает внутреннее напряжение, что способствует восстановлению жизненных функций организма.

Большой вклад в изучение роли наслаждения в жизни человека внесли работы Зигмунда Фрейда.

Принцип наслаждения и принцип реальности. Специальные исследования позволили Зигмунду Фрейду сделать вывод о том, что *принцип наслаждения* является главным естественным регулятором психических процессов[1]. Психика человека, по Фрейду, такова, что независимо от нормативных установок индивида, чувства наслаждения и страдания являются доминирующими. Наиболее интенсивные и яркие, а вместе с тем и относительно доступные — телесные наслаждения. С самого рождения человек — в первую очередь «гедоник». В младенчестве большинство потребностей удовлетворяется непосредственно, т.е. их удовлетворение не требует специальных усилий от индивида, особой деятельности, достижение результатов которой опосредовано взаимодействием с другими людьми.

В процессе социализации происходит ограничение естественной установки индивида на наслаждение. Расширяющиеся контакты с окружающими требуют от человека контролировать свое стремление к наслаждению, ставить его в зависимость от аналогичных стремлений других, откладывать получение наслаждения, а то и терпеть неудовольствие и т.п. Потребности адаптации индивида в окружающем мире и эффективного социального вза-

[1] См.: *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // З. Фрейд. Собр. соч. В 10 т. Т. 3. Психология бессознательного ; под ред. А.М. Боковикова, С.И. Дубинской. М. : СТД, 1989. С. 227–290.

имодействия приводят, считал Фрейд, к замещению принципа наслаждения *принципом реальности*, который тоже влечет к наслаждению, но отсроченному и уменьшенному, хотя и более надежному, поскольку принцип реальности ориентирует на межчеловеческое и социальное взаимодействие, в которое люди включаются в том числе для надежного удовлетворения своих потребностей и интересов.

Наслаждение — благо не только в биологическом и нейропсихологическом смыслах. Принцип наслаждения позволяет противостоять общественным нормам и как таковой выступает в качестве нормативной предпосылки личной независимости. В наслаждении индивид может почувствовать себя самим собой, он как бы освобождается от внешнего — обстоятельств, обязательств, привычных привязанностей. В этом плане наслаждения оказываются для человека индикатором значимого опыта — проявления индивидуальной воли. Конформистскому «так принято — не принято» приверженец принципа наслаждения противопоставляет «я так хочу», утверждая тем самым свое право на неподотчетную самореализацию. Ориентация на наслаждение противоположна поведению, основанному на *благоразумии* и стяжании *пользы*.

Но настойчивая последовательность в стремлении к наслаждению может реализоваться при условии отказа от ответственных отношений с другими людьми. Гедонизм проявляется не просто в осознании ценности наслаждения, но в таком умонастроении и мироотношении, при котором все подчинено получению и переживанию наслаждения. Тогда наслаждение представляет для индивида ценность саму по себе и определяющим образом влияет на его мотивы. С морально-философской точки зрения гедонизм — это «этика наслаждения». В ней не просто признается и принимается наслаждение; стремление к наслаждению определяет иерархию ценностей и мотивов гедоника, его образ жизни.

Критика гедонизма не означает отказа от принципа наслаждения. Она призвана показать этическую ограниченность гедонизма и пути его ограничения посредством моральных ценностей невреждения, солидарности и заботы. Но такому ограничению должны подвергаться не наслаждения, а желания, эгоистическое своеволие. В качестве этически апробированного критерия такого ограничения может быть признан принцип универсализуемости. В этом духе высказывался Николя де Шамфор: «Наслаждайся и дари наслаждение, не причиняя зла ни себе, ни другим...»[1]. Шамфор по существу точно выражает принцип универсализуемости «ни себе, ни другим», применив его к норме невреждения. Однако его совет относительно стремления к наслаждению

[1] *Шамфор Н.С. де.* Максимы и мысли, афоризмы и анекдоты // Размышления и афоризмы французский моралистов XVI–XVIII вв. М. : Художественная литература, 1987. С. 455.

продолжается словами: «В этом... заключена суть нравственности», что, очевидно, суживает содержание морали, ограничивая ее запретом на причинение вреда. В этом совете не учитываются исходящие от моральных ценностей побуждения к оказанию помощи и заботе, которым стремление к наслаждению, став доминирующим мотивом поведения, противостоит не меньше, чем требованию непричинения вреда.

В то же время наслаждение получает моральное оправдание в творческой активности — как активности, в процессе которой личность свободно и конструктивно реализует себя. В творчестве как форме личностного самовыражения можно проследить многие психологические и нравственные черты, характеризующие переживание наслаждения. Однако такие ограничения подрывают принцип наслаждения как таковой, поскольку установление какого-либо критерия наслаждения означает его подчинение внешнему стандарту и, как следствие, отказ от его приоритетности. Это относится и к той гуманистической точке зрения, согласно которой любое наслаждение допустимо при условии, что стремление к его достижению не приводит к нарушению индивидом своих обязанностей.

Полезность характеризует средства, годные для достижения заданной цели. Нечто признается полезным, если: (*а*) отвечает чьим-то интересам, (*б*) обеспечивает достижение поставленных целей, (*в*) позволяет достичь результаты, близкие поставленным целям (способствует *успешности* действий), и (*г*) с наименьшими затратами (способствует *эффективности* действий). В терминологии Фрейда, эта система практического сознания задается принципом реальности.

Содержание пользы варьируется сообразно характеру интересов, удовлетворение которых предполагается в качестве цели. Существуют три вида интересов: *во-первых*, частные (особенные) цели индивида или группы, т.е. специфичные для данного субъекта, реализация которых возможна за счет ущемления интересов других субъектов; *во-вторых*, общие интересы индивида или группы, т.е. интересы, присущие, как правило, всем индивидам и группам в данной ситуации; их удовлетворение также может предполагать ущемление чужих интересов, однако последнее воспринимается как недостаток системы, а не злой умысел субъекта интересов; *в-третьих*, интересы группы или общества в целом.

Сами по себе понятия пользоориентированного сознания (польза, успех, эффективность, интерес) морально нейтральны. Они могут обнаруживаться в разных устремлениях человека — как в алчности, потребительстве, приобретательстве, карьеризме, так и в практичности, предусмотрительности, предприимчивости. Стремление к пользе, успеху, эффективности предполагает обращенность к реальности, учет

наличных обстоятельств, сложившегося порядка вещей. Прагматик, руководствующийся принципом реальности, проявляет себя преимущественно в сфере сущего, в сфере текущих задач и конъюнктурных решений.

В представлении о пользе, в понятиях и ценностях прагматистского сознания обобщаются требования, с которыми сталкивается человек в своей практической, целесообразной, созидательно-преобразовательной деятельности. Если говорить о развитых, узнаваемых образах, то прагматизм представляет собой тот тип сознания, который вырабатывается благодаря развитию денежных, рыночных отношений. В наиболее полном виде он выражается в таком типе социально-практической деятельности, как предпринимательство.

Прояснение социального смысла прагматизма, а в более широком плане — социального пространства, в котором не просто утверждает себя принцип пользы, но которое немыслимо без принципа пользы, а именно, пространства реализации, переплетения и столкновения частных интересов, позволяет иначе взглянуть на соотношение моральности и полезности: принцип пользы предстает одним из механизмов сообразования частных интересов, но его реализация не предполагает учета ценностей, содержание которых выходит за рамки конкретной ситуации решения практических задач.

В ориентированном исключительно на пользу сознании любые ценности, не относящиеся к ней, признаются производными и, следовательно, второстепенными. Ограничение принципа пользы принципами невреждения, солидарности и заботы позволяет сохранить его позитивность в качестве «служебного», вспомогательного поведенческого принципа и не допустить его доминирования, при котором мораль деградирует в прагматизм.

Приведенные выше определения наслаждения, пользы и совершенства показывают, что эти понятия различны по характеру своего содержания. Есть некоторое различие между гедонизмом и прагматизмом. Осуществление принципа пользы предполагает определенную социальную активность, опосредованную взаимодействием с другими людьми, в равной мере стремящими к реализации своих интересов. Принцип пользы мотивирует к взаимодействию, в котором требуются учет интересов других и координация усилий каждого, направленных на достижение успеха. Тем не менее наслаждение и польза схожи в том, что указывают на определенные, практически фиксируемые состояния (удовлетворение потребности, исполнение желания, осуществление интереса, достижение цели), между тем как понятие совершенства — на некое идеальное состояние (души, способностей человека, его от-

ношений с людьми), соотносящееся с идеей некой высшей цели или стандарта, с которым сравниваются результаты деятельности.

В психологическом плане у представления о нравственном совершенстве есть особый источник — опыт удовлетворения потребностей и особенно их неудовлетворенности. Стремление к совершенству оказывается превращенной формой надежды человека на полноту удовлетворения потребностей, в том числе желаний и ожиданий, обусловленных собственными претензиями на исключительность, на идеальность[1]. В этом плане перфекционизм как выражение упования (порой нетерпеливого) на реализацию собственного идеального представления, собственного «стандарта» (порой произвольного) оказывается близким гедонизму и прагматизму.

Но в целом опыт эгоцентризма — в гедонической или прагматической версии — в гораздо большей степени является негативным источником представления о личном совершенстве. В истории этико-философской и религиозной мысли понятие совершенства развивается в противопоставлении эгоцентризму — как антитеза частным интересам человека. Совершенство при этом ассоциируется с упорядоченностью склонностей человека, одухотворенностью его желаний и надежд.

Один из исторически ранних образов совершенства связан с понятием *умеренности*, со временем расширенным на основе соединения умеренности с *самообладанием* и *самодисциплиной*.

В этом контексте важной является идея *меры* как основы совершенства. Такое понимание совершенства содержится, например, в аристотелевском учении о добродетели и добродетельной личности: совершенной является добродетельная, а значит, деятельная личность, знающая надлежащую меру всего и во всем стремящаяся к достойной, разумно определенной и прекрасно-благой жизни[2]. Аристотелевский идеал совершенной личности покоился на идее самоограничения и подчинения человеком всех своих поступков разумно избранной цели. Эту концепцию можно назвать антигедонистическим и антиутилитаристским эвдемонизмом, поскольку в ней высшее блаженство мыслится на основе разумного упорядочения человеком всех своих жизненных проявлений.

Другой образ совершенства открывается в практической философии Иммануила Канта. С одной стороны, Кант отрицал принцип совершенства для основоположения нравственности, поскольку считал его гетерономным*, а с другой — определил его деонтологическое

---

[1] См.: *Хорни К.* Невроз и личностный рост. Борьба за самоосуществление ; пер. с англ. Е.А. Замфир ; под ред. М.М. Решетникова. СПб. : Восточно-Европейский институт психоанализа ; Б.С.К., 1997. С. 86–104.

[2] Об аристотелевской концепции меры см. § 15.2.

содержание. Общечеловеческий долг состоит в том, чтобы постоянно стремиться к идеалу морального совершенства — идеалу святости. Таким образом, быть совершенным, по Канту, это значит быть нравственным, а самосовершенствоваться значит развиваться в качестве нравственного субъекта. Наоборот, под долг не подпадает физическое, социальное, психологическое совершенствование человека. Даже развитие личности само по себе не может быть принято в качестве критерия морального достоинства: необязательно совершенствование того, что дано человеку природой или жизненными обстоятельствами. Нравственное совершенство начинается с усилия по преображению этих данных в соответствии с требованиями долга, а в отношении того, что дано человеку как дар, «совершенство может быть не чем иным, как *культурой способности* человека (или культурой природных задатков)»[1]. Не совершенствование само по себе, а совершенное исполнение долга и исполнение долга в совершенствовании, т.е. совершенство в практической самореализации, является главной жизненной задачей человека.

Этот кантовский акцент заслуживает отдельного внимания. Как свидетельствует моральный и философский опыт, этическая доминанта на совершенстве нередко ведет к тому, что процесс личного самосовершенствования воспринимается как приоритетный и довлеющий над всеми остальными нравственными усилиями личности. Это очевидно на примере еще одного образа совершенства, который наиболее последовательно был развит в стоицизме*. Согласно стоикам, совершенство заключается в полной независимости человека от преходящих обстоятельств и страстей, во внутренней свободе, в апатии[2]. В качестве идеала здесь выдвигается отрешение от мира и всего телесного в себе, достижение особого «духа чистоты», посредством специальных моральных упражнений — аскезы.

Наконец, еще одно понимание совершенства предлагает христианская этика. В целом в христианстве перфекционизм представляет собой часть сотериологии*. В христианстве нравственное совершенство неразрывно связано не только с представлением о вечном спасении, в котором заключается единственная цель всей жизни и деятельности человека, но и с активной практической деятельностью, направленной на преображение действительного мира по образу и подобию Бога. В учении Христа совершенствование опосредовано избавлением от греха

---

[1] *Кант И.* Метафизика нравов ; пер. с нем. С.Я. Шейнман-Топштейн, Ц.Г. Арзаканьян // И. Кант. Собр. соч. В 8 т. ; под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 428.

[2] Апатия (др.-греч. а — отрицательная частица + pathos — страсть) — бесстрастие, отрешенность. У стоиков апатия — существенный показатель добродетели (мудрости).

и обретением загробного блаженства. Вместе с тем христианство проповедует деятельную любовь к людям. Человек должен совершенствоваться во имя деятельной любви, и реально он совершенствуется только в деятельной любви.

Согласно христианскому перфекционизму, каждый человек несет в себе возможность спасения, или совершенствования. Для этого человеку необходимо лишь осуществить свое естественное и единственное предназначение — подчиниться воле Бога. Исходя из этого, Владимир Соловьев сформулировал два нравственных императива совершенствования: «Имей в себе Бога» и «Относись ко всему по-Божьи»[1].

В каждом из предложенных образов совершенства, рассмотренных на примере учений Аристотеля, Канта, стоицизма и христианства, можно выделить существенные моменты, из которых складывается обобщенное представление о перфекционизме: установка на совершенствование и стремление к совершенству являются результатом именно морального усилия человека; в нем находят выражение самоограничение и личная дисциплина, приверженность добродетели, усилия по ее практическому воплощению, целеустремленность, личная независимость (какова бы не была мера последней). Иными словами, совершенствование, на которое решается личность, осознавая собственное несовершенство, уже само по себе представляет собой выражение (хотя бы некоторого) ее совершенства[2].

Между тем даже тогда, когда совершенствование осуществляется по мерке принятого извне возвышенного идеала, перфекционизм как жизненная позиция может создавать предпосылки для эгоцентричной фиксации индивида. Это проявляется, например, в устремленности к совершенству, идеалу, должному ценой отвержения реального, сущего, не-видения другого человека.

Возможность такого отношения к совершенству содержится в аскетизме как разновидности перфекционистской морали. Слово «аскетизм» восходит к греческому «askeso», означавшему искусную и старательную обработку грубых материалов, их украшение. Производное от него askesis означало упражнение, первоначально атлетическое, приготовление к определенной деятельности. Специфически этический смысл этому слову придали стоики, для которых аскеза значила не только телесное, но и духовное упражнение — в добродетели, в воздержанности. В этом же смысле аскеза понимается во всех религиозно-культурных традициях.

---

[1] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Указ. изд. С. 259.

[2] См.: *Карсавин Л.П.* О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1 ; отв. ред. Л.С. Чибисенков. М. : Ренессанс, 1992. С. 216.

Владимир Соловьев, развивая такое понимание аскетизма, указывал, что конечная цель аскетизма — *самообладание*, которое достигается посредством отрешения от плотского в себе. В техническом плане это обеспечивается путем воздержания от пищи, питья, половой жизни, приобретения власти над дыханием и сном, овладения своими душевными состояниями, в том числе такими, как, например, сластолюбие или сладострастие[1]. Вместе с тем, формулируя аскетический принцип, Соловьев подчеркивает, что подчинять плоть духу допустимо лишь настолько, «насколько это нужно для его достоинства и независимости», и, стремясь к господству над своими физическими силами, человеку следует ставить такую ближайшую цель: «Не быть по крайней мере закабаленным слугой бунтующей материи и хаоса»[2].

Нравственное значение аскетической практики определяется тем, от чего отрешается человек. При одной и той же положительной программе эта практика может варьироваться в своей отрицательной части. Очевидно, что установка на любые выходящие за рамки текущей жизни цели предполагает жертву наличным в смысле обычным и привычным. Однако эта жертва не должна пониматься только как мироотречение, как враждебность жизни. Более того, к примеру, намерение добиться успеха в практических действиях также требует известной доли самоограничения, дисциплины и, значит, жертвенности: прежде чем овладеть обстоятельствами и начать преобразовывать их, необходимо адаптироваться к ним, что предполагает отказ человека от некоторых своих социальных и личных определенностей. Отрешение от наличного в нравственно-практическом действии предстает иным с нормативно-содержательной точки зрения: оно определяется моральным идеалом, стремлением к добродетели, ориентацией на достойное и должное.

Меру отрешения в отношении себя и своего окружения человек может устанавливать сам. Но эта мера задается обязанностями человека по отношению к себе и другим. Так же и бесстрастие, понятое как пренебрежение к страданиям, морально допустимо лишь в отношении собственных лишений и болезней, но не чужих. Что касается отрешения от рутинно-повседневного в жизни другого, то оно морально обосновано лишь при условии сострадательного, активно-участливого отношения к другому. Сострадние же несовместимо с бесстрастием. Аскетические упражнения призваны помочь человеку преодолеть страх перед собственным страданием, возобладать над страданием и в этом смысле подчинить плоть своему духу.

---

[1] *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 149–151.

[2] Там же. С. 142.

Как требование морали аскетизм категоричен: каждый должен сохранять самообладание и с этой целью органичивать себя в своих страстных проявлениях. Однако принцип аскетизма обусловлен более высоким требованием: каждый должен сохранять самообладание ради более совершенного содействия добру. Аскетический идеал обусловлен положительными требованиями духовного возвышения и нравственного совершенствования личности.

С этической точки зрения перфекционизм наряду с гедонизмом и прагматизмом должен быть предметом критической рефлексии. При реализации программы совершенствования нет опасности, как в этике наслаждения или этике пользы, нарушения принципа невреждения, но всегда есть возможность упущения в исполнении принципов солидарности и заботы. При учете этих критериев ценность совершенства и вытекающее отсюда требование совершенства являются одними из центральных в нормативной этике.

Контрольные вопросы и задания

1. Какие трудности для этического определения добра и зла порождает многозначность этих слов в естественном языке?
2. Каково значение представлений о добре и зле в морали?
3. На основе приведенного в главе материала охарактеризуйте основные подходы к трактовке соотношения понятий «добро» и «благо».
4. Сформулируйте основные положения, характеризующие отношения между представлениями о добре и зле.
5. Назовите основные характеристики гедонистического, прагматистского и перфекционистского воззрений на мир и проиллюстрируйте эти характеристики примерами из личной жизни или из художественной литературы и изобразительного искусства.

ГЛАВА 11

МОРАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Философское понятие морали не ограничивается раскрытием природы и смысла долженствования, оно предполагает и анализ того, как мораль действует, как она функционирует, как она обнаруживается в смежном пространстве столкновения и взаимопроникновения сущего и должного, добра и зла, правильного и неправильного.

Моральный выбор не исчерпывается выбором морали — это выбор между добром и злом. Совершаемый на практике, этот выбор никогда не бывает выбором абсолютного добра при отвержении абсолютного зла. Как правило, это выбор большего добра против меньшего добра и меньшего зла против большего зла. Субъективно указанный выбор универсализуем (что и делает его, по понятию морали, моральным). Однако это ситуативно и персонально определенный выбор: он совершается с учетом общих требований морали, но в приложении к конкретной ситуации и в соотнесении с вовлеченными в нее людьми.

Этика (в любой ипостаси — моральной философии нормативной или прикладной этики) не решает конкретные жизненные задачи. Это — ответственность самого морального субъекта, которому на практике нужны проницательность, решительность и мудрость. Ни моральный философ, ни прикладной этик не смогут его в этом подменить.

Моральные способности личности наиболее остро востребуются на практике в ситуациях выбора и принятия решений, в частности при определении средств, необходимых для достижения целей, особенно в условиях, когда во избежание значительного ущерба приходится идти на сравнительно незначительный ущерб, причем самому быть его причиной.

11.1. Выбор

Иммануил Кант неоднократно обращался к проблеме лжи, анализируя ее на примере конкретных ситуаций выбора. Во всех обсуждениях Кант стремился продемонстрировать абсолютную недопустимость лжи.

Кантовские случаи недопустимой лжи. В «Основоположениях метафизики нравов» Кант рассматривает пример заведомо ложного обещания «неплатежеспособного должника»: находящийся в безысходном финансовом положении человек обращается к кредитору, обещая вернуть деньги в положенный срок, зная наверняка, что вернуть не сможет. Такого рода обещания, говорит Кант, недопустимы с правовой и этической точки зрения, поскольку подрывают основы общества, являются преступлением против справедливости и человечности. Они принципиально не универсализуемы. Они нарушают обязанности человека как перед другими, так и перед самим собой[1].

В «Метафизике нравов» Кант приводит пример лжи по чужому распоряжению, когда слуга по приказу хозяина на вопрос пришедших о хозяине говорит, что того нет дома, благодаря чему у хозяина появляется возможность убежать из дома. Однако, убежав, он совершает преступление, чего могло бы не случиться, скажи слуга правду. Здесь на слугу ложится двойная вина — за сказанную неправду и за невольное соучастие в преступлении[2].

В эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия»[3] Кант разбирает пример, в котором хозяин дома предоставляет убежище другу, преследуемому злоумышленником[4], вслед за чем на крыльце дома появляется злоумышленник и требует сообщить, не в доме ли скрылся преследуемый им человек. По убеждению Канта, хозяин дома, укрывший друга, должен ответить злоумышленнику правдиво, пусть намерения злоумышленника не вызывают сомнений. Это решение Канта принципиально: «Правдивость в показаниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг человека по отношению ко всякому, как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого»[5].

Кант убежден, что ложь представляет собой преступление против человечества. Соглашаясь на ложь, человек нарушает долг как перед тем, кому ложь обращена, так и перед самим собой как разумным существом.

Между тем эти примеры представляют коммуникативно разные ситуации. Соответственно они различны и в этическом отношении. Так, относительно примера с неплатежеспособным должником, собирающимся дать заведомо ложное обещание, можно полностью принять кантовскую аргументацию. В примере с хозяином и слугой с той же аргументацией Канта можно согласиться в ограниченной мере, при-

---

[1] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // И. Кант. Собр. соч. В 8 т. ; под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 197.

[2] *Кант И.* Метафизика нравов // И. Кант. Собр. соч. В 8 т. ; под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 474.

[3] *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // И. Кант. Трактаты и письма ; ред. А.В. Гулыга. М. : Наука, 1980. С. 292–297.

[4] Разносторонний анализ этого сюжета см.: О праве лгать ; сост. и ред. Р.Г. Апресян. М. : РОССПЭН, 2011.

[5] *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 292.

нимая вместе с тем в расчет, что ситуация по разным параметрам — коммуникативным и поведенческим — значительно сложнее и требует разностороннего анализа.

Однако эта же аргументация, примененная Кантом к примеру, разбираемому в эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия», вызывает ряд серьезных вопросов: *1*) с метафизически-нормативной точки зрения: находится ли домохозяин в каких-либо отношениях *обязанности* со злоумышленником и, стало быть, какова мера его ответственности перед ним? *2*) с ситуационно-этической точки зрения: не следует ли в анализе правильного поведения в данной ситуации принимать во внимание и отношения домохозяина с другом? *3*) с коммуникативно-этической точки зрения: не окажется ли правдивость перед злоумышленником предательством по отношению к тому, кому предоставлено убежище? *4*) с нормативно-этической точки зрения: не является ли принцип «не вреди» не менее сильным, чем требование «не лги»?

Анализируя этот случай, Кант фокусируется на отношении домохозяин–злоумышленник. Но очевидно, что состав участников ситуации шире. Если в ситуации неплатежеспособного должника присутствуют только два участника — потенциальный должник и потенциальный кредитор, то в ситуации домохозяина, вынужденного держать ответ перед злоумышленником, отнюдь не две фигуры, в ней неявно присутствует и третья — друг (гость) домохозяина.

Не только домохозяин находится в определенных отношениях с другом, и у злоумышленника свои отношения с другом домохозяина. При этом и у домохозяина с приходом злоумышленника возникают с ним своеобразные отношения. Эти отношения, очевидно, разные по своему характеру. Отношения домохозяина с другом, к тому же принятым в качестве гостя, более того, которому предоставлено убежище, установлены прежде, чем он сталкивается со злоумышленником. Как отношения дружбы это взаимные отношения, и во всей их полноте отношения домохозяина и друга — добровольные отношения (в части гостеприимства и предоставления убежища — эти отношения не взаимны). Отношения со злоумышленником у домохозяина не взаимные, не добровольные, их вообще трудно определить в качестве отношений: со стороны домохозяина они как невзаимные и недобровольные негативны, со стороны злоумышленника — исключительно прагматичны.

Кант рассуждает так, как если бы сфера обязанностей, в частности моральных обязанностей, была однородной, «благополучной», свободной от внутренних противоречий и конфликтов. Тогда рефлексия по поводу моральных обязанностей сводится к минимуму — принимать их или не принимать; они не попадают в пространство морального

выбора. Человеку остается выбирать лишь между моральным и (*в*) неморальным.

Иной подход к разбираемому Кантом примеру возможен, если допустить нормативную разнородность морали. При таком допущении какое-то содержание морали можно считать безусловным, а какое-то — условным. Тогда степень повелительности моральных принципов признается различной: наряду с требуемым и запретным есть рекомендуемое и нерекомендуемое, приемлемое и неприемлемое, допустимое и недопустимое. Как уже отмечалось, безусловно запретным является инициативное причинение вреда, безусловно необходимым — противостояние и сопротивление злу (пропорционально его силе и напору). Это — базовые моральные императивы.

Разбираемый Кантом сюжет может быть содержательно дифференцирован по разным характеристикам, касающимся беглеца и преследователей.

1. В доме может найти убежище (*а*) друг, как в данном сюжете, но может и не друг, а (*б*) попросивший об укрытии посторонний или (*в*) ворвавшийся в поиске убежища незнакомец, или (*г*) просто недруг, к тому же захвативший домочадцев в заложники.
2. Беглеца могут преследовать (*а*) злоумышленники, а может и (*б*) полиция.
3. Относительно нравственного статуса лица, скрывающегося в доме, домохозяину может быть достоверно известно, что (*а*) он невиновен или что (*б*) виновен.

В случаях 1.*а* и 1.*б* у домохозяина есть обязанности по отношению к находящемуся в доме, т.е. по отношению к тому, кому он предоставил убежище. По отношению к ворвавшемуся в дом (1.*в*), к тому же ворвавшемуся с применением насилия (1.*г*), у него нет никаких обязательств. У него нет обязательств по отношению к злоумышленнику, но у него есть правовая обязанность не препятствовать полиции, тем более, если он знает, что человек, которому он предоставил убежище, виновен. Однако он предоставил другому убежище и тем самым взял на себя обязательство его оберегать. Ситуация для домохозяина усугубляется в случае, когда полиция преследует человека, которому убежище предоставлено при обоснованной уверенности в его невиновности.

Очевидно, что не может быть единого универсального решения для различных по своему содержанию вариантов ситуации выбора, однотипной только по своему внешнему рисунку.

Вообще говоря, ложь как таковая в принципе недопустима. В первую очередь недопустима ложь при даче обещаний. Недопустима ложь, наносящая кому-либо ущерб. Недопустима корыстная ложь. Но есть

ситуации, когда во имя морально оправданного (т.е. не из корысти) блага ложь оказывается допустимой. Она не становится от этого морально положительной; но она необходима для того, чтобы избежать *большего* зла. Кант говорит о том, что любая ложь разрушительна для общества. Но не менее разрушительной для общества оказывается правда, утверждаемая ценой жизни, здоровья, благополучия других людей. Не может быть предпочтительной правдивость, если она оказывается условием несправедливости.

В ситуациях конфликта человек видит свою задачу в том, чтобы сделать правильный и достойный выбор. Однако, как хорошо видно на примере, обсуждавшемся Кантом, моральный выбор не сводится к выбору между моральным и вне- или аморальным образом мысли, между добродетелью и пороком. На практике человек не просто выбирает мораль, удостоверяя тем самым свой моральный статус. Будучи морально вменяемым, он ориентируется и действует в конкретных обстоятельствах.

11.2. Чрезвычайные ситуации и выбор наименьшего зла

Выбирая добро, человек определяется в отношении зла. Однако будучи включенным в разного рода отношения, человек оказывается субъектом различных, порой противоречащих друг другу и конфликтующих обязанностей. Преодоление конфликта обязанностей предполагает осознание человеком последствий своих поступков и выбор наилучшего. Иногда выбирать приходится между меньшим и бóльшим благом; чаще — между бóльшим и меньшим ущербом (вредом). Последнее выражается в формуле *выбора наименьшего из двух зол*.

Мыслящие ригористически* и абсолютистски (а среди них встречаются и моральные философы) указывают на то, что выбор наименьшего зла не может быть морально санкционированным, что это иллюзорно положительный выбор и решающемуся на выбор наименьшего зла следует понимать, что на самом деле все равно выбирается зло.

Такого рода аргументация нуждается в этически строгом осмыслении и уяснении того, что имеется в виду под «выбором зла», пусть и в меньшем его проявлении. Под «злом» здесь могут пониматься вещи разного порядка.

Во-первых, злом может считаться нарушение обязательств. Например, как в ситуации, обсуждавшейся Кантом, это может быть нарушение обязательства правдивости или нарушение обязательства

верности (тоже по-своему правдивости): выбирать приходится между вынужденной ложью злоумышленнику ради спасения человека, которому злоумышленник несомненно грозит смертью, и нарушением обязательства защиты друга, которое принято самим фактом предоставления ему убежища.

Во-вторых, злом может считаться причинение ущерба, т.е. того, что является злом в широком смысле слова[1]. Не всякий ущерб всегда является моральным злом, как и не всякое благо всегда есть моральное добро. Это разъясняет Аристотель (возможно, первый указавший на феномен «меньшего зла»): «При сравнении с бо́льшим меньшее зло подпадает определению блага, ибо меньшее зло предпочтительнее большего, а что предпочтительно, то и благо, и, чем больше нечто предпочитают, тем большее это благо»[2]. Аналогичная смена ценностного значения происходит при отвержении меньшего блага ради большего. На это указывал Бенедикт Спиноза: «Из двух благ мы по руководству разума будем следовать большему, а из двух зол — меньшему... Благо, препятствующее нам пользоваться бо́льшим благом, на самом деле есть зло, так как названия добра и зла... в приложении к вещам имеют значение, лишь поскольку мы сравниваем последние одну с другою»[3].

Помогать ближнему, тем более ближнему, оказавшемуся в затруднительном положении, — высшая обязанность человека. Но первейшая моральная обязанность — не причинять другому вреда. «Алгоритм» морального отношения к другому прост: прежде чем помогать, уверься, что не причиняешь вреда, пусть даже невольно. Непричинение вреда — это сильное требование, оно должно обязательно исполняться. Помощь и забота — это слабое требование, его исполнение лишь желательно. Большинство случаев причинения вреда входит в компетенцию права. Но право избирательно относится к факту неоказания помощи.

Такое рассуждение однозначно в простой ситуации: агент (деятель) — реципиент (объект действия). Но оно «не работает» в ситуации, когда предоставление помощи одним возможно лишь при условии, что в качестве побочного эффекта этого действия оказывается причинение вреда другим. Ясно, что морально неприемлема помощь одному ценой вреда другому. Но как быть, когда выбирать нужно между предоставлением помощи либо нескольким нуждающимся, либо одному? Как быть в ситуации, когда спасение нескольких может сопровождаться

---

[1] О широком и узком понимании добра и зла см. § 10.1.

[2] *Аристотель.* Никомахова этика ; пер. с др.-греч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. : В 4 т. Т. 4 ; общ. ред. А.И. Доватура. М. : Мысль, 1983. С. 152.

[3] *Спиноза Б.* Этика ; пер. с лат. Н.А. Иванцова // Б. Спиноза. Соч. В 2 т. Т. 1. СПб. : Наука, 1999. С. 439.

причинением необратимого, возможно летального, ущерба одному? Как быть в ситуации, когда для того чтобы спасти нескольких, надо предпринять действия, направленные на причинение необратимого, возможно летального, ущерба одному?

Представим ситуацию: трамвай, у которого отказали тормоза, несется по рельсам в направлении пятерых человек, у которых нет возможности отскочить с его пути. Водитель трамвая может не допустить гибели пятерых, переведя трамвай на другой путь. Но там находится один человек, у которого нет возможности отскочить с пути, и, значит, его гибели не миновать. Допустимо ли спасение пятерых при непременном условии, что в результате действия, совершаемого ради спасения пятерых, погибнет один? Этот пример наряду с другими предложила в качестве мысленного эксперимента Филиппа Фут, анализируя нормативно-логические процессы принятия решений в ситуациях выбора между действиями, каждое из которых ведет к злу, большему или меньшему[1].

Под влиянием Фут аналогичные мысленные эксперименты стала конструировать Джудит Томсон. Один из них представлял ситуацию, в которой потерявшую управление и мчащуюся на пятерых несчастных вагонетку можно остановить, лишь перегородив ей путь. Для этого надо столкнуть с моста над путем, по которому она мчится... толстяка, тело которого достаточно массивно для того, чтобы стать необходимым препятствием для вагонетки. Довольно скоро эксперименты такого рода стали предметом критических разборов, постепенно образовавших отдельное направление исследований, которое получило название «вагонеткология»[2].

Предметом обсуждения стали десятки ситуаций; все они искусственны, некоторые кажутся надуманными, даже невероятными. Но сюжеты такого рода представляют в схематичном виде разные варианты выбора между меньшим и большим злом в условиях конфликта обязанностей.

Основания выбора в чрезвычайных обстоятельствах становятся яснее, если признать различие между действием, направленным на благую цель, осуществление которой сопровождается предвидимым и нежелаемым ущербом, и действием, в ходе совершения которого намеренно причиняется вред, что является средством осуществления благой цели. Это различие обнаруживается в свете *принципа двойного эффек-*

---

[1] *Foot P.* The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect [1967] // P. Foot. Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. Berkeley: University of California Press, 1981. P. 23–24.

[2] См.: *Эдмондс Д.* Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? ; пер. с англ. Д. Кралечкина. М. : Изд-во Института Егора Гайдара, 2015.

та, в соответствии с которым при осуществлении действия, направленного на значительное благо, в качестве сопутствующего последствия (эффекта) допустимо нанесение ущерба (в том числе необратимого)[1].

Вагонеткология актуализировала сугубо теоретические проблемы, такие, как намерение, соотношение цели и средств, мотива и результата, сфера действенности моральных принципов, пределы индивидуальной ответственности. Они востребованы для решения вопросов в нормативной этике и в разных направлениях прикладной этики — биоэтике*, этике наказания, теории оправданного применения силы (теории справедливой войны) и т.д. Мысленные эксперименты из коллекции вагонеткологии важны и в познавательном плане, и в испытательном, в том числе самоиспытательном.

Моральным философам, склонным к отвлеченному и благодушному рассуждению о морали, приверженным одномерной этике исходных абстрактных принципов такие ситуации кажутся внеморальными. Между тем эти ситуации показывают, что и в сложностях жизненных ситуаций мораль сохраняет свой смысл. Лучше сказать более определенно: именно в сложностях жизненных ситуаций мораль обретает свой подлинный смысл. Поэтому данная область этических исследований и разработок чрезвычайно важна для понимания живого (реального, повседневного) морального мышления.

Опыт исследований в области вагонеткологии позволяет сделать ряд нормативно-этических и философски значимых обобщений.

Во-первых, он дает основания для заслуживающих внимания сомнений относительно однозначности оппозиций доброе–злое, правильное–неправильное, обязательное–запрещенное и указывает на насущность переосмысления сложившихся схем нормативно-этической рефлексии. В данном случае речь отнюдь не об относительности этих понятий, их логической и смысловой диалектике, а о том, что данные оппозиции, адекватные для осмысления морали на абстрактном понятийном уровне, недостаточны для морального размышления в ситуациях выбора. Этические оппозиции доброе–злое, правильное–неправильное, обязательное–запрещенное нуждаются в смысловых и понятийных опосредствованиях или, другими словами, в промежуточных определениях, среди которых в первую очередь следует назвать понятие *допустимого*. Его содержание может тяготеть в сторону как одной, так и другой крайности названных оппозиций. Но без опосред-

[1] О различных аспектах выбора в подобных ситуациях и этическом смысле возможных решений см.: *Прокофьев А.В.* Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого // Этическая мысль. Вып. 9 ; под ред. А.А. Гусейнова. М. : ИФ РАН, 2009. С. 122–145.

ствований такого рода моральное и нормативно-этическое рассуждения будет скованными.

Во-вторых, мыслительные эксперименты в рамках вагонеткологии актуализируют значимость таких установок в моральном и нормативно-этическом мышлении, которые выходят за рамки той распространенной схемы морального мышления, в которой деятель индивидуалистически ориентируется лишь на самого себя, т.е. в предлагаемых для анализа ситуациях человек уже не «наедине с собой». Для их анализа недостаточно и диалогической схемы, предполагающей взаимообращенность и взаимопонимание и деятельную активность Я в отношении Другого. Это и не ситуации Я — Другой, это ситуации Я — Другие, причем не консолидированные Другие, а кардинально разобщенные. Экспериментальные ситуации из вагонеткологии указывают на насущность иной схемы — учитывающей активность Я по отношению к Другому и Третьему, иными словами, по отношению к разным, конкурирующим Другим, а в случае отсутствия коммуникации с ними — учета их интересов. В этих ситуациях статусы потенциальных реципиентов действий равны, но объективно любые действия субъекта отвечают интересам одних участников ситуации и противоречат интересам других участников. Например, в большинстве ситуаций возможность помочь одним реализуется ценой нанесения вреда другим. Более того, в большинстве ситуаций спасение одних достигается за счет очевидной и неизбежной гибели других. Обнаруживающаяся здесь дискурсивная коллизия усугубляется тем, что «одни» и «другие» неравны количественно. В большинстве ситуаций перед действующим персонажем стоит дилемма: помочь нескольким или большому числу людей при том, что ценой этой помощи наверняка будет ущерб или гибель меньшего числа людей, пусть даже одного. Опыт решения и обсуждения таких ситуаций нуждается в разностороннем этико-философском осмыслении.

В-третьих, интеллектуальный опыт вагонеткологии дает повод задуматься о том, как строится и как «работает» моральная философия. В самом общем виде из истории мысли вычленяются разные модели, ассоциируемые с великими именами: *а*) модель Аристотеля — этические выводы формулируются на основе разбора различных мнений о морали; *б*) модель Августина Блаженного — одним из существенных факторов морального рассуждения является Священное писание, нормативно насыщенное; *в*) модель Гуго Гроция — преимущественно ориентирована на практику человеческих отношений, под которую на основе множества подобранных нормативных суждений разной степени обобщения формулируются нормативные выводы; *г*) модель Иммануила Канта — нормативные положения выводятся в результате

осмысления «чистых» возможностей действий человека как разумного существа.

В той мере, в какой вагонеткология ориентирована на прояснение скрытых установок принятия решений, она ближе всего гроциевской модели. Однако любое этическое построение (независимо от его предметности, будь то философская, нормативная или прикладная этика) должно строиться с учетом экспериментальных проверок нормативных положений. Собственно говоря, вагонеткология демонстрирует перевод в исследовательский план фундаментального принципа морального мышления: «“должен” предполагает “может”»[1]. Вагонеткология предоставляет площадку для прояснения психологически поведенческих пределов и условий «можешь», без чего содержание «должен» обречено на отрыв от живого морального опыта.

Хотя принятие решения в ситуации выбора между двух зол всегда конкретно и в конечном счете требует самостоятельного решения действующего субъекта, есть ряд общих принципов, в соответствии с которыми можно оценить оправданность такого решения: *1*) совершение зла, пусть и меньшего, должно быть *крайним средством*, принимаемым при твердой уверенности, что никакие другие действия в данной конкретной ситуации неуместны; *2*) выбор меньшего зла должен совершаться при наличии *достаточных разумных оснований*; *3*) выбор меньшего зла должен совершаться при непременном понимании того, что совершаемые действия наносят кому-то ущерб, который никто бы сам для себя не пожелал[2].

11.3. Цели и средства

Цель — одна из детерминант действий. В соотнесении с целью действия оцениваются как правильные и неправильные, уместные и неуместные, полезные, бесполезные и вредные. Целесообразность, или соответствие средств цели, — важный критерий оценки действий. Такова прагматическая, т.е. в целом внеморальная, точка зрения. В рамках практической деятельности усилия признаются в качестве средства

---

[1] С превратной ссылкой на Канта этот принцип нередко интерпретируется в русскоязычной философско-этической литературе в виде скрыто императивной сентенции: «Должен — значит, можешь». Ни этически, ни антропологически это высказывание не обосновано: недопустимо морально предписывать действия, исполнение которых превышает естественные возможности того, в чей адрес такое предписание высказывается.

[2] См.: *Прокофьев А.В.* О практической приемлемости логики меньшего зла // Этическая мысль ; под ред. А.А. Гусейнова. М. : ИФ РАН, 2010. Вып. 10. С. 193–195.

лишь в их отношении к определенной цели и обретают свою правомерность через правомерность цели.

Согласно более широкой и доктринально менее определенной точке зрения, целесообразность — один из критериев не морали вообще, а моральных поступков. Действия оцениваются как добрые или злые не только по тому, входило ли в намерения деятеля не причинить вреда, оказать помощь, проявить заботу, но и по тому, удалось ли практически осуществить эти намерения.

Впрочем, согласно Канту и его сторонникам, цель не является определяющим нравственным основанием поступка, поэтому достижение цели не может быть критерием нравственной оценки поступка.

Проблема соотношения цели и средств отразилась в сентенции «Цель оправдывает средства», ставшей крылатым выражением. Его можно услышать в случаях, когда в оправдание (или в осуждение) хотят указать на то, что стремление к доброй цели дает право использовать любые необходимые средства, в том числе негативные, т.е. совершать действия, которые сами по себе считаются предосудительными, неправильными и даже порочными, но которые можно считать приемлемыми, если они совершаются ради блага. Сентенции «Цель оправдывает средства» созвучна по смыслу другая: «Победителя не судят».

Это именно сентенции, т.е. некие обобщения нравственного опыта. Они не несут императивного, т.е. повелительного, содержания, не рекомендуют использовать любые средства для достижения благой цели или добиваться победы, не думая о цене, полагаясь на то, что победа оправдает любую заплаченную цену. Однако они описывают нередко случающиеся ситуации выбора.

Проблема цели и средств особенно остро встает в разных сферах социальной жизни, главным образом в политике, хозяйственной деятельности (бизнесе). Здесь благо, выступающее целью действий, связывается не столько с благом конкретного другого человека или конкретных людей, сколько в более отвлеченной, идеальной, если не сказать умозрительной, форме — с благом народа вообще, общества вообще или благом всего человечества. При этом предполагается, что ради этого общего блага можно пожертвовать благом частным, и хотя попрание какого-либо блага, пусть и частного, несправедливо и порочно, это можно и нужно допустить ради блага высшего.

Родион Раскольников и Сонечка Мармеладова. Герой одного из наиболее знаменитых романов Федора Достоевского «Преступление и наказание» Родион Раскольников не был политиком, но он, прельщенный образом Наполеона, мечтал облагодетельствовать все человечество. Для

начала ему не хватало небольшой суммы денег, которую он решил отнять у старухи-процентщицы — «никчемного» и «вредного», как он был уверен. создания, которое в силу его ничтожности и ради величия цели можно было и убить. После тщательных приготовлений Раскольников осуществляет свой замысел. Однако по случайному и непредвиденному стечению обстоятельств свидетелем его злодеяния оказывается сестра старухи, Лизавета, которую Раскольникову также приходится убить — не ради своей великой цели, но из самосохранения. Антиподом Раскольникова в романе выступает Сонечка Мармеладова, которая по-своему тоже во грехе: она предает себя, отдавая свое тело за деньги на утеху сластолюбцам ради того, чтобы спасти от голода свою семью. Раскольников воодушевлен идеей спасения человечества и радикально жертвует отдельными его представителями — конкретными людьми. Сонечка озабочена выживанием своих ближайших родных — родителей, сестры и братишки и ради их блага жертвует собой.

У дилеммы цель — средства, а точнее, благая цель — дурные средства нет однозначного решения. В каждой конкретной ситуации она решается по-своему. Основанием для оправдания целью средств является то, о каком благе идет речь и какие средства приходится применить для его достижения, чьи интересы и чье благо приносятся при этом в жертву.

Выражение «Цель оправдывает средства» восходит к рассуждению Томаса Гоббса. Обсуждая вопросы, связанные с обеспечением человеком собственного выживания и благополучия, Гоббс указывал, что у человека есть естественное, или как бы от природы данное, право на то, чтобы оберегать свою жизнь и тело. Это значит, что у него есть право использовать все имеющиеся у него возможности для самосохранения. Какие средства необходимы для обеспечения собственной безопасности, каждый человек, указывал Гоббс, должен решать сам на основании разума[1].

Формула «Цель оправдывает средства» нередко связывается с учением иезуитов. Действительно, именно одним из иезуитских теологов середины XVII в. Германом Бузенбаумом было по существу сформулировано это выражение: «Кому дозволена цель, тому дозволены и средства». Это всего лишь иными словами повторенная мысль Гоббса. Здесь ничего не говорится о возможности использования *дурных* средств для достижения *благой* цели. Скорее здесь предполагается, что средства могут быть нравственно нейтральными, но их использование ради той или иной цели накладывает на них достоинство цели. Совсем не исключено, что эти мысли могли быть использованы для оправдания или объяснения недостойных и злых действий, совершаемых якобы для благих целей.

---

[1] См.: *Гоббс Т.* О гражданине // Т. Гоббс. Соч. В 2 т. Т. 1 ; сост., ред., примеч. В.В. Соколов. М. : Мысль, 1989. С. 289.

Другой известный иезуит Антонио Эскобар-а-Мендоза откровенно говорил о том, что благие намерения оправдывают действия, порицаемые моралью и законами. Принципов подобного рода придерживались (открыто или тайно) не только и не обязательно иезуиты, но по сути дела все те мыслители и деятели, для которых идеальные цели были исключительным предметом моральной оценки, а ценностная характеристика средств, направленных на достижение цели, ограничивалась их прагматической квалификацией. Преследования и репрессии, проводившиеся священной инквизицией, оправдывались именно возвышенностью цели — служением делу Господа. Но приписывание формулы «Цель оправдывает средства» исключительно иезуитам, по-видимому, следует считать стереотипом, рожденным под влиянием протестантской и гуманистической критики иезуитизма; эта формула не соответствует духу иезуитского учения.

Как этико-политическая проблема положение «Цель оправдывает средства» осмысляется на основе обобщения трагического опыта Французской революции, в ходе которой ради осуществления революционных идеалов и утверждения всеобщего счастья были уничтожены тысячи человек, повинных лишь в том, что от рождения принадлежали дворянскому сословию. Исторической предпосылкой широкого и серьезного теоретического обсуждения проблемы цели и средств в XX в. стали Революция октября 1917 г. и Гражданская война в России, массовые сталинские репрессии, действительная практика которых разительно противоречила провозглашавшимся высоким гуманистическим идеалам.

Размышляя именно по поводу якобинского террора, Фридрих Шиллер указывал, что революционное сознание физически жертвует реальным человеком ради проблематичного нравственного будущего и подвергает риску само существование общества только ради возможного идеала общества. Эта идея была художественно развита Достоевским в ряде его романов.

Характерная ошибка при оценке средств заключается в том, что действия, рассматриваемые в качестве средств, нравственно отрицательны сами по себе, в своей конкретности, тогда как предполагаемая цель является благой лишь согласно мнению, основанному на идеальном представлении. Иными словами, с этической точки зрения, хотя действия в качестве средств и совершаются ради конкретной цели, их *моральная значимость* обусловлена не столько целесообразностью, т.е. тем, насколько они эффективны в достижении цели, сколько их соотнесенностью с моральными ценностями и принципами.

В проблеме соотношения цели и средств нужно четко различать этический аспект и прагматический. С прагматической точки зрения,

именно цель оправдывает средства: используя правильные средства, человек достигает цели. Поэтому можно сказать, что всякое практическое действие, т.е. ориентированное на непосредственно достижимый результат, самим значением своего замысла обусловливает средства, необходимые для его достижения. Достижение цели компенсирует (оправдывает) неудобства и издержки, необходимые для этого. В практической деятельности усилия деятеля и избранные им инструменты действий признаются в качестве средства лишь в их отношении к определенной цели и обретают свою правомерность и оправданность через правомерность цели.

В прагматическом плане проблема согласования целей и средств предстает с инструментальной стороны — средства должны быть адекватными цели, т.е. обеспечивать результативность деятельности, и с целерациональной стороны — средства должны быть оптимальными, т.е. обеспечивать эффективность деятельности — достижение результата с наименьшими затратами.

Логика практического действия такова, что успешная и эффективная деятельность является существенным фактором изменений в ценностном сознании: достигнутая цель утверждает обновленные стандарты оценки (а фиаско, наоборот, дискредитирует апробированные прежде средства). Именно такой ценностный опыт выражен в сентенции «Победителя не судят». Победителя не судят, потому что он своей победой, своим успехом утверждает новые стандарты оценки и новые правила поведения.

Собственно этическая проблема соотношения цели и средств возникает в связи с предположением или даже убеждением, что ради благой цели нравственно дозволительно совершение любых необходимых действий, в частности тех, которые обычно считаются неблаговидными, нравственно недопустимыми, преступными. При таком подходе предполагается, что нравственная ценность действий определяется не их содержанием, а тем, к каким результатам они ведут.

Дискуссия вокруг статьи Льва Троцкого «Их мораль и наша». Как было отмечено выше, этические дискуссии по проблеме цели и средств в XX в. активизировались в результате трагического опыта Революции 1917 г и революционно-коммунистических преобразований в России. Дискуссия по проблеме цели и средств развернулась по поводу статьи «Их мораль и наша» Льва Троцкого — одного из наиболее воодушевленных и популярных, но вместе с тем жестоких вождей русской революции на ее первой стадии. Спустя многие годы после Революции 1917 г. и Гражданской войны в России Троцкий, уже подвергнутый сталинским режимом репрессии и высланный из СССР, рассуждая о диалектике целей и средств в революции, наиболее откровенно и последовательно оправдывал терроризм как пусть

и не самое эффективное, но тем не менее иногда вполне целесообразное и в этом смысле неизбежное средство борьбы против национального и политического гнета. Моральные абсолюты, утверждал Троцкий, непригодны даже в таких острых вопросах, как убийство человека человеком. Действительным основанием для моральной и политической оценок должны быть внутренние потребности революционной борьбы.

«С точки зрения марксизма, который выражает исторические интересы пролетариата, — писал Троцкий, — цель оправдана, если она ведет к повышению власти человека над природой и к уничтожению власти человека над человеком»; ради этой цели «позволено все то... что *действительно* ведет к освобождению человечества». Это не значит, что вообще позволено *все*. В классовой борьбе с капитализмом «допустимы и обязательны те, и только те средства... которые сплачивают революционный пролетариат, наполняя его душу непримиримой враждой»[1].

Трудно сказать, что имел в виду Троцкий, говоря в статье о «допустимом и обязательном». Но хорошо известно, что он считал допустимым и обязательным, будучи одним из главных руководителей партии большевиков и советского правительства в 1918–1925 гг. Когда мы читаем о первых месяцах после октября 1917 г., нас удивляет не только то, насколько легко большевикам досталась власть, но и то, что совершенный ими переворот вначале не вызвал практически никакого сопротивления. Однако проходит буквально 2–3 месяца, и по всей стране вспыхивают антибольшевистские восстания и разгорается разрушительная и кровавая Гражданская война, продолжавшаяся долгие три года. Большевики шли к власти с привлекательными политическими лозунгами: прекращение войны, передача земли крестьянам, отмена частной собственности. Эти цели готовы были разделить с ними многие слои населения тогдашней России. Немало деятелей творческой и научной интеллигенции, хотя и настороженно, но тем не менее с симпатией отнеслись к большевикам. Однако уже первые шаги новой революционной власти, а именно демонстрация средств, с помощью которых были реализованы красивые лозунги, — разгон Учредительного собрания, введение продразверстки, конфискации имущества, репрессии против церкви и представителей высших слоев общества, наконец, акции устрашения, инициированные как раз Троцким, — захват заложников, показательные расстрелы, нередко массовые, — все это заставило отвернуться от большевиков-революционеров многих из тех, кто благосклонно воспринял Октябрьский переворот.

Полемизируя с Троцким, Джон Дьюи ввел существенные уточнения в саму постановку проблемы цели и средств. Следует различать, как учил еще Аристотель, конечную, основополагающую цель и цели, которые сами выступают в качестве средств по отношению к этой конечной цели. Следует также различать цель как замысел и мотив, ориентированный на конечную, все обосновывающую цель, и цель как достигнутый результат или последствие применения определенных средств. Употребляя выражение «Цель оправдывает средства», нужно иметь в виду эти различия.

Мы выбираем средства, руководствуясь своим мотивом, стремясь к определенной цели. Однако окончательная оценка средств должна произ-

---

[1] *Троцкий Л.Д.* Их мораль и наша // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения ; под ред. А.А. Гусейнова. М. : Политиздат, 1992. С. 239.

водиться в проекции на полученный результат. Дьюи подчинял такой подход *принципу взаимозависимости цели и средств*. Цель как результат и по своему практическому значению, и по своему этическому содержанию сама зависит от применявшихся средств и определяется ими. Использованные дурные средства меняют характер цели — ими извращается цель, она лишается благости. Эту мысль по-своему выразил Александр Солженицын: «Гнусность методов распложается в гнусности результатов»[1].

В подходе, предложенном Дьюи, заключена действительная диалектика целей и средств, не исчерпывающаяся тем, в чем усматривал ее Троцкий: достигнутые цели сами становятся средством для последующих целей. Следование принципу взаимозависимости требует скрупулезного и критического исследования используемых средств с точки зрения того, насколько точно результаты, к которым они ведут, соответствуют запланированным.

Дурную славу сентенции «Цель оправдывает средства» и отраженной в ней практики породило, по Дьюи, то, что исключительное внимание к конечной цели как основанию для выбора средств ведет либо к полному отказу от анализа реальных последствий их использования, либо к оценке средств по тому, каковы они «должны быть», а не на основе оправданных и ожидаемых от них последствий.

Действительное единство целей и средств может быть обеспечено при условии, что средства в самом деле определяются сообразно целям, а не «выводятся», как часто бывает, из внешних по отношению к ситуации выбора соображений (так, Троцкий оправдывал применявшиеся приемы революционной борьбы некими «законами развития общества», в частности «законом классовой борьбы»), в противном случае оказывается, что цель ставится в зависимость от средств, в то время как средства не выводятся из цели.

Высшие цели — это моральные цели, в конечном счете это — *идеал*, и его достижение в смысле практической реализованности, строго говоря, невозможно. Так что в деятельности, ориентированной на идеал, тем более необходим учет принципа взаимозависимости средств и целей как практических последствий применения средств[2].

В дискуссию по проблеме целей и средств включился и Жан Поль Сартр. Развивая мысль о неоднородности целей — об отвлеченных, конечных целях и конкретных, практических целях, Сартр обратил внимание на то, что в принципе невозможно осуществить цель, которая находится в недосягаемом для нас будущем и функционирует в качестве идеала. Это ориентир, направляясь на который, мы осуществляем конкретные и предметно определенные действия. «Необходимо понять, — подчеркивал Сартр, — что цель, которая находится в недосягаемом *для нас* будущем, функционирует в качестве *идеала*. Это господство нравственной цели, возможность осуществления которого является непостижимой, приводит к такому положению, при котором связь целей и средств носит конкретный характер»[3]. Даже при этическом рассмотрении цели и средств нельзя упускать из виду того, что

---

[1] *Солженицын А.И.* Жить не по лжи // А.И. Солженицын. Жить не по лжи : сб. материалов. Авг. 1973 — февр. 1974 : Самиздат. М. ; P. : YMCA-Press, 1975. С. 85.

[2] *Дьюи Дж.* Цели и средства // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. С. 245–250.

[3] *Сартр Ж.П.* Проблема цели и средства в политике // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. С. 254.

благость цели — это ее ценностная характеристика, вторичная по отношению к ее практическому значению.

Проблема цели и средств прояснилась и практически — в подвижничестве таких выдающихся деятелей XX в., как духовный вождь индийского движения за независимость Мохандас Ганди, основатель и многолетний руководитель больницы в Африке для африканцев, врач и мыслитель Альберт Швейцер, настоятельница приюта и больницы для бедных в Калькутте Мать Тереза. Эти люди продемонстрировали всей своей жизнью, что действительный результат человеческих усилий определяется тем, с помощью чего этот результат был достигнут. Так, Ганди, призывая относиться к средствам борьбы как существенному в ценностном плане фактору достижения результатов, планируемых в качестве цели, показывал, что двойственность целей и средств реально преодолевается благодаря отношению к средствам как к ценностям, морально значимым самим по себе: не только цели, но и средства должны отвечать высоким моральным принципам.

В целом надо отметить, что добро — это ценностная характеристика, оценочное понятие. Добро не может составлять содержание цели. Попытка принять «добро» как таковое в качестве цели предметно определенной деятельности, т.е. сделать исполнение принципа или правила содержанием действий, ведет к ригоризму*. На практике это оборачивается тем, что действительно преследуемые цели не анализируются на предмет их соответствия моральным критериям. Упоение целью ведет к допущению каких угодно целей. Идеал, высшие ценности и принципы должны быть не практически преследуемой целью, а основанием действий и критерием их оценки. Моральность есть не конечная цель, а *путь* жизни.

Контрольные вопросы и задания

1. На основе сопоставления приводимых Кантом примеров лжи установите основные различия между ними.
2. Какие аргументы приводит Кант в пользу необходимости говорить правду злоумышленнику в критической ситуации? Насколько убедительны аргументы Канта, если принять во внимание возможность различных подходов при анализе ситуации домохозяин–гость–злоумышленник?
3. В чем заключена идея меньшего зла?
4. Проанализируйте разные ситуации типа «мчащейся вагонетки». Как можно классифицировать эти ситуации? На основе каких этических принципов принимаются те или иные решения внутри этих ситуаций?
5. Реконструируйте основные позиции в дискуссии о целях и средствах по статье Троцкого. Охарактеризуйте моральные позиции участников дискуссии.

РАЗДЕЛ IV

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ

ГЛАВА 12

СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Справедливость и милосердие в истории морально-философской мысли рассматриваются как основополагающие моральные принципы, представляющие две стороны моральной практики. Справедливость — это принцип, регулирующий отношения людей, находящихся в регламентированных отношениях, задаваемых традицией, установлением или соглашением. Милосердие — принцип, регулирующий отношения людей как таковых, стремящихся не только не навредить другому, но скорее посодействовать его благу.

Примечательно разделение справедливости и милосердия, предложенное Томасом Гоббсом. Справедливость предполагает установленные и признанные права; она ограничивает людей в действиях, предписывая каждому признавать у другого те же права, на которые он притязает в отношении самого себя. Милосердие носит не ограничивающий, а раскрепощающий характер; согласно принципу милосердия, следует позволять другому «все то, что мы сами хотим, чтобы было позволено нам самим»[1]. Как видим, Гоббс излагает принцип милосердия словами, соответствующими по смыслу Золотому правилу.

Предложенное Владимиром Соловьевым разделение справедливости и милосердия в еще большей степени связано с Золотым правилом. Принципы справедливости и милосердия, считал Соловьев, соответствуют отрицательной и положительной формулировкам Золотого правила: «не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других» — это принцип справедливости, а «делай другому все то, чего сам хотел бы от других» — принцип милосердия[2]. Несмотря на различия, Соловьев не видел оснований противопоставлять эти правила. Их нераздельность обусловлена предполагаемой Соловьевым цельностью нравственного опыта.

---

[1] *Гоббс Т.* О гражданине // Т. Гоббс. Соч. В 2 т. Т. 1 ; сост., ред. примеч. В.В. Соколов ; пер. с лат. и англ. Н. Федорова, А. Гутермана. М. : Мысль, 1989. С. 324.

[2] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1 ; сост., общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. М. : Мысль, 1988. С. 168.

12.1. Понятие справедливости

В общеполитических дискуссиях и некоторых специальных философских работах справедливость нередко трактуется в качестве синонима общественного блага вообще, порядка, благоприятного (для граждан или государства, или для того и другого одновременно) устройства общества. Такое представление о справедливости имеет широкие смысловые границы и сливается с представлениями о разумности общественного устройства, правоупорядоченности общественных отношений, достоинстве общественных нравов, способности государства разрешать социальные конфликты и обеспечивать внутреннюю и внешнюю безопасность граждан. В философии справедливость понимается уже и, как некоторые думают, строже — как определенного рода предпочитаемый сообществом порядок распределения имеющихся благ и необходимых тягот между его членами и как принципы, устанавливающие этот порядок.

Два понимания справедливости — общее и специальное — выявил уже Аристотель[1]. Для него общее понимание справедливости выражало благую упорядоченность и разумность общественной жизни, а специальное — меру воздаяния и присуждения или обмена благ.

Справедливость, по Аристотелю, — одна из добродетелей. Но справедливость в общем смысле слова представляет собой добродетель особого рода — «совершенную добродетель», «величайшую из добродетелей», «добродетель в целом». Справедливость как бы управляет другими добродетелями. Через закон она предписывает, в каких делах проявляет себя человек мужественный, в каких благоразумный, в каких сдержанный. Так и несправедливость как бы стоит над остальными пороками. Пороки могут быть несвоекорыстными: таковы трусость, злоба или скупость. Но своекорыстие может проявляться в действиях, которые нельзя отнести к какому-либо из пороков, а человека, их совершающего, мы называем подлым и несправедливым.

К справедливости в специальном значении слова относятся справедливость *распределительная* (или воздающая, дистрибутивная) и справедливость *уравнивающая* (или направительная, коммутативная). Первая связана с распределением почестей, имущества и других материальных благ между членами сообщества; здесь справедливость заключается в том, чтобы ограниченное количество благ было распределено по достоинству — пропорционально заслугам. Вторая связана

[1] См.: *Аристотель*. Никомахова этика ; пер. с греч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4 ; под общ. ред. А.И. Доватура. М. : Мысль, 1983. С. 146–150.

с обменом; здесь справедливость призвана уравнять стороны, участвующие в обмене, и достоинство лиц не принимается во внимание.

Выявленное Аристотелем разделение двух смыслов в слове «справедливость» сохраняло свое значение на протяжении всей истории мысли и стало традиционным. Вместе с тем есть основания думать, что с появлением философского понятия «мораль», охватывающего все разнообразие моральных явлений, действительная теоретическая надобность в общем понятии справедливости отпадает, тем более при дополнительных модуляциях понятия «мораль», учитывающих своеобразие «общественной морали» и «индивидуальной морали». При общем и неспецифическом понимании социальная справедливость выражается: *а*) в обеспечении стабильности и развития общества, гармоничного развития способностей граждан, их готовности содействовать общему благу и стремлений к личному благу; *б*) в том, насколько адекватны развитию блага целого успешные стремления каждого к реализации частных интересов; *в*) в процедурах сохранения и увеличения общего блага методами, соответствующими смыслу самой идеи общего блага — без неоправданного ущемления чьих-либо интересов и гуманными, т.е. способствующими развитию частных способностей и интересов; *г*) в степени благотворности общественного этоса для реализации индивидами базовых принципов морали, таких, например, как *не вреди, будь солидарным, помогай нуждающимся*. Только создавая условия для действенности этих правил, общество действительно может не покровительствовать своим членам и не опекать их, а содействовать и создавать условия для развития их способностей и благополучия, обеспечения прав и свобод. Однако приходится учитывать, что сколь бы неспециальным ни было общее понимание справедливости, оно имеет место, оно определенным образом включено в массовые ожидания и идеологические высказывания, выстраиваемые в соответствии с этими ожиданиями, оно нормативно и ценностно нагружено и, стало быть, обладает императивной силой.

При строгом понимании справедливость трактуется как принципы и порядок распределения социальных благ и необходимых тягот. Уточним последнее. Дискурс справедливости в основном развивается как единый. При этом выделяется особое содержание, связанное с социальной, политической, юридической справедливостью. Так, *предметом социальной справедливости* является соблюдение социальных прав (гарантированный минимум жизненных благ, медицинские и образовательные услуги и т.д.), распределение собственности и доходов, привилегий, знаков почета, порядок вознаграждений (включая заработную плату), распределение тягот (в том числе в виде ограничений). *Предмет*

политической справедливости — соблюдение политических прав (самовыражения, объединения, собраний и шествий, участия в политической жизни), распределение в обществе власти (по горизонтали и по вертикали), обеспечение притязаний членов общества на представленность (прямую или опосредованную) в общественных и государственных делах. *Предмет юридической справедливости* — равенство всех перед законом, правосообразность как таковая (при позитивном понимании права как закона), в частности как она проявляется в назначении и исполнении наказаний; с правовой точки зрения важно, как применяются законы (например, в судебных решениях, праве апелляции по судебным решениям), как определяются размер и условия наложения наказаний, если речь идет об уголовном праве, размер и порядок выплат компенсаций (исполнения компенсирующих действий) за причиненный ущерб, если речь идет о гражданском праве, и т.п.

Каков наряду с социальным, политическим и правовым *предмет моральной справедливости* и вообще имеет ли смысл говорить отдельно о моральной справедливости или специальном этическом содержании справедливости? У ответов на этот вопрос два аспекта. *Во-первых*, предметом этики являются сами принципы, на основе которых выстраивается понимание справедливости в той или иной области. *Во-вторых*, названные частные области справедливости не отражают в полной мере важную сторону человеческого морального опыта, который традиционно переживается и осмысляется как имеющий непосредственное отношение к справедливости.

Некоторые ученые выделяют следующие основополагающие принципы справедливости: заслуга, потребность и равенство[1]. *Принцип заслуги* предполагает: человек способен понимать, какая деятельность (на ниве образования или в производстве товаров и услуг) ценна и что благодаря ей достигаются преимущества разного рода. Заслуга может быть обусловлена добродетелями индивида, его социально значимой продуктивностью и творческими достижениями, его компетентностью и т.д. Как критерий справедливости заслуга может противоречить правам человека: например, право на наследство может получить человек, не имеющий никаких заслуг ни перед оставившим наследство, ни перед обществом; однако справедливость будет заключаться именно в обеспечении права наследования. *Принцип потребности* предполагает взаимопонимание относительно того, что нужно для минимально удовлетворительного образа жизни. Он может противоречить принципу заслуги: наиболее нуждающиеся, как правило, имеют наименьшие заслуги.

[1] *Miller D.* Principles of Social Justice. Cambridge : Harvard University Press, 1999. P. 19.

Принцип равенства неоднозначен в трактовке справедливости: иногда он может требовать распределения благ пропорционально заслугам и потребностям людей, а иногда — безусловно равного распределения. В разных условиях люди должны договариваться относительно общих правил распределения. В практике обществ заслуга, потребность и равенство являются взаимодополняющими принципами (критериями) справедливости. Но характер их взаимодополнительности неоднозначен и подлежит согласованию. Сама по себе возможность участвовать в таком согласовании и влиять на него есть показатель справедливости общества.

Связь справедливости и равенства существенно уточнил Джон Ролз, автор наиболее выдающегося современного труда по этой проблеме — «Теория справедливости» (1971). Для Ролза справедливость — это принцип социальной организации, первая добродетель общественных институтов. Идея равенства включена Ролзом в определение справедливости наряду с идеей неравенства. Можно сказать, что справедливость выступает мерой равенства и мерой неравенства между людьми. Люди, безусловно, должны быть равны в правах, и это равенство должно быть закреплено законом. Они должны быть равны при распределении социальных ценностей. Однако справедливым будет и неравенство, если это такое неравное распределение, которое дает преимущество каждому[1]. Соответственно определение справедливости состоит из двух тезисов: *1*) каждый человек должен обладать равным правом в отношении наиболее обширной системы равных основных свобод, совместимой с подобными свободами для всех остальных людей; *2*) социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, чтобы (*а*) они вели к наибольшей выгоде наименее преуспевших, (*б*) доступ к должностям и положениям был открыт для всех при условиях равенства возможностей[2].

Иными словами, принципы справедливости Ролза гарантируют равные свободы, компенсируют различия и обеспечивают равенство шансов. Ролз принимает во внимание имеющиеся в любых условиях объективные, не зависящие от людей неравенства — в стартовых позициях (как в способностях, так и в степени достатка), в образовании, профессионализме и т.д. Поэтому необходим порядок, предоставляющий людям равные возможности в социальном продвижении[3].

---

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости; пер. В.В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. С. 67.

[2] Там же. С. 267.

[3] См.: *Рикёр П.* Справедливое ; пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого. Послесл. Э. Шлоссер. М. : Гнозис ; Логос, 2005. С. 74.

Очевидно, что равенство не всегда и не для всех выступает приоритетом и является предпочтительным. Так, не может считаться благом равенство в социально-экономической сфере, достигаемое ценой ограничения экономической активности и принудительно низким уровнем жизни большинства граждан. Наоборот, справедливо неравенство в богатстве, если оно служит основой компенсирующих преимуществ для каждого человека. В каком-то отношении такое положение вещей близко принципу справедливости, признанному марксистами по отношению к идеальному коммунистическому обществу: «От каждого по способностям, каждому по потребностям». Этот принцип справедливости понимался так: люди получают неравное количество благ, но принцип получения этих благ равно применяется к каждому — «по потребностям». Отличие заключается в том, что первая часть формулы как бы гласит: «от каждого (налогов) сообразно доходам», а вторая — «каждому неимущему столько, сколько общество может себе позволить распределить для обеспечения социального минимума благосостояния». Однако при тех же условиях такое неравенство будет несправедливым по отношению к богатым налогоплательщикам, если высокий уровень компенсирующих преимуществ не будет мотивировать социально-экономическую или хозяйственную активность тех, кто получает эти преимущества.

Итак, соотношение равенства и справедливости должно быть уточнено: справедливо равенство в распределении прав и обязанностей и конструктивное неравенство — в распределении благ.

Принцип Сократа. Принцип справедливости имеет отношение к людям не только как к членам сообщества и в качестве таковых обладающим определенным статусом, наделенным обязанностями и правами, но как к личностям в их собственном качестве независимо от социального, профессионального или семейного статуса. В таких отношениях справедливым считается распределение социальных ценностей в соответствии с взаимными обоснованными ожиданиями на основе равенства и по меньшей мере отказ от своевольных притязаний на благо другого, возможно даже ценой собственного блага.

Одна из ранних формулировок справедливости как принципа взаимоотношений между людьми принадлежит Сократу, утверждавшему, что в ситуации выбора между возможностью причинить несправедливость другому или самому перенести несправедливость он, несомненно, выбрал бы второе: «Я не хотел бы ни того, ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить»[1].

Это высказывание примечательно как само по себе, так и в общем контексте эволюции морального сознания и этико-философской мысли.

[1] *Платон.* Горгий ; пер. С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1 ; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи и др. М. : Мысль, 1990. С. 504.

В понимании справедливости Сократ еще находится в рамках полисной, т.е. общественной, морали: для него справедливость — это исполнение законов. Но он уже переносит центр тяжести в моральном рассуждении с полиса на личность. В греческом сознании классического периода справедливость остается соотнесенной исключительно с законом. Когда Сократ говорит: нужно, чтобы каждый больше всего остерегался, как бы самому не совершить какую-нибудь несправедливость, понимая, что это причинит ему довольно много зла, то суть зла усматривается именно в нарушении закона. Осторожность в отношении с другими и воздержание от причинения несправедливости, пусть и случайной, предусматриваются как ради предотвращения зла в отношении другого, так и ради самого поступающего несправедливо человека. Совершивший несправедливость должен как можно скорее очиститься от зла и употребить все свои силы, чтобы понести наказание по суду с тем, чтобы к своему смертному часу подойти очистившимся от несправедливости. Ведь быть справедливым, по Сократу, — это не все благо, важно еще и становиться справедливым, искупая вину наказанием. За несправедливость, полагает Сократ, должна следовать кара суда, и в честном, хотя и суровом, приговоре судьи он находит панацею от безнадежного растления души.

Принимая какое следует наказание, человек должен «сам быть первым своим обвинителем», и своим, и своих близких. Речь у Сократа идет не о совести, а об обвинении в буквальном смысле: быть обвинителем не в сердце своем, но на суде. Потоэму Сократ требует от совершившего зло употребить все свое красноречие: чтобы преступление было до конца изобличено и тем самым виновный, неся наказание, избавился от величайшего зла — от несправедливости.

Надо также добиваться, чтобы совершившие несправедливость родные или друзья понесли заслуженное наказание и в результате освободились от зла. Наоборот, если недруг совершит несправедливость, нужно содействовать тому, чтобы он остался безнаказанным и не попал к судье и, стало быть, принял свою смерть не очистившимся от несправедливости и оказался обреченным на муки в Аиде — царстве мертвых, где им выносится последний приговор. Выходит, совершить несправедливость, по Сократу, хотя и зло, но не наибольшее. Самое большое зло заключается в том, чтобы совершить несправедливость и остаться безнаказанным. Удерживаясь от несправедливости, человек, по Сократу, гораздо более вредит своему недругу, чем сопротивляясь причинению им несправедливости себе. Дать врагу возможность причинить себе несправедливость, а потом скрыть это, значит способствовать тому, чтобы он был осужден на муки в загробном мире. Позор и побои же нужно переносить спокойно, ведь достойному и преданному добродетели человеку от них ничего дурного не будет. Гораздо важнее не причинять самому несправедливости другим и тем самым утверждать свою благость.

Об этом принципе Сократа мы знаем благодаря Платону. Но идея, отраженная в этом принципе, прослеживается и в мотивах другого персонажа Платона, одного из собеседников и по-своему антиподов Сократа — афинского оракула Евтифрона. Тот подает в суд Афин иск против своего отца, невольно ставшего причиной смерти наемного работника. Евтифрон в первую очередь не желает находиться под одним кровом с убийцей — своим отцом, так как общение с убийцей оскверняет человека. Но вместе с тем, обраща-

ясь в суд, он хочет не только себя очистить от скверны, но очистить своего отца от вины убийства: «Ведь ты подвергаешься осквернению не меньше, чем он, если будешь общаться с таким человеком, зная о его провинности, и не очистишь себя самого и его, обратившись в суд»[1].

Позиция Сократа довольно близка той, что получила развитие в древнем иудаизме. Заповедь любви была воспринята христианством из давней иудейской этической традиции (требование любви к соплеменникам и пришлым формулируется уже в Торе[2]). Но и в заповеди любви к врагам получили развитие нравственные трансформации, явно наметившиеся в книгах Пророков. В мудрости иудейского царя Соломона (предположительно 970–931 до н.э.) содержатся наставления, очевидно созвучные заповеди любви к врагам, например: «Если голоден враг твой, накорми его хлебом; и если он жаждет, напой его водою...» (Пр. 25:21). Идея, заключенная в этом наставлении, не столько этическая, сколько эсхатологическая*: не твое дело разбираться с врагом, оставь это Господу. Благожелательность в отношении врага подкрепляется именно обещанием последующей помощи Бога: «Ибо делая сие, ты собираешь горящие угли на голову его, и Господь воздаст тебе» (Пр. 25:22).

Получается, что и желание зла врагу у Сократа, и благорасположение к врагу у Соломона имеют в своей основе близкие предположения эгоистического по своему внутреннему смыслу свойства: человеку предлагается заботиться о собственном спасении; разбирательство с врагом передается высшему суду.

12.2. Справедливость во взаимоотношениях между людьми

Как принцип индивидуального поведения справедливость в первую очередь призвана установить предел индивидуальному произволу. Как требование и обязанность она противодействует эгоистическим мотивам и удерживает человека от причинения другому вреда, страдания, она требует уважать права другого человека и, значит, не посягать на другую личность и ее собственность. Ясно, что посягательство на собственность — это любые действия, направленные на причинение ущерба имуществу, недвижимости, продуктам интеллектуальной деятельности, имеющим авторство. Посягательство на личность заключается в нанесении ей как физического и морального вреда, так и огорчения и обиды — досадой, беспокойством, подозрением, оскорблением или клеветой. К тому же следует отнести перекладывание на других с помощью насилия или хитрости собственных забот и обязанностей.

---

[1] *Платон.* Евтифрон ; пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1 ; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи и др. М. : Мысль, 1990. С. 297.

[2] См.: Лев. 19:18, 33–34.

Принцип справедливости конкретизируется в требованиях *не обижай, не нарушай чужих прав, не причиняй ущерба* и в коммуникативном плане проявляется в виде уважения к другому лицу.

Требование недопущения несправедливости, непосредственно воспринимаемое и трактуемое как запрет на несправедливость в отношении других, имеет и иной, существенно важный в этическом плане аспект: не допускать совершения несправедливости в отношении других так же, как в отношении себя.

На это указывал Артур Шопенгауэр: «Никакое участие к другому, никакое сострадание по отношению к нему не может налагать на меня обязательства терпеть от него обиды, т.е. подвергаться несправедливости», — добавляя к этому, что активное сопротивление индивида, необходимое для защиты его прав и достоинства и соразмерное чужим посягательствам, не должно рассматриваться как несправедливость в отношении посягателя[1]. Собственно, в активном сопротивлении чужим посягательствам Шопенгауэр и видел смысл права в целом[2]. Речь здесь идет о легитимном применении силы, т.е. о применении силы, основанном на праве. Субъектом так понимаемого права может быть каждый индивид, и предметом права является его жизнь и его собственность, защищать которые он может всеми необходимыми средствами. Как говорил Шопенгауэр, каждый имеет право отрицать отрицание себя со стороны другого и такое противодействие есть «отрицание отрицания, т.е. нечто положительное». Принуждение чужой воли, отрицающей мою волю, не есть несправедливость, но есть выражение права. «Во всех случаях, где я имею право принуждения, я имею полное право употреблять против других *насилие*»[3].

Если соблюдение справедливости в отношении *других* предполагает исполнение своих обязанностей, то справедливость в отношении *себя* предполагает защиту собственных прав; утверждение собственной воли есть первый шаг свободы. Защищая собственные права, индивид подтверждает свою свободу как гражданин, а терпеливое перенесение несправедливости в отношении себя, даже не сопровождаемое чувством собственной униженности, представляет собой попустительство злу, хотя пассивное и косвенное, и поэтому содействие ему является проявлением несвободы.

---

[1] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление [§ 52] // А. Шопенгауэр. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. Мир как воля и представление ; пер. с нем. ; под общ. ред. А. Чанышева. М. : ТЕРРА — Книжный клуб ; Республика, 1999. С. 454, 455.

[2] См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 289–290. Ср.: *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ф. Ницше. Соч.: В 2 т. ; сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 453.

[3] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 321.

Этика не может сказать определенно, что именно делать в конкретной ситуации встречи с несправедливостью и принуждением, когда несправедливость насильственна, принуждение нелегитимно, а творящий несправедливость бесчувствен к обращенным к нему вразумлениям, основанным на справедливости, добре и просто здравом смысле. Отстаивание справедливости, как и других добродетелей, всегда выступает перед человеком в виде ситуативных, житейских, жизненных задач, решение которых не имеет алгоритма, даже в такой минимальной их части, как сохранение личностью собственного достоинства. Этика проясняет *принципы возможного ответа на зло*.

Наиболее известный, хотя и не самый распространенный на практике ответ на вопрос, что делать при встрече со злом, состоит в том, что злу не следует противиться с помощью насилия. Таково одно из основных наставлений Иисуса Христа: «Не противься злому» (Мф. 5:39). Этим наставлением опосредованы заповеди любви, прощения, любви к врагам и другие, прилежащие им. Заповедь Христа повторяет апостол Павел (Рим. 12:17–18), подкрепляя ее призывом: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12:21; ср.: 1 Фес. 5:15). Иными словами, благоволением, благословением, смирением.

В Новое время эта этика получила наиболее яркое развитие в учении Льва Николаевича Толстого о *непротивлении злу насилием*[1]. Заповеди любви к врагам и непротивления злу (насилием) Толстой считал важнейшими в христианстве, с наибольшей полнотой выражающими основополагающую заповедь — Заповедь любви. «Всякий мирской человек, — писал он, — читая Евангелие, в глубине души знает, что по этому учению нельзя ни под каким предлогом: ни ради возмездия, ни ради защиты, ни ради спасения другого, делать зло ближнему, и что поэтому, если он желает оставаться христианином, ему надо одно из двух: или переменить всю свою жизнь, которая держится на насилии, т.е. на делании зла ближнему, или скрыть как-нибудь от самого себя то, чего требует учение Христа»[2]. При таком подходе предполагается, что ответная справедливость на несправедливость и ответное уважение на унижение, как ответное добро на зло, восстанавливают нарушаемое равенство и способствуют поддержанию нравственного порядка. Исторически и биографически достоверные опыты разных людей свидетельствуют о том, что исключительно достойное поведение человека в конкретной ситуации торжества злодейства и духовное воздействие на злодея порой может быть достаточным для его пресечения. Но по-

[1] *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви // Л.Н. Толстой. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 37. М. : Гослитиздат, 1956. С. 149–221.

[2] *Толстой Л.Н.* Путь жизни // Л.Н. Толстой. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 45. С. 224.

вседневный опыт свидетельствует скорее о том, что такое проявление личностного совершенства редко кому по силам.

В рамках христианской философской и теологической мысли получила развитие и другая традиция ответа на вопрос о должном поведении перед лицом угрозы несправедливости и реально творящейся несправедливости: ради противостояния агрессии допустимо и нравственно оправдано применение силы. Эта традиция, восходящая к ранним христианским мыслителям, таким, как Аврелий Августин, и получившая развитие благодаря Франсиско Суаресу и Гуго Гроцию, оформилась в учении о справедливой, или оправданной, войне, в котором нашли отражение нормативные идеи, касающиеся условий оправданной самообороны. На русской почве этот подход был обоснован и всесторонне развит Иваном Александровичем Ильиным в концепции *сопротивления злу силой*, направленной против учения Толстого о непротивлении злу силой[1]. В своих разных формах он получил развитие у других русских мыслителей, например В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева.

Очевидно, что речь идет о действиях, совершаемых в ответ на причиняемую несправедливость. Ответные, или реактивные, действия — иные по своей природе, чем действия инициативные. Относительно инициативных действий моральные нормы однозначны: они должны быть не наносящими вреда, они должны быть добродетельными, т.е. справедливыми и милосердными. В общем виде принцип инициативного действия задается Золотым правилом морали. В христианстве принцип инициативного действия усилен Заповедью любви («Возлюби ближнего своего как самого себя»), содержательно более определенной по сравнению с Золотым правилом. В своей радикальной форме она выражена в Заповеди любви к врагам.

Заповедь любви к врагам говорит об инициативном отношении и инициативных действиях. Одно дело — отношение к врагам, не проявляющим по каким-то причинам (в силу слабости или скованности) враждебных действий, и другое, когда они однозначно ведут себя, как враги, т.е. наносят вред имуществу, похищают или уничтожают его, угрожают здоровью и жизни, а также здоровью и жизни моих близких, соратников, вообще невинных людей. Как проявлять любовь к врагам в условиях, когда этой любовью может быть ограничена и ущемлена любовь к близким, друзьям, неврагам?

Наряду с инициативными действиями нравственность регламентирует и реактивные действия — посредством принципа равного воздая-

---

[1] *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой // И.А. Ильин. Путь к очевидности ; сост. П.В. Алексеев, В.И. Кураев. М. : Республика, 1993.

ния. Реакции на положительные, благотворные действия регулируются правилом благодарности «Отвечай на добро добром»; на отрицательные, тлетворные действия — правилом Талиона «В ответ на причиненное зло отвечай злом (не превышая меру причиненного тебе ущерба)». По-своему обе стороны принципа равного воздаяния раскрываются в известном наставлении Конфуция. На вопрос: «Правильно ли отвечать добром на зло?» — он ответил: «Как можно отвечать добром? На зло отвечают справедливостью. На добро отвечают добром»[1].

По раннехристианской традиции, идущей от Иисусовой заповеди непротивления злу, которая отрицала правило мщения, Талион нередко трактуется как исторически «доморальное», а с этической точки зрения аморальное правило, поскольку санкционирует причинение зла другому. Но в раннехристианской этике у человека забирается прерогатива возмездия за зло, поскольку предполагается, что кару за зло исполняет Бог. Надо учитывать, что Талион не столько санкционирует причинение зла, сколько ограничивает меру зла в ответ на причиненное зло. Как правило, ограничивающее зло, Талион является моральным правилом. Известны общества, обходившиеся без Талиона. Так, архаическое и раннеклассическое греческое общество не знало Талиона. Более того, предполагалось, что за причиненное зло следует воздавать с превышением. Данным принципом руководствуются гомеровские герои. Этому учил древнегреческий поэт и моралист Гесиод, предостерегая от инициативного зла и призывая отвечать вдвойне за обиду, будь она причинена хоть словом, хоть делом[2]. Аристотель также полагал, что на причиненное зло надо отвечать не просто злом[3], но бо́льшим злом: «Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему глаз вырвали, но в том, чтобы он потерпел еще больше»[4].

Таким образом, в отличие от инициативных действий некоторые реактивные действия, а именно: действия, совершаемые в ответ на нанесенный ущерб, допускают пропорциональное, или соразмерное (т.е. ограниченное), применение силы. По степени «реактивности» ответные действия разнородны, и соответственно различны масштабы применения силы. В ответ на неминуемую угрозу злодеяния допустимы все необходимые усилия по его предотвращению, т.е. у каждого есть право на защиту себя и своих близких от посягательств на жизнь, здоровье

---

[1] *Лунь Юй* // Древнекитайская философия : собр. текстов. В 2 т. М. : Мысль, 1972. Т. 1. С. 165.

[2] *Гесиод.* Полное собрание текстов ; вступит. ст. В.Н. Ярхо ; коммент. О.П. Цыбенко. В.Н. Ярхо. М. : Лабиринт, 2001. С. 73.

[3] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 155.

[4] *Аристотель.* Большая этика // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. С. 326.

и благополучие. С этической точки зрения, от каждого ожидаются помощь и поддержка в защите от посягательства на жизнь, здоровье и благополучие любых людей как ближних. Моральная допустимость применения силы в ответ на уже нанесенный ущерб меньше. Еще меньше нравственная допустимость применения силы в ответ на ущерб, нанесенный в прошлом, тем более в отдаленном прошлом.

Право на применение силы следует принципиально отличать от «права силы». Двусмысленное выражение «право силы» указывает на самодостаточную, ничем не ограниченную и не обусловленную силу, которая не может быть проявлением права, но только самоуправства. При уповании на силу как якобы источник права не остается места собственно для права как пространства взаимного ограничения свободных воль. Это необходимо учитывать при анализе возможных оснований для применения силы — в рамках права и только для противодействия неправой силе.

Контрольные вопросы и задания

1. Какие различия в понятии справедливости проводил Аристотель и в чем их смысл?
2. Какие аспекты феномена справедливости раскрываются в понятиях социальной, политической, юридической и моральной справедливости?
3. Как уточняется содержание понятия справедливости в принципах заслуги, потребности и равенства?
4. В чем состоит принцип Сократа? Какие стороны моральной практики отражаются в нем? В чем разница между сократовским и христианским пониманиями справедливости?
5. Как принцип справедливости проявляется в обязанностях по отношению к другим и обязанностях по отношению к самому себе?
6. Сформулируйте основные положения учения Толстого о непротивлении злу силой.
7. Каковы основные нормативно-этические характеристики Талиона и как в нем выражается принцип справедливости?

ГЛАВА 13

МИЛОСЕРДИЕ

Милосердие наряду со справедливостью представляет собой одно из фундаментальных понятий морали, означая сочувственное, доброжелательное, заботливое, любовное отношение к другому человеку. Оно выражается как в чувствах, переживаниях человека при виде или воображении того, кто нуждается в снисхождении, поддержке, помощи, так и в действиях, реализующих эти чувства и переживания: благожелательность переходит в благодеяние. Милосердие — ценность, и как моральная ценность милосердие вменяется человеку. В сравнении со справедливостью сила вменения милосердия невелика, тем не менее милосердие императивно.

Милосердие занимает центральное место в христианском учении и в той моральной и этической традиции, которая взросла на почве христианской культуры. Милосердие — одна из христианских добродетелей наряду с надеждой и верой. В русском языке эту добродетель принято называть «любовь», в европейских языках — словами, восходящими к латинскому «caritas» (милосердная любовь), которая представляет собой непосредственный аналог греческого агапэ (agape).

В христианстве милосердие-агапэ предъявлено в виде заповеди: милосердная любовь утверждается в качестве пути соединения человека с Богом и с человеком, причем с Богом — через человека и с человеком — через Бога. Заповедь любви сдвоенна. В ней заповедуется любовь к Богу и любовь к человеку. Ею охватывается духовно-нравственная жизнь человека в ее целостности, она задает весь строй христианской этики. Через исполнение заповеди, т.е. в любви, человек обретает совершенство и приближается к идеалу. Способность милосердно любить считается божественным даром — благодатью, определяющей способность и возможность познания Бога.

13.1. Заповедь любви

Заповедь любви провозглашается Иисусом Христом в ответ на обращенный к нему вопрос о высшем законе человеческой жизни. Она гласит: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая подобна ей: Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37–39). Эти заповеди определенно были известны тем, кому проповедовал Христос.

И любовь к Богу, и любовь к ближнему даны в Пятикнижии.

Беззаветная *любовь к Богу* заповедана во Второзаконии (Втор. 6:5) и не раз повторена. Высоким стандартом такой любви и ее предпосылкой считалась любовь, проявленная и проявляемая самим Богом. Бог задает образец любви. Ее характеристики важны для понимания того, что требовалось от человека в отношении к Богу и в отношении к ближнему.

Ветхозаветный Бог обычно воспринимается как Бог справедливости, чаще карательной, нередко крайне жестокой. Он такой и есть. Но первичное, изначальное отношение Бога к людям — любовь (Исх. 34:6–7). Любовь Бога избирательна; он любит народ Израиля, избрав его из других народов. Изначальная любовь Бога к Израилю *безусловна*, продолжается ради взятого им на себя обязательства, и нескончаемая милость не обусловлена ничем, кроме принятого завета. Эта любовь беспредпосылочна: она обусловлена лишь фактом объекта любви и готовностью любить; у этой любви нет никакого «практического» объяснения. По своему источнику, «мотиву» она безусловна. Но возникнув, она может длиться бесконечно долго лишь при условии, что возлюбленный со своей стороны не демонстрирует нелюбовь к любящему, не проявляет к нему пренебрежения.

Соответственно человек должен любить Бога «от всего сердца» и «от всей души» (Втор. 11:13; 30:6), и выражается эта любовь в напряженном устремлении к Богу всех человеческих способностей, в верности его завету.

Любовь к ближнему, как и любовь к Богу, предписывалась в Пятикнижии, а именно, в главе 19 Книги Левит. Как таковая она противопоставлялась мстительности и злобе. Более того, наставлением в любви в Книге Левит подытоживается ряд предостережений от негативного отношения к ближнему — от убийства, грабежа, кражи, лжи, обмана, нанесения ущерба, в особенности слабым и немощным, от ложных клятв, лжесвидетельства, лицеприятия, злословия. Здесь же говорится о поддержке неимущих и предпочтительности открытого обвинения в случае

недовольства ближним или обиды на него, нежели тайного зломыслия (Лев. 19:9–10, 17). Эти предостережения во многом перекликаются с заповедями Декалога, касающимися отношений с ближним (Исх. 20:13–17).

Но в отличие от многих других заповедей, касающихся отношений между людьми, Заповедь любви к ближнему встречается только в названной главе (Лев. 19:18). По сравнению с Заповедью любви к Богу, достаточно полно раскрытой в первых пяти заповедях Декалога, Заповедь любви к ближнему не проясняется шире приведенных запретов, которые говорят об отношении к ближнему лишь в аспекте того, что не допустимо делать ближнему.

В этой же главе Книги Левит заповедуется любовь к чужим, ставшим своими: «Когда поселится пришелец в земле вашей, не притесняйте его: пришелец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской» (Лев. 19:33–34). Эта заповедь в отличие от Заповеди любви к ближнему встречается и в других текстах Пятикнижия, правда, в форме требования соблюдать справедливость по отношению к пришлым (Исх. 22:21), исполнять тот же закон, что и в суде над своим (Исх. 12:49; Лев. 24:22). Как и Заповедь любви к ближнему, заповедь любви к пришлому дана в ряду разнообразных других требований житейского, производственного, ритуального и обычно-правового характера. Специально они не выделены ни в Пятикнижии, ни в других книгах Ветхого Завета. Как особенное требование к отношениям с людьми эти заповеди осознаются довольно поздно, возможно, лишь в последнее столетие, предшествовавшее рождению Христа.

Заповеди любви к Богу и любви к ближнему в Ветхом Завете напрямую не соотносятся. Однако можно сказать, что их единство предполагается Декалогом и даже задается им. Законы Моисея были выбиты на двух скрижалях, одна из которых содержала заповеди отношения к Богу, а другая — к людям. Соединенные в едином кодексе и дополняющие друг друга, эти повеления задавали нормативную парадигму, по типу весьма схожую с той, которая предполагается сдвоенной Заповедью любви, как она звучит в устах Иисуса.

В христианстве любовь-агапэ получает особый статус. Заповедь любви не просто ставится на место всех известных по Декалогу заповедей. Она утверждается в качестве фундаментальной и всеобъемлющей заповеди, непосредственно предполагающей и все Моисеевы законы.

Откликаясь на вопрос законника о главной заповеди, Иисус говорит словами Заповеди любви в развернутой формулировке и подтверждает: «На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф.

22:37–40). Эти слова он еще раз произносит лишь однажды — в Нагорной проповеди, подтверждая ими повеление, в Новое время получившее название «Золотое правило» (Мф. 7:12). Иными словами, Заповедь любви, как и Золотое правило, выражает суть Писания.

В этом глубокое отличие новозаветного понимания Заповеди любви от ветхозаветного. В Ветхом Завете нигде Заповеди любви к Богу и любви к ближнему не даны в единстве, нигде Заповедь любви к ближнему не превозносится в качестве главной. Вполне возможно, что ко времени Христа значение Заповеди любви и как заповеди любви к ближнему, и как сдвоенной заповеди начинает широко осознаваться в просвещенных фарисейских кругах, однако результаты этого осознания ни в каких канонических текстах отражены не были.

Одной из ярких иллюстраций Заповеди любви является рассказанная Иисусом притча о добром самаритянине.

Притча о добром самаритянине рассказывается Иисусом в ответ на просьбу объяснить, кто является ближним. На человека, направлявшегося из Иерусалима в Иерихон, напали разбойники, избили, ограбили и оставили полумертвого на дороге. Проходивший мимо священник увидел несчастного и не остановился. Так же поступил и другой священник. Проезжавший же мимо самаритянин, увидев пострадавшего, остановился, обработал и перевязал ему раны и, посадив на своего осла, довез его до ближайшего постоялого двора, где пробыл с ним всю ночь. Утром, уезжая, заплатил хозяину постоялого двора, дал денег вперед, поручив заботу о несчастном, и пообещал на обратном пути заплатить еще, если траты хозяина окажутся больше (Лк. 10:25–37).

Надо принять во внимание, что самаритяне, хотя и не были язычниками, придерживались другой по сравнению с иудеями веры (во времена Иисуса считавшейся враждебной вере Израиля). Именно один из представителей этого народа, а не священники остановился и оказал пострадавшему спасительную помощь.

Из притчи, рассказанной в ответ на вопрос законника «кто мой ближний?», непосредственно следовало, что ближним является помогающий мне бескорыстно. Однако ее смысл заключался в том, что ближним является каждый и помогать нужно любому нуждающемуся в помощи. Такое понимание ближнего как любого другого не противоречило существовавшей традиции. Но Иисус, перенеся акцент на ближнего как постороннего, представил постороннего в качестве того, к кому следует относиться, как к своему — соседу, соплеменнику, соратнику, другу. С так понятым ближним стало ассоциироваться милосердие.

Благодаря тому, что ближним признается не только сородич, единоверец или сосед, но любой человек, милосердие предстает в своей всеобщности. Всеобщность любви в Заповеди Иисуса является одной

из существенных ее характеристик, отличающей Заповедь в ее ветхозаветном представлении как вменяемой отношениям к близким — сородичам и соседям.

Действительный смысл христианской любви с наибольшей полнотой выражается не только и не столько во всеобщности, сколько в том новом духе, которым наполняет милосердие человеческие отношения. Это дух всецелой слиянности, глубинного единения людей.

Как показал Гегель, Иисус противопоставляет законам Моисея «более высокий дух примиренности»[1]. Примиренность, поясняет Гегель, это модификация любви. Определение «более высокий» указывает на то, что в кодексе Моисея есть дух примиренности, как есть и любовь, но в христианстве любовь являет себя настолько по-другому, что позволяет увидеть в различии учения Иисуса и учения Моисея различие этик: с одной стороны — этику любви, с другой — этику закона. Законами («не убивай», «не прелюбодействуй» и т.д.) предполагается обособленность людей, разорванность между ними, возможно, внутреннее непризнание ими друг друга, в то время как любовью утверждается единство, при котором запрещаемое законами оказывается попросту невозможным. Любовь делает законы излишними.

Обычно люди любят любящих и приветствуют только своих. Любить же надо всех, и благотворительствовать, и милосердствовать всем, и всегда поступать по отношению к другим так, как желаешь, чтобы другие поступали по отношению к тебе, и быть во всем совершенным по примеру Бога.

Важным проявлением любви-милосердия является *прощение обид*. Прощать надлежит как признающегося в своем прегрешении и просящего о прощении (Лк. 17:3–4), так и всякого, причиняющего ущерб (Мф. 18:21–22). Смысл милосердного прощения — не просто в забвении причиненной обиды, но и в отказе от мщения и деятельном выражении примиренности. Прощением предполагается отказ от намерения судить других окончательно. Милосердное прощение не противоречит требованию непримиримости к злу, ибо прощение совершивших зло не означает попустительства самому злодеянию, пороку. Ненавидя порок, следует относиться к порокам других так, как мы по долгу совершенства относимся к своим собственным порокам, т.е. делать все возможное, чтобы исправлять их. Безусловность требования прощения подтверждается притчей о жестокосердном рабе, предупреждающей о божьем наказании, которое ожидает непрощающих (Мф. 18:23–35).

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Дух христианства и его судьба // Г.В.Ф. Гегель. Философия религии. В 2 т. Т. 1 ; общ. ред. А.В. Гулыги ; пер. с нем. М.И. Левиной. М. : Мысль, 1975. С. 110.

В перекличке стихов: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) и «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6:36), данных в одинаковых контекстах, подтверждается, что в любви проявляется совершенство человека и это совершенство возможно лишь через принятие Бога и предание себя ему. Только так в отношениях между людьми утвердится порядок, отличный от привычного в мире, где есть цари и есть слуги (Мф. 20:24–27). В качестве примера Иисус приводил свое служение и готовность «отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28). Перед последней трапезой с учениками он буквально прислуживал им (Ин. 13:14–15). На частном примере Иисус пояснил, о чем говорил своим ученикам не раз: они должны относиться друг к другу так, как он относится к ним (Ин. 15:12; также 13:34). Но Иисус в своей любви реализует свыше данный образец: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей» (Ин. 15:9).

В христианской Заповеди любви меняется основание любовного отношения к другому. Иисус, конечно, провозглашает: «Возлюби ближнего своего, как самого себя», но, наставляя: «да любите друг друга, как Я возлюбил вас», он меняет архитектонику любовного отношения. Признание другого, самообращение к другому, предание себя ему, характеризующие отношение человека к Богу, проявляются и в том, как он относится к своему ближнему. Бог задает стандарт отношения к человеку, и это — стандарт любви, которому надо следовать, осуществляя себя в совершенстве. В этой любви, искренней и открытой, подтверждается преданность человека Богу — христианскому идеалу совершенства. Иисус учил своих учеников любовью подтверждать свою избранность. Ею ученики призваны и поддерживать, и защищать друг друга даже, если понадобится, ценою жизни.

Соединенность в Новом Завете фактически в одной заповеди прежде известных порознь заповедей — любви к Богу и любви к человеку — отнюдь не формальна и самой формулой не ограничивается. Нормативно-ценностная и практическая взаимоопосредованность этих заповедей просматривается во всем строе новозаветного учения. Усилие милосердия (если речь не идет о заботе о близких людях, о своих) требует отстраненности от своего себялюбия, собственных частных интересов. Без сознательного усилия, направленного на содействие благу другого человека, не обойтись. Милосердная любовь не укладывается в рамки обычного порядка человеческих отношений. Здесь необходимы принципиальные основания. Эти основания укоренены в высшем, в идеале, который в религиозной этике воплощается в образе Бога.

По христианскому учению, в любви человек посвящает себя Богу и тем самым открывается добру. В любви к ближнему человек призван осуществить идеал, постигаемый в любви к Богу. Милосердие достигает полноты, когда воплощено в действиях, не только направленных на благо другого, но и основанных на стремлении к высшему идеалу. Можно сказать, что милосердие оказывается путем совершенствования. В Заповеди любви требование милосердного отношения к ближнему обосновывается и подкрепляется требованием любви к Богу: в этой любви человек должен проявить себя во всей внутренней полноте, цельности сердца, души, воли и разума. Милосердие — не только средство самосовершенствования, но и его содержание. Человек милосерден не потому, что стал совершенным. Скорее милосердное поведение является выражением совершенствования при условии, что оно воплощено в помогающем, заботливом участливом отношении к людям.

13.2. Милосердие по отношению к врагам

Заповедь любви получает развитие в другой, частной, заповеди любви к врагам. Она провозглашается Иисусом в Нагорной проповеди: «Вы слышали, что сказано: “люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего”. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:43–44). Ею Христос разъяснил и дополнил заповедь любви.

Заповеди ненависти и зложелательства в отношении врагов вообще нет в книгах Ветхого Завета. Но считается, что слова, «ненавидь врага своего» могли произноситься в храме во время проповедей, истолковывающих слова «люби ближнего своего»[1]. Впрочем, в специальном требовании ненависти к врагам не было нужды в условиях повсеместной практики ненавистного отношения к врагам. В разных повествовательных сюжетах Ветхого Завета не раз сообщается о жестокости, нередко буквально испепеляющей, в отношении врагов.

В книгах Писания указывается и на праведную ненависть ко злу в его частных проявлениях — гордости, высокомерии, зложелательстве, злословии. По-разному следует относиться к праведникам и нечестивцам: первым следует делать добро, а последним — нет. Вместе с тем в ветхозаветных книгах заповедовались не только ненависть и жестокость в отношении к врагам. В условиях мира, близкого соседства,

[1] *Smith M.* Mt. 5.43: «Hate Thine Enemy» // The Harvard Theological Review. 1952. Vol. 45, № 1. P. 72.

например, когда враждебные народы были покорены и с ними нужно было рядом жить, повелевались солидарность и доброжелательность в отношении к их представителям (Исх. 23:4–5). При сопоставлении этого повеления со стихами, в которых то же поведение требуется в отношении к братьям, т.е. соплеменникам (Втор. 22:1–4), становится ясно, что в условиях мирного сосуществования и к врагу следовало относиться, как к ближнему, иными словами, помогать ему и заботиться о нем.

Текст заповеди любви к врагам (Мф. 5:43–44) свидетельствует о том, что Иисус, призывая любить врагов, имел в виду не только иноплеменников, но и тех, с кем человек оказывается в активном противостоянии, в прямой вражде. Об этом призыв к благожелательности и сердечному расположению в отношении к проклинающим, ненавидящим, обижающим и гонящим. По сравнению с древним законом это, конечно, была морально-нормативная новация. Если любовь-милосердие есть путь преодоления обособленности людей, разобщенности между ними, то заповедь «Любите врагов ваших» действительно фундаментальна, ибо враждебность, ненависть являются наиболее крайними выражениями обособленности и разобщенности. Повелевая делать все для преодоления разобщенности и раздора, чтобы ненасильственно и конструктивно разрешить конфликт, заповедь «Любите врагов ваших» предстает как наиболее последовательное выражение милосердия — великодушия и снисходительности. Мысли и констатации, созвучные заповеди любви к врагам, встречаются и в более древних, чем христианская, традициях. Однако только в христианстве этой заповеди придается столь большое значение.

Этика любви к врагам развивается апостолами Петром и Павлом в связи с заповедью *непротивления злу*. Это сопоставление важно в этико-нормативном плане, поскольку враг — это тот, кто является источником зла. Неоднократно возвращаясь к заповеди непротивления злу, апостолы вносят в формулировку заповеди существенное уточнение, указывая, что за зло *нельзя воздавать злом*, и на основе этого предполагается: воздавай добром. Заповедь Христа «Не противься злому» может восприниматься как указание непротивления вообще. В самом деле, из общего контекста Нагорной проповеди и последовательности заповеданий можно предположить, что «Не противься злому» означает: относись ко всем с любовью. Такая формулировка заповеди, особенно в сравнении с некоторыми ветхозаветными наставлениями, более перекликается с запретом на лично осуществляемое мщение (Притч. 20:22).

Петр призывает членов христианской общины — верующих, живущих среди язычников, не воздавать злом за зло. Он имеет в виду прежде всего внутренние отношения в общине (1 Петр 2:2; 2:16; 3:9).

Наставление в снисходительности к злословящим было, несомненно, оппозиционно Моисеевым законам, в которых злословие рассматривалось как преступление. Но и среди язычников (и по отношению к язычникам) надо вести себя добродетельно, в частности для того, чтобы своим образом жизни агитировать за Христа (1 Петр. 2:11–12). Иными словами, на злословие язычников следует отвечать добродетелью по отношению к ним. Вместе с тем проповедуются покорность «всякому человеческому начальству» во имя Господа (1 Петр. 2:13) и доброе к нему отношение (1 Петр. 2:15–16). Слугам также полагается повиновение господам (1 Петр. 2:18), и примером здесь должен быть Иисус (1 Петр. 2:23). В этих наставлениях конкретизируется общее: «Будьте все единомысленны, сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры; не воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство; напротив, благословляйте, зная, что вы к тому призваны, чтобы наследовать благословение» (1 Петр. 3:8–9).

Павел также высказывает заповедь «Никому не воздавайте злом за зло», обращаясь к членам христианских общин и формулируя правила христианской жизни. Именно говоря о том, какими должны быть отношения между братьями, Павел предостерегает против беззаконности, корыстолюбия, непокорности и наставляет в миролюбии, братолюбии, благоприличии (1 Фес. 4:6–12). Призывая к вразумлению бесчинных, утешению малодушных, поддержке слабых и долготерпению в отношении всех, Павел заключает: «Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло; но всегда ищите добра и друг другу и всем» (1 Фес. 5:15). Сказав то же об отношениях внутри общины, он говорит, как надо вести себя с врагами верующих — благословлять, а не проклинать (Рим. 12:14), и заповедь непричинения ответного зла дается в качестве принципа отношений как к братьям, так и ко всем людям: «Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками» (Рим. 12:17). Павел рекомендует быть по возможности миролюбивым, запрещает месть и в словах, известных по Ветхому Завету, утверждает доброту в отношении врагов (Рим. 12:18–20). Павел также говорит о недопустимости противления властям, причем повиноваться надобно «не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13:5), поскольку гражданские начальники — это Божьи слуги и их служение есть Божье служение. Все эти наставления обобщаются в провозглашении заповеди любви, однозначно соотнесенной с заповедью непротивления злу: «Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона» (Рим. 13:10).

Как и Иисус, апостолы ничего не говорят о должной реакции в отношении разрушительного зла, действиях перед лицом агрессивного

злодея, о том, как относиться к врагу в наиболее зловещем смысле этого слова — нападающему с оружием, иноземному воину или разбойнику, а в особенности, как относиться к агрессору, угрожающему не только мне, но и близким мне людям, тем, попечение о ком возложено на меня. Из того, что говорит Павел, можно сделать вывод, что именно не сопротивляясь — молясь и кланяясь. Ведь сказав о помощи, которая может потребоваться тем, кто является нашим врагом (но опять-таки в состоянии не активного противостояния, а мира), Павел добавляет: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12:21). Это следует понимать в духе заповеди «Не воздавай злом на зло»: отвечая на зло добром, ты побеждаешь его, не даешь злу войти в свою душу[1].

13.3. Нигилистическая критика Заповеди любви

Заповедь любви, как и этика милосердия в целом, в истории мысли не раз подвергалась критике. В наиболее резкой форме критика как Заповеди любви, так и христианской этики в целом прозвучала из уст Фридриха Ницше.

На первый взгляд, в критике Ницше доминирует морализирующий нигилизм: он отвергает Заповедь любви и вытекающие из нее добродетели как продукт слабости духа, малодушия и хитрости, «восстания рабов в морали». Однако в своей критике Ницше помимо нигилизма выразил и героическую точку зрения (в этическом контексте), и политическую (в более широком контексте). В разных вариантах ее высказывали Аристотель, Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Гольбах и др. Например, Жан Мелье рассматривал Заповедь любви к врагам как одно из трех основных заблуждений христианской морали[2]. Не оказывая сопротивления несправедливости и злу, человек проявляет пассивность, слабость, страх, готовность подчиниться злу; давая отпор несправедливости, он обнаруживает свое мужество, свою независимость. Зло агрессивно, поэтому сопротивление может потребовать проявления силы. Ницше выразил эту точку зрения не только последовательно, но и страстно. Влиянием Ницше объясняется ее распространенность с конца XIX до середины XX в.

Заповедь любви так воспринимается и интерпретируется в силу ряда оснований: *а*) в психологическом плане — сострадательное и милосердное отношение к людям воспринимается как выражение слабости, пассивности; *б*) в Заповеди любви игнорируется изначальное

[1] О ненасилии и ненасильственно сопротивлении см. § 12.2, 19.1–19.2.

[2] См.: *Мелье Ж.* Завещание. Т. II. М. : Соцэкгиз, 1954. С. 148–153.

содержание: заповедуется любовь, в любви от человека требуется быть активным, деятельным; *в*) игнорируется существенная разница между Заповедью любви как таковой и теми ее крайними интерпретациями, из которых вытекает, что следует терпеть насилие, не давать отпор притеснителю и не останавливать руку убийцы.

XX век внес радикальные коррективы в логику «героической» этики и показал возможность такого социально-нравственного опыта, в котором непротивление злу насилием не означает пассивности и потворствования злу, сопротивление не обязательно предполагает воинственность, неприменение физической силы не означает трусости или слабости.

Однако Ницше не просто воспроизвел уже определенную позицию, отдельные моменты которой заявлялись и прежде него. Для Ницше христианские добродетели — это ширма благоразумия, лояльности и конформизма. С помощью Заповеди любви, полагал он, люди пытаются скрыть свою зависть, а вместе с тем закабалить других. В мнимой «любви к ближнему» легко просматриваются себялюбие, потворствование своим слабостям. Человек должен отказаться от любви к ближнему как к бренному, обыденному и возлюбить дальнее и будущее как совершенное, высшее. «Выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам»[1] (под «призраками» имеются в виду принципы, идеалы). Человек должен проявить свою силу, волю, самостоятельность, героически реализовать себя в своей устремленности к будущему. Конкретный человек ценен именно этой устремленностью, преодолением и уничтожением себя во имя утверждения сверхчеловека.

Следует признать, что, решительно обозначив антитезу «любви к ближнему» и «любви к дальнему», Ницше затронул важную этическую проблему, которую можно сформулировать через постановку трех вопросов: *а*) как в любви к другому избежать потакания его слабостям и порокам? *б*) как сохранить верность высшим моральным убеждениям в практических отношениях с другими людьми? *в*) как соединить универсальные принципы с практическими поступками в отношении конкретных людей? Если рационализировать эту проблему, то она будет заключаться в следующем: следует ли творить добро для другого или нужно творить добро во имя добра? Следует ли только любить ближних или в любви к ближним стремиться к осуществлению идеала совершенства?

---

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого ; пер. с нем. Ю.М. Антоновского ; пер. комментария А.Г. Жаворонкова ; науч. ред. Е.В. Ознобкиной. М. : Культурная революция, 2007. С. 63.

Решение этой принципиальной этической проблемы уже было задано в самой формуле Заповеди любви и развернуто в ее новозаветных интерпретациях: в заботе о других следует помнить о высшем.

13.4. Милосердие и совершенство

Заповедь любви может показаться двусмысленной: она направляет человека к благу ближнего («Возлюби ближнего своего...»), но при этом обращается к его себялюбию («...как себя самого»). Обращением к себялюбию как будто предполагается, что собственные предпочтения и ожидания рассматриваются в качестве основания для отношения к другим людям. Однако в широком контексте Заповедь любви положительно соотнесена с идеалом, а не с себялюбием.

В рамках понимания милосердия как перенесенной на других любви к себе стали возможными предположения, высказывавшиеся разными мыслителями: если требуется возлюбить ближнего, то почему бы прежде не возлюбить себя? В разные эпохи такого рода вызовы христианской этике как доминирующей идеологии определялись различными мотивами. В эпоху Просвещения сентенция о значимости себялюбия обусловливалась, с одной стороны, мировоззренческим противостоянием церковно-моралистическому авторитаризму, религиозному догматизму, а с другой — либерально-гуманистической установкой на то, что личная независимость, социальная суверенность, т.е. автономия личности представляет собой высший нравственный идеал.

Призывы любить себя могут иметь под собой гуманистическую подоплеку, но в целом в них игнорируется собственно содержание Заповеди любви: она исходит из того, что человек уже любит самого себя, т.е. относится к себе определенным образом. На это указывал апостол Павел: «Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее...» (Еф. 5:29). Раз так, то надо других возлюбить хотя бы так же. В то же время в Заповеди неявно устанавливаются приоритеты: любовь к себе не вменяется вовсе, предполагается, что она естественно присуща каждому человеку; это естественное себялюбие человек должен подчинить милосердному отношению к другому. Но эти приоритеты утрачиваются в напоминании о справедливости себялюбия.

Вектор совершенствования в Заповеди любви задан абсолютным требованием любви к Богу. В сопоставлении с другим новозаветным наставлением «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2:15) может сложиться впечатление, что заповедь любви отворачивает человека от других людей, от действительности. Хотя такой поворот мысли

возможен, действительный смысл приведенного наставления совсем иной: не любите низменного, суеты и тщеславия; но возлюбите высшее, нравственное, духовное. Как следует из христианской этики, только посвящая себя высшему, человек открывается добру. Посредством милосердия человек осуществляет нравственный идеал. Заповедь любви указывает на то, что милосердие достигает моральной полноты, когда воплощается в действиях, не только направленных на удовлетворение интересов другого, но и основанных на стремлении к совершенству. Милосердие — путь совершенствования.

Однако милосердие не только средство в процессе самосовершенствования, но и содержание его. Человек милосерден не потому, что стал совершенствующимся. Скорее милосердное поведение является выражением его совершенствования. Поэтому несостоятельно мнение, согласно которому милосердие как путь служения Богу не предполагает непременно чувства благожелательности и в других (в частности, в грешниках или врагах) мы любим только божественную сущность — другие как конкретные лица могут заслуживать ненависти. Милосердие воплощено в участливом отношении к людям и как таковое противопоставлено небрежению и беззаботности. В милосердии человек ограничивает себя, жертвует собой ради другого.

Все эти разъяснения относительно заповеди любви существенны. Однако их действительный нравственный смысл проясняется в личном опыте *деятельной* любви. Но к этому опыту надо себя подготовить. Об одном из возможных путей такого подготовления говорит Лев Толстой.

Чтобы научиться заповеди любви, необходимо следующее: *а*) не позволять себе думать дурное о ком бы то ни было; *б*) не говорить ни о ком дурное; *в*) не делать другому того, чего себе не хочешь. «Кто научится этому, — добавляет Толстой, — тот будет любить всех людей, какие бы они ни были, и узнает самую большую радость на свете — радость любви»[1].

Порядок наставлений понятен. Начинать надо с легкого. В данном случае легче всего *не говорить* дурного, а труднее всего *не думать* дурно о других. Что касается внутренней нравственной подготовки, то следует еще прояснить, как ее вести. Так, я знаю, как не говорить дурно другим, но труднее не говорить дурного о других за глаза. Как не делать дурного? Можно контролировать свои сознательные действия. Но как воздерживаться от ненамеренных, нечаянных обид? Как, наконец, при-

[1] *Толстой Л.Н.* Молитва внучке Сонечке // Л.Н. Толстой. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 90. М. : Гослитиздат, 1958. С. 85.

нудить себя к тому, чтобы не думать дурно о других — в раздражении, в досаде, в обиде? На эти вопросы Толстой не дает прямых ответов. Эти вопросы каждый проясняет для себя сам, поскольку они касаются именно инструментальной (технической) составляющей морально ориентированного действия. Но толстовское указание на то, что деятельная любовь начинается с воздержания человека от предосудительного, неправильного, несправедливого, недопустимого — разъяснение в том же направлении.

Однако этого недостаточно. Милосердие начинается не с обращенности к другому, а с «заботы о себе». Христос, говорит Толстой, начал не с проповеди любви, а с того, что необходимо раскаяние. Раскаяние означает *самоперемену*. В самоперемене состоит смысл жизни. Это предположение о необходимости самоперемены в деле милосердия исключительно важно: если ты, какой есть, хочешь жить по любви, то, не переменившись, не сумеешь осуществить это желание: в любви человеку предстоит реализовать себя не только как деятельную, но и как готовую к самоизменению (т.е. к отрешению от себя наличного ради себя будущего) и совершенствованию личность[1].

13.5. Практика милосердия

Милосердие — реальный путь преодоления обособленности людей и разрозненности частных интересов. Именно обособленность, ставшая частью характера и выражающаяся в недоверии, нередко сопротивляется проявляемому милосердию — добросердечию, благотворительности, заботе. На практике милосердие затрудняется разного рода препятствиями. Эти препятствия обусловлены тем, кто милосердствует, и тем, в отношении кого милосердствуют, и самим отношением милосердия, и теми внешними условиями, в которых оно творится.

Милосердие предполагает усилие воли, душевную щедрость, способность дара, направленность на другого, понимание его нужды и ожидания. Это требует преодоления себя, своего желания покоя, своего естественного стремления к сбережению нажитого. Иными словами, милосердие требует от человека самоотречения, меньшего или большего. Меру отрешения в отношении себя и своего окружения человек устанавливает сам. Эта мера имеет предел, преодоление которого означало бы нарушение своих обязанностей по отношению к близким. Самоограничение также допустимо лишь в отношении своих собственных

[1] *Толстой Л.Н.* Неделание // Указ. изд. С. 38.

потребностей и интересов, а не потребностей и интересов близких людей. Но и по отношению к самому себе самопожертвование не должно превышать тот уровень, за которым благодетель сам становится необходимым объектом помощи и благодеяния, т.е. нуждающимся[1].

Относительно меры допустимого или приемлемого благодеяния можно сказать, что, благотворительствуя, следует делать столько, сколько можно при имеющихся средствах и силах, а также столько, сколько может принять тот, кому оказывается благодеяние[2].

При этом в любом случае важно сохранять добрые намерения, обращенные к конкретному другому, — не прельщаться возможными дивидендами от благотворительности, не позволять своему эгоизму прикрыться демонстративным альтруизмом, не увлекаться абстрактными идеалами и не впадать в моральный ригоризм*.

Наконец, каждый сам определяет для себя меру допустимого исходя из конкретной ситуации, своего понимания ее и своей способности добиваться достижения поставленных целей.

На вопрос о том, в отношении кого милосердствовать, апостол Павел отвечал просто: в отношении каждого: «Доколе есть время, будем делать добро всем», добавляя при этом: «а наипаче своим по вере» (Галат. 6:10). В отдании приоритета близким (по крови, месту, делу или вере) неправильно было бы усматривать групповой эгоизм. Перед близкими у нас есть прямые обязанности. Милосердие в отношении близких редко обсуждается в качестве моральной максимы, поскольку подразумевается, что указание «как самого себя» в Заповеди любви предполагает и близких. Однако помощь ближним не должна препятствовать исполнению наших обязательств перед близкими. В отношении к *ближним*, т.е. к чужим, которых надо принять как близких, моральные требования более строги и определенны. Человеколюбие бескорыстно. Милосердная любовь предполагает принятие интереса другого независимо от симпатий и антипатий, т.е. беспристрастно. Это — отношение, в котором все уравниваются: я отношусь к данному человеку так же, как я бы относился к любому другому ближнему. Беспристрастность не означает одинаковости отношения — ведь люди различны, милосердие должно относиться к каждому, но сообразно тому, в чем каждый нуждается.

Милосердие способно провоцировать конфликты: оказание помощи ставит того, кому она оказана, т.е. нуждающегося, в положение, которое он может воспринимать как ущемляющее его достоинство.

---

[1] См.: *Кант И.* Метафизика нравов ; пер. с нем. С.Я. Шейнман-Топштейн, Ц.Г. Арзаканьян // И. Кант. Собр. соч. В 8 т. ; под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 328.

[2] См. *Цицерон.* О дружбе // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях ; пер. с лат. В.О. Горенштейна. М. : Наука, 1974. С. 49.

Милосердное по своим мотивам и по существу действия может вызывать впечатление о неравенстве между тем, кто милосердствует, и тем, кто оказывается предметом добросердечия и заботы. Милосердие коммуникативно, интерсубъектно. Понимание другим собственного блага может отличаться от понимания блага тем, кто оказывает благодеяние. Здесь возникает практический вопрос: что должно быть предметом внимания и понимания — благо другого человека или его мнение о собственном благе? Собственная готовность оказать благодеяние или желание другого принять его? Этот вопрос имеет и другую сторону: допустимо ли благодеяние, совершаемое помимо или вопреки воле того, на кого благодеяние направлено? Другими словами: позволительно ли навязывание добра, позволительно ли «альтруистическое насилие» или силой оказанное благодеяние? Обсуждение этих вопросов нередко оказывается наполненным лицемерием и морализмом. Между тем принципиальная позиция очевидна: непозволительно навязывать благо другому. Навязывание блага следует понимать как нарушение блага другого, а стало быть, как нарушение первейшей нравственной обязанности человека — не причинять другому вреда.

Собственно, это обеспечивается тем, что последовательное милосердие предполагает не только самоотверженность и не просто доброжелательность, но и понимание другого человека, сострадание ему, а во всей полноте своего выражения — деятельное участие в жизни и судьбе другого.

Контрольные вопросы и задания

1. Чем различаются ветхозаветная и новозаветная заповеди любви по нормативному содержанию и нормативному статусу?
2. В чем нормативный смысл сдвоенности Заповеди любви?
3. Прокомментируйте положение о том, что путь милосердия — это одновременно и путь нравственного совершенствования.
4. Как в Заповеди любви к врагам сочетаются принципы милосердия и непримиримости к злу?
5. В чем состоит нигилистическая критика этики любви?
6. Какие психологические и нравственные трудности могут возникать при практическом осуществлении Заповеди любви?
7. В чем состоят этические ограничения принципа милосердия?

РАЗДЕЛ V

ЛИЧНОСТЬ И МОРАЛЬ

ГЛАВА 14

ЛИЧНОСТЬ В МОРАЛИ

Действенность моральных ценностей (как таковых или в форме требований) зависит от готовности человека признавать их, учитывать в своих решениях и поступках и вместе с тем быть достаточно сознательным и самостоятельным, чтобы держать ответ за допускаемые при этом оплошности, ошибки и прегрешения, т.е. быть совестливым и ответственным. С точки зрения морали сознательность, самостоятельность, ответственность — важнейшие характеристики личности. К ним следует добавить практичность — способность поступать наиболее адекватным и уместным образом в конкретных обстоятельствах, учитывая благо других людей и сообщества, а также совершенство — умение и навык поступать наилучшим образом.

Эти качества личности тесно связаны. Сознательность — это характеристика решений и действий, совершенных не только со знанием дела, но и с пониманием, рефлексивно — в порядке самоопределения личности. Лишь такие решения и действия могут быть предметом моральной ответственности. В решении отвлеченное знание ценностей и принципов претворяется в ситуативное суждение; тем самым знание становится практичным. Между самостоятельностью и практичностью возможны внутренние напряжения. Самостоятельность проявляется в опоре личности на саму себя, практичность — в применении своего понимания к конкретной ситуации. В ситуативном решении максима поступка, говоря словами Канта, не только универсализуется (ср. с первым практическим принципом категорического императива, § 8.3), но и конкретизируется. В способности и умении человека принимать такие решения проявляется моральная зрелость его личности.

14.1. Изначальные предпосылки морального опыта

В некоторых обсуждениях императивной ситуации личности складывается такая картина, что человек вдруг сталкивается с требовательностью

моральных ценностей, осознает в этой внезапной встрече их повелительность и совершает выбор. В действительности человек постоянно оказывается в ситуациях ценностного выбора и принятия решения о действиях, затрагивающих интересы других людей. Нередко именно опыт таких ситуаций заставляет человека задуматься о критериях выбора и ценностных основаниях принятия решений, т.е. рационально отнестись к установкам своих действий.

Необходимость согласования интересов, мнений и суждений людей для их общего блага и блага сообществ, членами которых они являются, обусловливает потребность в их активном взаимодействии, без которого такое согласование невозможно. Люди вовлекают друг друга во взаимодействие и воздействуют друга на друга ради его более высокой плодотворности и эффективности. На основе опыта этого взаимодействия вырабатываются моральные ценности, которые в свою очередь способствуют решению задач взаимодействия наиболее сообразными человеку средствами.

В нормальных условиях развития уже первоначальный детский опыт общения содержит определенную нравственную составляющую. Она своеобразна, поскольку связана с удовлетворением потребностей ребенка. Потребности обеспечиваются взрослыми, прежде всего матерью. Ребенок при этом относительно пассивен, рецептивен[1]; он — всего лишь объект чужой активности. Но в этой активности непосредственным образом утверждаются моральные ценности невреждения, помощи, заботы.

Материнство в своем существенном значении есть отношение бескорыстия и самоотверженной заботы. Правда, чтобы вычленить это значение, приходится отвлечься от фактов «уклоняющегося материнства», материнской депривации. Это отвлечение закрепляется в специальном понятии «материализм»*, которое выражает идеальное представление о миссии матери. Мать — личность, берущая на себя заботу[2]. В широком круге материалистской заботы ребенок является предметом преимущественного внимания.

Материалистская забота с этической точки зрения характеризуется следующими чертами:

- *спонтанность*, непосредственность, естественность: материалистская забота тем более адекватна своему предназначению, чем менее опосредствована нормативно-регулятивными мотивами.
- *инициативность*: материалистская забота начинается «с нуля», при отсутствии каких-либо отношений между матерью и ребен-

[1] Рецептивность — от лат. receptio — прием, принятие, от recipio — беру, принимаю.

[2] *Ruddick S.* Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. Boston : Beacon Press, 1995. P. 13–60.

ком; ее предпосылка — сам факт явленности нуждающегося в заботе;

- *безусловность*: как человеческое отношение матерналистская забота носит односторонний характер — мать не ждет ответа от ребенка и не предполагает, что своей заботой налагает на него какие-либо обязательства;
- *принципиальность*: мать идентифицирует себя с ребенком, постоянно прислушивается к нему. Но ее забота выражается отнюдь не в том, что удовлетворяются все желания ребенка; наоборот, в потакании, в попустительстве прихотям ребенка матерналистская забота обессмысливается;
- *самоценность*: матерналистское отношение не зависит от себя самого. Мать призвана сформировать в ребенке самостоятельность и, стало быть, способность быть свободным от ее ресурса и споспешествующих усилий.

Основные этически значимые характеристики детства по-своему зеркальны по отношению к материнству. Как материнство в идеале являет заботу и дарение, так детство — безмятежность и пользование. Так же, как и в случае матернализма, речь идет о социокультурном идеале детства, зафиксированном в культуре; при этом исторический и социологический материал свидетельствует о различных, далеко не всегда благоприятных практиках отношения к детству.

Идеальный образ детства характеризуется следующими чертами:

- *безмятежность*: в детстве, особенно в младенчестве, потребности просты. Их удовлетворение носит практически непосредственный характер. Ребенок, как было сказано, представляет собой объект отношений взрослых. Его субъектность ограничена желаниями. Детство — возраст пользования. Детство — спонтанно эгоистично, естественно гедонично*;
- *зависимость*: ребенок изначально воспринимает мать как продолжение себя и лишь со временем начинает относиться к ней, как к своему alter ego — другому Я. Поэтому мир дан ребенку через мать, которая наряду с отцом по сути является главным ресурсом его существования;
- *самодостаточность*: благодаря простоте потребностей, непосредственности и несамостоятельности их удовлетворения — через мать, через других взрослых — младенец (ребенок в меньшей степени) переживает свое существование как самодостаточное. Взрослые могут считать жизнь каких-то детей счастливой или несчастной, но детское сознание как таковое еще не знает трагичности, обособленности, безысходности. Первые симптомы этого

обычно обнаруживаются не ранее отрочества. Переживание трагичности своего существования, возможное и в детстве, является знаком преждевременного взросления независимо от того, в каком возрасте оно настигает ребенка.

Непосредственность удовлетворения потребностей, «прозрачность», если не сказать «непроявленность», отношений Я–Ты, их нефункциональность, открытость во многом определяют комплекс первичных впечатлений, программирующих сознание индивида как субъекта этого опыта, и создают почву для тех потребностей и ожиданий, ответом на которые впоследствии становится мораль.

Материализм и патернализм. Этическому аспекту отношения матери к ребенку придавал большое значение Эрих Фромм (см. § 7.1). В его теории материнство рассматривалось как базовое отношение для таких существенных моральных феноменов, как доброта, любовь к ближнему, снисходительность к другим и к себе[1]. Фромм признавал исключительную роль отношения матери к ребенку и видел в этом отношении начало морали. Вместе с тем в опыте семейных отношений он находил те черты, которыми характеризуются отношения общественные в собственном смысле слова, т.е. отношения на уровне общества. Таков опыт общения ребенка с отцом. Этот опыт вторичен по отношению к опыту общения с матерью, но представляет собой первые ступени социализации ребенка. Если мать, говорил Фромм, вносит в сознание ребенка идеи любви и терпимости, то отец вносит идеи разума, дисциплины, индивидуализма, а вместе с ними идеи иерархии, угнетения, неравенства, порабощения. Можно добавить, что последние даются ребенку не абстрактно, но, напротив, вполне конкретно — как опыт общения с другим, с отцом.

Аналогично отношениям с матерью отношения с отцом также родственно-непосредственны. Но сообразно маскулинным (от лат. masculinus — мужской) стереотипам отец может вносить в отношения с ребенком конвенциональные*, договорные мотивы. Другое дело, что сама обязательность, которая накладывается на ребенка, во многом носит условный характер, а в младшем возрасте — игровой, подготовительный. По самой своей природе это отношения бескорыстия, заботы.

Функцию социально-воспитательного, социализующего воздействия может выполнять и мать. Различая роли матери и отца, Фромм оставался на позициях социального психолога, не обращая внимания на то, что материализм и патернализм (от лат. paternitas — отцовство) в отношениях к ребенку не всегда совпадают с материнством и отцовством[2].

---

[1] *Фромм Э.* Здоровое общество // Э. Фромм. Мужчина и женщина ; сост. П.С. Гуревич. С.Я. Левит. М. : АСТ, 1998. С. 168–169.

[2] Элементы конвенциональности, обязательности, ответственности могут привноситься родителями в отношения с детьми не только ради воспитательных целей, но и «корыстно», из прагматических соображений — переложить на детей часть семейных обязанностей и тем самым сократить свои обязанности по заботе. Такие факты в родительстве свидетельствуют о возможности его *дематернализации*.

Как было сказано, Фромм видел в материнстве начало морали. Однако, надо отметить, мораль лишь *предвосхищается* матерналистским и детским опытом. Ее можно рассматривать как своеобразную попытку реконструкции этого опыта в отношениях между индивидами, вопреки их сложившейся обособленности, отчужденности. Мораль начинается с осознания недостаточности, неполноты, «противоестественности», ущербности человеческих отношений. Фромм усматривал особенность материнской любви (и в этом ее отличие от любви эротической) как раз в том, что она начинается с единства и переходит в обособленность[1]. Ответом на эту обособленность является мораль.

Отношение матери, взрослых к ребенку выступает образцом его собственного отношения *к самому себе*. Как показывают исследования в области генетической психологии (психологии развития), высшие психические функции (разновидностью которых являются моральные представления и навыки) складываются на основе практической деятельности. Первые, еще не осознаваемые моральные представления и навыки ребенка отражают опыт его взаимодействия со взрослыми. Согласно «фундаментальному закону психологии», сформулированному Пьером Жанэ, как его интерпретирует Лев Выготский, «в процессе развития ребенок начинает применять по отношению к себе те самые формы поведения, которые первоначально другие применяли по отношению к нему»[2]. Благо, которое предполагается моральными ценностями, ребенок поначалу «эгоцентрически» ассоциирует со своим собственным благом. Он «пользуется» заботливостью других, при этом переживая моральные ценности как «ценности для меня-самого» — «невреждение мне», «помощь мне», «забота обо мне».

В процессе личностного развития в результате наращивания опыта общения, социального взаимодействия и не в последнюю очередь воспитания индивид начинает «делиться» этими ценностями: невреждение — в отношении меня, как и в отношении другого, помощь — мне, как и другому, забота — обо мне, как и о другом. Новый опыт общения опосредован практикой обмена ожиданиями, которые имеют форму пожелания и просьбы. Но чем старше ребенок, тем чаще эти ожидания принимают форму рекомендаций и требований. Благодаря общению их нормативное содержание более или менее очевидно для того, к кому они обращены.

Изменение в отношении к благам — не только *мне от других*, но и *другим от меня* — стимулируется взрослыми; в этом состоит основная цель морального воспитания. Но оно обусловлено самим опытом общения, складываю-

[1] *Фромм Э.* Искусство любить // Э. Фромм. Душа человека ; сост. П.С. Гуревич, С.Я. Левит. М. : АСТ, 1998. С. 216.

[2] *Выготский Л.Д.* История развития высших психических функций // Л.Д. Выготский. Собр. соч. Т. 3. Проблемы развития психики. М. : Педагогика, 1983. С. 141.

щегося на основе практики обмена ожиданиями, пожеланиями и просьбами, высказывания взрослыми в адрес ребенка рекомендаций, предъявления ему требований, к тому же со ссылкой на правила и принципы.

По степени, с какой моральные ценности ассоциируются индивидом не только с самим собой и своим благом, но и с другими людьми и их благом, можно судить о его моральной зрелости. Этот переход в понимании ценностей происходит в процессе развивающегося и расширяющегося опыта общения — в семье, с друзьями-сверстниками, близкими взрослыми, посторонними сверстниками, посторонними взрослыми.

Перенос действенности ценностей с себя на других — показатель не только доброй воли человека, но и того, насколько принята им логика самих моральных ценностей. Они утверждают благо именно другого, обращены к человеку с призывом не вредить другому, помогать другому, заботиться о другом. В этом призыве, более или менее настоятельном, проявляется их повелительность, или императивность.

14.2. Стадии индивидуального морального развития

Моральное развитие личности считается предметом научного интереса того раздела психологии, в котором исследуются проблемы развития ребенка. Это понятно: у моральных философов нет необходимого инструментария для эмпирического исследования тех изменений в восприятии, мышлении, поведении, языке растущего ребенка, которые знаменуют становление и развитие индивидуального морального сознания. Тем не менее перед философами-этиками стоит задача концептуального обеспечения психологических исследований морального развития и, если возможно, адаптации под цели этих исследований отвлеченных теоретических схем, отражающих различные моральные феномены. Однако имеющийся опыт исследований свидетельствует скорее о том, что психологи самостоятельно проводят подготовительную методологическую работу, опираясь на собственную образованность и понимание философских концепций морали.

Рассмотрим некоторые концепции индивидуального морального развития, предложенные в XX в.

Исследование морального мышления ребенка Жаном Пиаже — одно из первых в своем роде. Его результаты были опубликованы в книге «Моральное суждение у ребенка» (1932)[1]. Пиаже изучал развитие мо-

[1] *Пиаже Ж.* Моральное суждение у ребенка ; пер. с фр. В. Большакова. М. : Академический проект, 2006.

рального мышления в русле сложившихся уже исследований интеллектуального развития ребенка, в которые он сам внес значительный вклад. В исследовании морального мышления детей Пиаже ориентировался отчасти на кантовскую практическую философию (но без кантовской метафизики), а отчасти на дюркгеймовскую концепцию морали. Соответственно мораль он рассматривал, с одной стороны, как сферу нормативности, особенность которой заключается в том, что правила носят универсализуемый характер и вырабатываются самими их исполнителями, а с другой — как аспект социально-группового взаимодействия.

В моральном развитии ребенка Пиаже выделял два основных этапа. На *первом этапе* ребенок — объект регулирующего воздействия правил, которые накладывают на него взрослые. Содержание правил воспринимается как неизменное, и даже незначительные отступления от них расцениваются как проявление несправедливости, пусть их допускает сам взрослый, сформулировавший правила. При этом нарушение правил другими фиксируется ребенком скорее и осуждается решительнее, чем собственное нарушение правил.

Второй этап знаменуется формированием у ребенка способности анализировать содержание правила и обсуждать его с взрослыми и детьми. Обычно дети овладевают этой способностью к семи годам. В этом возрасте у детей накапливается опыт группового взаимодействия (главным образом по поводу игр), которое требует выработки и постоянного поддержания соответствующих правил, обычно независимо от взрослых. В условиях взаимодействия формируется понимание возможного различия точек зрения на правила и соответствующее им поведение, как и осознание того, что при необходимости правила могут критически обсуждаться и меняться по согласию участников игры.

Правила детских игр — специфическая сфера нормативности с характеристиками, выходящими за рамки кантовского представления о морали. Так, эти правила универсализуемы, но при довольно узких пространственных и временных рамках универсализуемости. Они также ограниченно универсальны, распространяясь лишь на участников данной игры. Внутри игровых сообществ сохраняется некоторая нормативная стабильность и преемственность, но сами сообщества довольно локальны, и преемственность редко простирается дальше временных границ одного поколения.

Наблюдая поведение и взаимоотношения детей в сообществах и анализируя их, Пиаже смог изучить различные формы взаимодействия и кооперации, распределения влияния и ответственности, установления и поддержания справедливости и т.д. Эти процессы Пиаже считал

определяющими для развития морального мышления детей как участников игровых сообществ.

Модель морального развития Джона Ролза заслуживает внимания, поскольку построена им на основе собственно философской концепции морали и независимо от каких-либо эмпирических исследований.

Согласно Ролзу, индивид в своем моральном развитии проходит три стадии: в своих решениях и действиях сначала он ориентируется на авторитет, затем на объединения и, наконец, приходит к пониманию значимости общих принципов, которые становятся определяющими в его жизни. Три стадии в моральном развитии человека и вместе с тем три образа морали — мораль авторитета, мораль объединения (или группы) и мораль принципов.

Мораль авторитета характеризует начальную стадию в развитии личности и заключается в том, что моральные предписания, а именно, что следует и чего не следует делать ради блага самого ребенка и близких ему людей, предъявляются ему взрослыми, в первую очередь родителями или теми, кто их заменяет. Ролз предполагает, что основой взаимодействия взрослых и детей является некая психологическая картина, согласно которой ребенок изначально обладает потребностями, которые удовлетворяют именно родители; он чувствует их заботу, любовь и доверие, и постепенно в нем самом возникают любовь и доверие к родителям. В частности, это выражается в том, что он принимает их предписания, признает их оценочные суждения и подкрепляющие действия по поводу исполнения или неисполнения им этих предписаний. Его поведение и развивающееся на его основе мышление определяется заданными извне координатами.

В рамках морали авторитета зависимость ребенка от родителей, его привязанность, доверие и любовь к ним служат основой принятия предъявляемых ими стандартов поведения, соответствующих требований и оценок. Действенность последних проявляется в том, что понимание ребенком своего соответствия или несоответствия им рождает у него чувства и переживания, которые в свою очередь становятся важными факторами его поступков. Ролз говорит о чувстве вины ребенка перед авторитетом в случае нарушения предписаний, и это чувство отличается от страха, а также от понимания ребенком собственной ценности в случае успешного исполнения предписаний. Он уточняет, что основные добродетели морали авторитета — послушание, смирение, верность авторитетным личностям, а пороки — непослушание, самоволие и дерзость[1].

---

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости ; пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. С. 407.

Основанность данного типа морали на авторитете проявляется в том, что предписания и оценки принимаются и признаются независимо от того, согласен с ними ребенок или нет. Они для него значимы, поскольку они «идут от обладающих властью людей, которых он любит, которым доверяет и которые поступают точно так же согласно этим запретам»[1]. Ролз указывает, что не будь «привязанности, примера и руководства» родителей, любви и доверия ребенка к родителям, при одной исполнительности, поддерживаемой только страхом перед наказаниями, ни о какой морали (пусть и особой морали авторитета) не могло быть и речи.

Некоторые элементы этого типа морали могут сохраняться и на поздних стадиях. Ролз уточняет: в особых случаях, когда возникает общественная необходимость в сильных лидерах. Впрочем, следовало бы признать, что они сохраняются не только в особых случаях, но довольно часто, если не признавать в качестве особого случая леность ума, инертность воли, потребность в ком-то рядом, кто принимает решения и высказывает определяющие суждения[2].

Мораль объединения — следующая стадия морального развития человека. Ее основу составляют нормы тех объединений, в которые входит индивид. При этом под объединениями понимаются самые разные естественные и искусственные образования — от семьи до нации. Принимая во внимание, что семья — объединение, пусть и наименьшее в численном отношении, можно сказать, что переход от морали авторитета к морали объединения непосредствен и органичен. Для подрастающего ребенка мораль авторитета, существующая в семье, постепенно совмещается с моралью объединения по мере предъявления ему требований, формирующих представления о его правах и обязанностях как члена семейного коллектива. Когда ребенок вступает в другие объединения — соседские, школьные, спортивные и т.д., разные по масштабам и длительности существования, он уже имеет определенный нормативный опыт сотрудничества.

Объединения предполагают не только права и обязанности, но и стандарты, задающие идеальные образцы членов объединения и тех отношений, которые связывают людей в объединениях. Включаясь в разные объединения, человек воспринимает разные по содержанию идеалы, и благодаря этому опыту расширяется моральный кругозор человека.

---

[1] *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 406.

[2] См.: *Адорно Т.* Исследование авторитарной личности ; под ред. В.П. Култыгина ; пер. с англ. Л.К. Латышева. М. : Серебряные нити, 2001; *Фромм Э.* Бегство от свободы ; пер. с англ. П.С. Гуревича. М. : Прогресс, 1990.

Растущее разнообразие встречаемых идеалов требует все большей интеллектуальной проницательности и моральной восприимчивости.

Участие в жизни и деятельности объединений позволяет человеку осваивать различные роли, понимать роли других и взаимодействовать с ними. Требуемый для кооперации набор способностей чрезвычайно сложен: нужно уметь воспринимать взгляды других, понимать их, смотреть на вещи чужими глазами, т.е. видеть возможные интересы и установки других. Необходимо, помня о своих интересах, обязанностях, правах и ожиданиях, взаимодействовать с другими, контролируя свое поведение и воздействуя на поведение других с учетом конкретных ситуаций. Очевидно, что для такого сложного поведения недостаточно морали авторитета.

Люди собираются в объединения, не только следуя своим деловым интересам. Постоянные отношения кооперации, считает Ролз, рождают особого рода привязанность между членами объединения, из которой возникают дружба и взаимное доверие, благодаря чему они еще более привязываются к объединению. Несоответствие ожиданиям объединения рождает у члена объединения чувство вины, из которой вытекает признание надлежащего наказания. В то же время провинившиеся вызывают сострадание и могут стать предметом снисхождения. Такое описание психологии отношений внутри объединения оставляет впечатление некоторой излишней сентиментальности. Но для нее в предшествующем рассуждении вроде бы не было никаких предпосылок, тем более что Ролз признает возможность разнообразных объединений, в том числе крупных в количественном отношении и сложных по составу, даже достигающих национального масштаба. Если можно говорить о дружеских отношениях на этом уровне, то только в некотором идеальном состоянии объединения или в проекте утопии. Но дружеские, взаимно-заботливые отношения предстают здесь оборотной стороной и продолжением справедливого порядка, установленного в объединении, и гарантом этих отношений выступают «привлекательные и достойные восхищения» члены объединения[1].

Основные добродетели морали объединения — справедливость, честность, верность, доверие, добросовестность и беспристрастность. Основные пороки — жадность, нечестность, жульничество, обман, предубежденность и пристрастность.

Мораль принципов — третья стадия морального развития. Она характеризуется тем, что в своих суждениях и действиях человек руководствуется не мнением авторитета или нормами объединения, с которым

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 410–411.

он себя ассоциирует, а моральными принципами как таковыми. Как опыт морали авторитета создает предпосылки для восприятия морали объединения, так и опыт морали объединения, а именно, опыт сопоставления своих взглядов и интересов с взглядами и интересами других, нахождения баланса между ними, разрешения конфликтов приводит к уяснению некоторых общих принципов самих по себе, пониманию того, как они работают. Принципы начинают играть роль оснований суждений и действий аналогично тому, как на предыдущих стадиях морального развития в такой роли выступали авторитет или объединение, и в этом качестве они уже не воспринимаются человеком как некие рациональные абстракции.

Понимание собственного несоответствия принципам рождает у человека чувство вины в строгом смысле слова. Это именно моральная вина, поскольку человек понимает свое несоответствие не просто ожиданиям и требованиям конкретных других людей или объединений и их членов, принятым в них нормам, но той идее должного, которую он разделяет независимо от каких-либо преходящих обстоятельств.

Ролз по многим теоретическим вопросам выступает с кантианских позиций, что проявляется и в понимании моральной вины «в строгом смысле слова»: моральность — сфера чистой автономии, независимости, самозаконодательства, поэтому как субъект морали человек свободен от внешних воздействий — мнений других людей или преходящих обстоятельств. Но Ролз вместе с тем указывает, что приверженность общим принципам не освобождает человека от естественной привязанности к конкретным людям и объединениям и от вытекающих из этой привязанности обязательств. Поэтому ожидания и требования других людей и объединений сохраняют роль фактора решений и действий человека, а его несоответствие им порождает вину в строгом смысле слова. Получается, что человек, достигнув высшей стадии морального развития, сохраняет все свои «прежние» обязательства, но переживает их как безусловные обязательства, как бы ситуативно они ни были контекстуализированы. В то же время их нарушение «приводит к более сильным моральным переживаниям и поэтому осуждается еще больше»[1].

Сила абстрактных моральных принципов, их определяющее воздействие на сложившиеся привязанности обусловлены тем, что они сами выработаны в результате длительного предшествующего опыта разрешения конфликтов и обеспечения человеческих интересов. Ролз говорит о принципах справедливости, имея в виду, что принципы об-

[1] *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 414.

ладают обязывающей силой. Принципы справедливости требуют от человека определенного поведения, чего нельзя сказать о человеколюбии, которое не обладает непосредственной обязывающей силой и потому не рассматривается Ролзом как принцип. Если понимать моральные принципы шире — как рациональные основания суждений и действий, то сказанное Ролзом о справедливости можно отнести также к морали в целом или ко всем тем формам самореализации, в которых люди выражают себя в качестве «свободных и равных рациональных существ»[1].

Действенность морали принципов различна, и это связано с разницей в их обязывающей силе. Принципы справедливости представляют собой обязанности, которые должны быть непременно исполнены. Они предполагают добродетели, уже известные по морали авторитета и морали объединения. Принципы человеколюбия выходят за пределы долга. Их исполнение приветствуется, потому что приносит благо и практически воплощает доброту, но они не вменяются в обязанность человеку, их исполнение выходит за рамки естественных обязанностей. Мораль человеколюбия имеет свои добродетели — благожелательность, чуткость, кротость, самоотверженность. К сверхдолжным Ролз относит принципы самообладания, требующие от человека такие качества, как мужество, великодушие, способность к самоконтролю. В конечном счете эти добродетели направлены на осуществление тех же целей, которые задаются этикой справедливости, но позволяют совершать больше ради них, чем то, что предполагается принципами справедливости.

Рассуждая об этапах морального развития личности, Ролз постепенно переходит к описанию различных типов морали, различных типов морального сознания. В случае с моралью авторитета можно чувствовать возможную внутреннюю динамику морального развития. В случае с моралью принципов эта динамика может быть реконструирована — от обязательных принципов справедливости к сверхобязательным принципам человеколюбия. Впрочем, сам Ролз не дает достаточных оснований для такого домысливания, и однажды сказанные слова о «различных фазах» внутри этапов морального развития[2] не были им развиты, хотя с точки зрения психологии личности эта мысль представляет несомненный интерес.

Предложенная Ролзом модель, описывающая этапы индивидуального морального развития личности, представляет интерес и как таковая, и как типология моральных систем. Сопряженность схематики морального развития и типологии моральных систем представляет несомненный интерес.

---

[1] Там же. С. 225.

[2] Там же. С. 412.

Учитывая сказанное выше об изначальном коммуникативном опыте ребенка, подготавливающего его к восприятию морали, можно критически указать на то, что Ролз, описывая раннюю стадию морального развития, исходит из образа ребенка как изначально атомизированного индивида, не обладающего еще способностью к критическому мышлению и только со временем овладевающего ею. В этом описании не принято во внимание, что изначально ребенок в коммуникативно-психологическом плане минимально индивидуален и максимально един с родителями, прежде всего с матерью. Обособление — составная часть индивидуализации, личностного развития, социализации, и сам процесс обособления регулируется взрослыми, в том числе посредством разного рода предписаний (в форме синкретичных наставлений, коррекций, прямой и косвенной рефлексии нарабатываемого опыта и т.д.), призванных соединить обособление с конструктивной самостоятельностью. Процессы психологического, коммуникативного, нравственного обособления ребенка неравномерны, да и содержание самого понятия «ребенок» динамично.

Модель Ролза нуждается в эмпирической проверке на материале изучения детей — растущих, развивающихся, социализирующихся в разных социальных слоях и субкультурах, в разных обществах, в контексте разных верований и культур.

Модель, представленная *Лоренсом Кольбергом*, дала возможность более детального описания стадий индивидуального морального развития. В исследовании стадий морального мышления Кольберг продолжил работы Пиаже в этой области, опираясь вместе с тем на философскую теорию этапов индивидуального морального развития Ролза. Исследования Кольберга первоначально основывались на материалах изучения морального мышления мальчиков; впоследствии они проводились с респондентами из разных стран и среди респондентов были девочки; исследования с некоторыми респондентами носили лонгитюдный[1] (до 20 лет) характер.

Предмет исследования Кольберга — оценочные суждения относительно определенных поступков, их характер и мотивация. Степень морального развития, по Кольбергу, выражается в типе оценочных суждений, высказываемых человеком. По мере индивидуального развития человека меняется характер морального мышления, которое развивается через ряд стадий и может достигать высокого уровня. Кольберг предлагал детям разного возраста (а в лонгитютдных исследованиях —

[1] Лонгитюдное исследование (англ. longitudinal study, от longitude — долговременный) — метод научного изучения определенных объектов в течение длительного времени, позволяющий наблюдать происходящие с ними изменения.

и повзрослевшим детям) оценить действие персонажа в определенных конфликтных ситуациях. При этом Кольберга интересовала не столько оценка (положительная или отрицательная), сколько ее обоснование, в котором обнаруживался тип морального мышления.

Шесть стадий, которые выделил Кольберг, распределены по трем уровням: средний уровень — конвенциональный, низкий уровень — предконвенциональный, высокий — постконвенциональный. Их смысл раскрывается через характеристику присущих им стадий.

Первая стадия на предконвенциональном уровне — стадия послушания и страха наказаний. Ребенок воспринимает существующие правила как данные неким внешним авторитетом и поэтому подлежащие беспрекословному исполнению. Авторитет решает, правильно или неправильно какое-то определенное действие.

Вторая стадия — стадия индивидуальных интересов и взаимообмена. Поступки соотносятся уже не только с правилами, но и с личными интересами, разными у разных людей. Наказание воспринимается как фактор, влияющий на решение о поступке, но оно может расцениваться всего лишь как риск, на который необходимо пойти ради удовлетворения своего интереса. Критерий правильного перемещается из области заданного авторитетом в область взаимодействия частных интересов, взаимной полезности: обмен частными благами должен быть честным.

Характер морального мышления на этом уровне определяется тем, что ребенок мыслит в партикулярных (частных) категориях — обособленности от авторитета, индивидуальности своих интересов и целей, сбалансированности своих и чужих интересов, не предполагающих чувств общности, солидарности, разделенной ответственности; он не видит себя членом сообщества.

На *третьей стадии* — а это уже конвенциональный уровень — ребенок соотносит себя с семьей и окружением и на основе этого определяется хорошее поведение, которое ассоциируется с добрыми намерениями — любовью, доверием, заботой о других. Это стадия добрых межличностных отношений.

Четвертая стадия характеризуется тем, что ребенок принимает во внимание существующий общественный порядок. Личные интересы соотносятся не только с личными интересами другого, с кем надо договориться сообразно ситуации, но с общими интересами и установлениями, по отношению к которым у каждого члена сообщества есть определенные обязательства. Признание авторитета, следование законам и обязанностям рассматриваются как условие и средство сохранения сообщества.

Конвенциональный характер морального мышления определяется тем, что индивид мыслит в категориях общности того или другого типа, индивидуальной включенности в нее, необходимости исполнения обязательств по отношению к ней, ответственности за нее.

На *пятой стадии* социальная ориентированность индивида, сформированная на предыдущей стадии, проявляется не просто во включенности в общество, членом которого он является, или в солидарности с ним. Само общество становится предметом оценки с позиций более общих моральных ценностей и принципов. У индивида уже есть понимание того, что разные люди и разные группы могут придерживаться различных взглядов и ценностей, отстаивать конкурирующие интересы. Но вместе с тем есть убежденность в том, что существуют какие-то общие представления, например право на свободу и жизнь, которые должны быть защищены, что необходимы демократические процедуры для изменения несправедливых установлений и институтов ради улучшения общества. Индивид так мыслит сам по себе независимо от того, какие взгляды высказываются в его окружении или общественными авторитетами.

На *шестой стадии* индивид высказывает моральные суждения, ориентируясь на универсальные принципы, потенциально действительные для всех людей. Законы и принципы конкретного общества обретают смысл лишь в той мере, в какой опираются на универсальные принципы справедливости, обеспечивающие равенство прав и уважение достоинства каждого человека. На уровне индивидуальных суждений и решений универсальная точка зрения принимается не только в силу их признания соответствующими, но и благодаря тому, что индивид пытается оценить ситуацию с позиций другого, стремится быть беспристрастным. Верность принципам становится приоритетной по отношению к лояльности обществу[1].

Как видим, модели морального развития Пиаже, Ролза и Кольберга в общем довольно близки. Это тем более интересно, что Пиаже и Кольберг опирались на свои эмпирические исследования. Кольберг пришел к описанным выводам на основе анализа данных, полученных в ходе психологического исследования. Но эти выводы оказались в полной мере релевантными допущениям Ролза, позволили не просто проиллюстрировать их, но углубить, усложнив картину динамики морального мышления.

---

[1] *Kohlberg L.* Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization // Handbook of Socialization Theory and Research ; ed. by D.A. Goslin. Chicago : Rand McNally, 1969. P. 347–480.

Исследования Кольберга и других психологов показали, что смена стадий не происходит лишь в силу развития организма индивида или благодаря его образованию. Это — результат социализации индивида, накопления им собственного опыта общения, наблюдения, переживания и разрешения конфликтов. В условиях изолированного проживания, например в общинах племенного типа, где отношения носят исключительно лично-контактный характер, развитие морального мышления редко поднимается выше третьей стадии, так как не возникает потребности в надперсональных, социально ориентированных критериях суждений и решений. Стало быть, как и у Ролза, предложенная Кольбергом схема морального развития легко трансформируется в типологию морального мышления вообще.

Между тем следует иметь в виду, что в исследовании морального развития Кольберг исходил из концептуальных схем, сформировавшихся в моральной философии в Новое время. Как и Ролз, он не придавал значения такому важному моменту в моральном развитии, как изначальная включенность ребенка в общение с родителями, родными, сверстниками. Речь идет о бытовом общении, в процессе которого удовлетворяются всевозрастающие потребности ребенка, обеспечивается начальный этап его познавательной деятельности и социализации. На этой стадии ребенок получает определенный духовный опыт, прежде всего освоения отвлеченных смыслов, которые он научается познавать и применять на практике. Конечно, родители выступают «авторитетом», «внешним авторитетом», но изначально родители (или те, кто выполняет их функцию) — органическая часть внутреннего мира ребенка, это и есть он сам. Лишь по мере взросления происходит постепенное обособление ребенка от родителей; только в раннем отрочестве нормы и требования, ассоциируемые с ними, воспринимаются как данные «внешним авторитетом».

Вслед за Кантом Кольберг посчитал главным в моральности личности способность к мышлению и в качестве показателя индивидуального морального развития выбрал способ мышления и обоснования суждений. Соответственно в качестве предмета для обсуждения детям предлагались ситуации с посторонними, о которых они судили «со стороны». Отметим, что и у взрослых нередко наблюдается разрыв между императивно-ценностными суждениями по поводу поступков, совершенных другими, и собственных поступков, по поводу поступков, совершенных другими в отношении третьих лиц и в отношении их самих. Правомерно предположить, что в суждениях относительно других и в суждениях относительно себя дети могли исходить из разных критериев и степень расхождения между критериями суждений от-

носительно других и относительно себя тоже может быть показателем индивидуального морального развития. Еще один важный показатель проявляется в способности индивида действовать в соответствии с высказываемыми суждениями, т.е. реализовывать их на практике — в поступках и реальных человеческих взаимоотношениях.

Отдельного внимания заслуживает то, что Кольберг вслед за Ролзом принял справедливость как основополагающую моральную ценность, причем в императивной форме принципа, требования.

Эта установка Кольберга стала предметом наиболее радикальной критики его концепции, с которой выступила Кэрол Гиллиган, поначалу ученица и сотрудница Кольберга. В специфически феминистском духе Гиллиган выразила по отношению к теории морального развития Кольберга ту же неудовлетворенность, которая в более широком плане уже осознавалась многими философами. На протяжении 1960-х–1970-х гг. в моральной философии нарастал поворот от императивизма кантианского толка к этике добродетели и коммунитаризму*. Гиллиган усмотрела уязвимость теоретических установок Кольберга в том, что в исследовании морального развития были приняты во внимание особенности мужского морального мышления, ориентирующегося на социальный порядок, справедливость, абстрактные принципы. Женское мышление, согласно Гиллиган, другое — оно ориентируется на межличностные отношения, невреждение и заботу, на моральные чувства[1]. Соответственно содержание развития от предконвенционального уровня к конвенциональному и далее к постконвенциональному уровню предстает иным — связанным не с осмыслением индивидом роли общих моральных принципов и их превалирования над требованиями социальной среды, а с переосмыслением индивидом себя как личности, с эволюцией от эгоизма к альтруизму.

14.3. Совесть

Определяющим показателем индивидуального морального развития является формирование морального взгляда на мир, практически ориентированного морального сознания и способности человека, критически оценивая себя (свои поступки, мысли, желания), осознавать и переживать как собственное несовершенство свое несоответствие признанным моральным ценностям и требованиям, неисполнение обязанностей и обещаний. Эта способность называется *совестью*.

---

[1] См.: *Гиллиган К.* Иным голосом ; сокр. пер. введения и первой главы О.В. Артемьевой // Этическая мысль-1991 : научно-публицистические чтения ; под ред. А.А. Гусейнова. М. : Республика, 1991. С. 352–371.

Как способность самоконтроля совесть близка *стыду*. В стыде также отражается осознание человеком своего (а также близких и причастных к нему людей) несоответствия некоторым принятым нормам или ожиданиям окружающих и, стало быть, вины. Однако стыд ориентирован в основном на мнение других лиц, реально со-присутствующих человеку, близких или дальних, или даже вымышленных, которые могут выразить свое осуждение по поводу нарушения норм или чье осуждение можно представить. При этом переживание стыда тем сильнее, чем более важны и значимы для человека эти лица. Поэтому человек может испытывать стыд даже за случайные, непредполагаемые результаты действий или за действия, которые лично ему кажутся нормальными, но которые, как он знает, не признаются окружением в качестве таковых. Логика стыда примерно такова: «Они думают про меня так-то. Они ошибаются. Тем не менее мне стыдно, потому что про меня так думают».

Логика совести иная. В совести решения, действия и суждения соотносятся не с мнением или ожиданием окружающих, а с долгом. Совесть требует *быть честным во мраке* — быть честным, когда никто не может проконтролировать, когда тайное не станет явным, когда о возможной нечестности не узнает никто.

Формирование представления о совести. Особая логика совести была осмыслена исторически довольно рано. Демокрит еще не знает специального слова «совесть», но он настаивает на новом понимании постыдного: «Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо более стыдиться самого себя, чем других». И в другом месте: «Должно стыдиться самого себя столько же, сколько других, и одинаково не делать дурного, останется ли оно никому неизвестным или о нем узнают все. Но наиболее должно стыдиться самого себя, и в каждой душе должен быть начертан закон: «Не делай ничего непристойного»[1].

Сократ, требуя от каждого не скрывать, а «выставлять на свет» совершенную несправедливость и не жалеть красноречия, для того чтобы «обвинить прежде всего самого себя»[2], представляет как бы вынесенным во внешний план вариант того самого контрольного механизма сознания, который впоследствии получит название совести. В древнегреческой мифологии эту функцию выполняли Эринии. В трагедии Еврипида «Ореста» она была осмыслена как «*сознание совершенного ужаса*».

Соответствующее древнегреческое слово «syneid ēsis» (от syn — со + eidos — узнать, уразуметь) восходит к глаголу, использовавшемуся, в частности, в классической драме в выражениях, указывавших на ответственность человека перед самим собой за совершенные им нечестивые поступки. Латинское слово «conscientia» (представляющее собой своеобразную кальку с греческого) употреблялось для обозначения не только сознания

[1] Материалисты Древней Греции ; общ. ред. М.А. Дынника. М. : Соцэкгиз, 1955. С. 158.

[2] *Платон.* Горгий ; пер. С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1 ; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи и др. М. : Мысль, 1990. С. 519.

вообще, но и сознания или воспоминания о совершенных дурных поступках или сознания, оценивающего собственные поступки как достойные или недостойные. У поздних стоиков и Цицерона предметом совести человека является чистота его собственной добродетели.

Субъективно совесть может восприниматься как внутренний, но при этом чужой голос (в особенности, когда он редко о себе заявляет или к нему редко прислушиваются) — как голос, как будто не зависимый от Я человека, голос некоего другого-Я. Отсюда делаются два противоположных вывода относительно природы совести. Один состоит в том, что совесть — это голос некой трансцендентной силы, скорее всего, Бога. Другой состоит в том, что совесть — это обобщенный и перенесенный во внутренний план голос значимых других. Так что совесть истолковывается как специфическая форма стыда, а ее содержание признается индивидуальным, культурно и исторически изменчивым. В крайней форме этот вывод обнаруживается в положении о том, что совесть обусловлена политическими взглядами или социальным положением человека.

Эти точки зрения не исключают друг друга: первая акцентирует внимание на механизме функционирования зрелой совести, вторая — на том, как она созревает, формируется; первая рассматривает совесть преимущественно со стороны ее формы, вторая — со стороны ее конкретного содержания.

В самом деле совесть формируется в процессе социализации и воспитания, через постоянные указания ребенку на то, «что такое хорошо и что такое плохо» и т.д. На ранних стадиях становления личности совесть проявляется как «голос» значимого окружения — родителей, воспитателей, сверстников, как повеление некоторого авторитета и соответственно обнаруживается в страхе перед возможным неодобрением, осуждением, наказанием, а также в стыде за свое действительное или мнимое несоответствие ожиданиям значимых других. В практике воспитания обращение воспитателя к совести ребенка, как правило, выражает требование исполнительности, послушности, соответствия предписываемым нормам и правилам.

Но так обстоит дело с точки зрения становления, развития этой нравственной способности. Однако сформированная совесть говорит на языке вневременном и внепространственном. Совесть — это голос другого-Я человека, той части его души, которая не обременена заботами и утешениями каждодневности. Совесть говорит как бы от имени вечности, обращаясь к достоинству личности. Совесть — это ответственность человека перед самим собой как носителем высших, универсальных ценностей.

В обычной речи иногда употребляются выражения «спокойная совесть» или «чистая совесть». Под ними понимают факт осознания человеком исполненности своих обязательств или реализации всех своих возможностей в данной конкретной ситуации. Однако по сути дела в таких случаях речь идет о достоинстве. Слова «чистая совесть» могут выражать только амбицию человека на то, что им достигнуто совершенство, на внутреннюю цельность и гармоничность. Состояние «чистой», «успокоившейся» совести (если принимать это словосочетание в буквальном смысле) есть верный признак *бессовестности*, т.е. не отсутствия совести, а склонности не обращать внимание на ее суждения[1].

Притча Иисуса о мытаре и фарисее рассказывает о фарисее[2], благодарившем в молитве Бога за свое особое благочестие, и мытаре[3], который, не поднимая глаз к небу и ударяя себя в грудь, лишь просил Бога о милосердии к себе за грехи свои. По разъяснению Иисуса, оправданным перед Богом оказывается мытарь, «ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 18: 9–14). Фарисей уверен в том, что выполнил долг и что совесть его чиста. Но долг перед Богом означает помимо прочего смирение. Самомнение и заносчивость ему противоречат.

Высшее моральное предназначение человека в том, чтобы содействовать благу других людей и совершенствоваться для лучшего исполнения этого дела.

Можно сказать, что уверенность в чистоте собственной совести есть либо лицемерие, либо знак моральной незрелости, слепоты в отношении собственных оплошностей и ошибок, неизбежных для каждого. В муках совести — не только недовольство собой, но и желание исправления, улучшения и, стало быть, усилие к совершенству.

Муки совести знаменуют несогласие с собой как таковым. В осуждении себя состоит *раскаяние* как явно выраженное сожаление о содеянном и намерение (или по крайней мере надежда) не совершать впредь того, что будет достойно сожаления. В признании своей вины и в осознанном принятии наказания, *искупляющего* вину, это намерение может перейти в решимость. Решимость такого рода и есть добродетель вообще: как стойкость человека в исполнении своего долга вопреки естественным колебаниям, сомнению, скептицизму, унынию.

---

[1] См.: *Кант И.* Метафизика нравов ; пер. с нем. С.Я. Шейнман-Топштейн, Ц.Г. Арзаканьян // И. Кант. Собр. соч. В 8 т. ; под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 443.

[2] Фарисей — член древнеиудейской религиозной секты, представители которой отличались ригоризмом и суровым благочестием.

[3] Мытарь — сборщик налогов, в иудейском обществе времен Иисуса наиболее презираемый человек как служащий чужеземной власти — римлянам, тесно общающийся с язычниками и уже тем самым грешный.

Контрольные вопросы и задания

1. В чем состоит морально-психологическое значение первоначального коммуникативного опыта человека? Почему неправильно относить его собственно к сфере морали?
2. Сопоставьте ценностно-нормативное содержание принципа милосердия и морально-психологический смысл материализма.
3. Какие закономерности психологического развития ребенка принимаются во внимание при построении периодизации его морального развития?
4. Охарактеризуйте этапы морального развития личности по Пиаже, Ролзу и Кольбергу. Что общего в этих учениях, каковы между ними различия и по каким параметрам эти различия можно проследить?
5. В чем сущность совести и какова ее роль в моральной жизни человека?

ГЛАВА 15

ДОБРОДЕТЕЛЬ И ПОРОК

Способность человека понимать моральные ценности и требования, переживать их повелительность в форме внутреннего долженствования, желать деятельно их осуществить и реально осуществлять их в своих решениях и действиях выражается в его моральности, или добродетельности. Добродетели — качества человека, посредством которых общие ценности уважения, солидарности, помощи, заботы проявляются в его поступках, в разного рода коммуникативных и социальных отношениях. Соответственно пороки — это качества, выражающиеся в действиях, не соответствующих этим ценностям, а то и прямо противоречащих им. Так понимал добродетель Аристотель — как «способность поступать наилучшим образом»[1].

Аристотель развивал этику как науку о добродетелях характера, т.е. таких, которые утверждаются благодаря привычке (см. § 1.1). На протяжении столетий добродетели были основным предметом морально-философского рассмотрения. Положение в этике меняется в результате формирования понятия морали; вместе с изменением предметного фокуса этики меняется статус представлений о добродетелях в ней. Если многие поколения философов вслед за Аристотелем видели в этике средство изучения и научения добродетели, то в XIX — первой половине XX в. в философии формируется устойчивое мнение, что никакого «учения о добродетели» быть не может, поскольку добродетели каждый может научить себя сам[2]. Изучение добродетелей необходимо, самое большее, для прояснения их ценностного содержания в контексте истории идей или интеллектуальной атмосферы той или иной эпохи. Однако во второй половине XX в. в этике постепенно меняется отношение к феномену добродетели; многие философы начинают понимать, что этика, как и во времена Аристотеля, должна стать этикой добродетели.

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика ; пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. ; общ. ред. А.И. Доватура. М. : Мысль, 1983. С. 82.

[2] См.: *Гартман Н.* Этика ; пер. с нем. Б.Г. Глаголева. М. : Владимир Даль, 2008. С. 402.

Действительное значение этого поворота в моральной философии еще предстоит осмыслить, но нет сомнения, что благодаря ему появилась возможность по-новому взглянуть на практичность морали и понять внутренние механизмы личности по раскрытию своего морального потенциала.

15.1. Понятия добродетели и порока

Слово «добродетель» имеет два значения. Оно может обозначать обобщающее понятие, тождественное моральности: «добродетельный человек» — то же, что «моральный человек». Соответственно «порочный» — то же, что «аморальный». Такое словоупотребление, разделяемое порой и философами, теоретиками морали, имеет под собой основание: человек либо морален, либо нет. Он либо добродетелен и, стало быть, отвечает тому образу личности, который предполагается так или иначе толкуемой моралью, либо порочен.

В другом значении это слово обозначает качество характера человека — его способность наилучшим образом проявлять себя. При таком понимании добродетели предстают различными по своему предметному содержанию и выражающими разные грани характера морального индивида, стремящегося на каждом поприще, в разных отношениях к наиболее достойному утверждению себя. В реальной жизни индивид может быть добродетельным в одном и порочным в другом, например быть мужественным и несправедливым, искренним и похотливым, работоспособным и несдержанным, честным и ленивым и т.д. Но такая разноречивость характера свидетельствует всего лишь о недостатке у него последовательности в приверженности моральному образу жизни. В этике, как в классической, так и в современной, подобная разноречивость характера всегда рассматривалась как проявление моральной ущербности. Добродетель — это не просто качество характера, это такое качество, которое сознательно избирается человеком. В практическом воплощении добродетели обнаруживается в конечном счете моральная стойкость личности. Таким образом, два значения слова «добродетель» сходятся и объединяются по внутреннему смыслу: сколь бы разными ни были добродетели как моральные качества человека, их подлинность проявляется в моральности личности, в принятии ею идеала морального совершенства.

И в одном, и в другом значении «добродетель» сохраняет тот смысл, на который указывает древнегреческое слово «aretē». Одно из значений этого слова, относительно позднее, — «совершенство» (не только нравственное). Первоначальные значения — «пригодность», «плодовитость», «эффективность», «высокое мастерство». В частности,

мастерство и эффективность в ратном деле, и тогда «aretē» — это доблесть, храбрость, мужество[1]. Аристотель, имея в виду разные значения слова «aretē», отмечал, что добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является[2]. То же и с латинским «virtus»: наряду с общими значениями «совершенство», «нравственное совершенство» оно означает, причем изначально, воинскую доблесть, храбрость, мужество, достоинство, дарование[3]. Греческое и латинское слова, обозначающие порок, нравственное несовершенство (др.-греч. — kakōn, лат. — vitium) имеют аналогичные частные значения. «Kakōn» восходит к слову «kakōs» — «плохой», «низкий» в смысле «незнатный». Латинское «vitium» означало «дефект», «недостаток», «слабость», «промах», «болезнь», а наряду со значением «причинять вред» — и «насилие»[4].

Добродетели и пороки — это определенные качества личности, по которым ее оценивают окружающие.

Добродетель — это также способность действовать решительно; это «моральная сила в выполнении своего долга», как говорил Иммануил Кант[5]. Для того чтобы стать добродетельным, человек должен научиться действовать в соответствии с собственными принципами вообще. Установка на добродетель предполагает в человеке чувство собственного достоинства и гордости и, стало быть, стремление его сохранить. Уважая себя, т.е. заботясь о своем достоинстве, человек не может совершать определенные поступки, если о них, как он может предположить, придется впоследствии сожалеть, если их придется стыдиться, если их могут быть вменить ему в вину.

Добродетель — показатель совершенства человека. Но в то же время добродетель — условие его совершенства; она, как полагал Джон Стюарт Милль, обеспечивает достижение наибольшего счастья. Вместе с тем добродетель представляет собой благо само по себе и нет «ничего благотворнее всемерного укрепления в людях бескорыстной любви к добродетели»[6].

Установка на добродетельность как совершенство основывается на сознании *целостности* внутреннего мира, «равности» индивида самому себе. Некоторые современные исследователи моральной пси-

---

[1] *Шичалин Ю.А.* Арете // Новая философская энциклопедия. В 4 т. ; под ред. В.С. Степина, А.А. Гусейнова, А.П. Огурцова, Г.Ю. Семигина. М. : Мысль, 2000. Т. 1. С. 166–167.

[2] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 85.

[3] *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М. : Русский язык, 1976. С. 1084.

[4] Там же. С. 1086–1087.

[5] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // И. Кант. Соч. В 8 т. ; под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 7. М. : Чоро, 1994. С. 164.

[6] *Милль Дж.С.* Утилитаризм ; пер., предисл. А.С. Земерова. Ростов н/Д, 2013. С. 147.

хологии склонны рассматривать целостность как одну из необходимых добродетелей человека. Между тем исторически в рамках культуры, в частности в рамках морали, были выработаны особые представления об *искренности* и *чистоте*, содержательно соответствующие представлению о целостности характера. Название одной из добродетелей — *целомудрие*, близкое идее чистоты, прямо указывает на «умудренную целостность» внутреннего мира человека.

В связи с этим отдельно встает вопрос: насколько целостность характера является условием добродетели? Например, добродетель честности предполагает, что человек не просто честно ведет дела и не позволяет себе мошенничества. У кого-то честность может быть следствием убеждения, что честность — это лучшая стратегия в отношениях с людьми, обеспечивающая максимальный успех. Кто-то может быть честным из опасения, что любое мошенничество рано или поздно обнаруживается и себе дороже прослыть не заслуживающим доверия. В обоих случаях имеет место прагматическая или благоразумная мотивация к честности. В отличие от такой мотивации честность как добродетель, т.е. как действительное качество характера, выражается в признании честности, правдивости ценными самими по себе, а не из-за возможных последствий. Честный человек честен во всем и со всеми — в делах, в личных и групповых отношениях, в поступках, которые совершаются на виду у всех и которые вряд ли станут известны кому-то. Честный человек не признает «смягчающих обстоятельств», оправдывающих исключения из требования честности и правдивости, и не допускает такого ни у посторонних, ни и у близких, которые как будто больше других заслуживают снисхождения.

Аристотель, первым разработавший систематизированное учение о добродетелях, специально указывал, что добродетель целостным образом характеризует личность. Только самореализуясь всецело, личность может осуществить себя в качестве добродетельной личности. Недостаточно одного доброго дела, чтобы проявить свою добродетель и обрести блаженство: «ведь одна ласточка не делает весны, и один теплый день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми»[1]. Необходимо постоянное утверждение добродетели, на протяжении всей жизни. В добродетельности, по Аристотелю, человек только и обнаруживает себя как человек в собственном смысле слова, действуя разумно и выражая себя во всей своей полноте.

В концепции добродетели (и как противоположности — порока) в этико-философском плане подчеркивается такой важный аспект

[1] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 64.

морали, как личностный. В понятии ценности отражается надлежащее содержание решений и поступков человека. В понятии требования — та сторона морали, которая связана с формами организации, или регуляции, поведения, обеспечивающими претворение этого содержания на практике. Понятие добродетели указывает на то, каким должен быть человек, чтобы реализовать должное в своем поведении. В моральных рассуждениях и этических исследованиях эти разные стороны морали далеко не всегда представлены должным образом. Между тем предполагаемое ими различие акцентов в восприятии морали позволяет дифференцированно и, следовательно, более тонко анализировать этические проблемы.

15.2. Учение Аристотеля о добродетелях

Аристотель различал добродетели ума и добродетели характера — дианоэтические и этические добродетели. Первые развиваются в человеке благодаря обучению; таковы мудрость, сообразительность, рассудительность-благоразумие (phrōnesis). Вторые рождаются из привычки: человек действует, приобретает опыт, и на основе этого формируются черты его характера. Люди становятся справедливыми, поступая справедливо, благоразумными — поступая благоразумно, мужественными — действуя мужественно.

Однако не всякие действия сами по себе ведут к добродетели и удерживают от порока. Этическая добродетель — и в этом заключается ключевой момент учения Аристотеля — представляет собой *меру*, *«золотую середину»* между двумя крайностями — избытком и недостатком. Как качество характера добродетель проявляется в способности «поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность — это ее противоположность»[1].

Добродетель и порок у Аристотеля не симметричны. Мера противостоит безмерности; но безмерность «разномерна»: безмерностей много, тогда как мера — только одна. В отношении каждой добродетели Аристотель выявляет два порока, которые в свою очередь внутренне неоднородны.

В разъяснение своего учения Аристотель дает небольшой очерк, представляющий «таблицу» добродетелей и пороков в их соотнесенности с различными видами деятельности. Этим очерком предваряется подробный анализ отдельных добродетелей. Итак, добродетель — это

[1] Там же. С. 82.

середина между пороками чрезмерности и недостаточности того качества, которое олицетворяет добродетель. В отношении к опасности мужество — это середина между отвагой и трусостью. В отношении к удовольствиям, связанным с чувством осязания и вкуса, благоразумие — это середина между распущенностью и тем, что Аристотель называет бесчувственностью. В отношении к материальным благам щедрость — это середина между мотовством и скупостью. В отношении к чести и бесчестию величавость — это середина между спесью и приниженностью. Так и ровность — середина между гневливостью и «безгневностью»; правдивость — середина между хвастовством и притворством; остроумие — середина между шутовством и неотесанностью; дружелюбие — середина между угодничеством и вздорностью; стыдливость — середина между бесстыдством и робостью и т.д.

Будучи серединой между крайностями пороков, добродетель оказывается вполне строгой и определенной; порок же беспределен. Добродетель как бы устанавливает предел пороку — формирует бесформенное. Эта мысль в различных вариациях проходит через всю историю европейской философии: добро проявляется через ограничение, формование стихии естества, зло — бесформенно (в смысле необузданно). Приведенное выше кантовское понимание добродетели как «силы в исполнении своего долга» или «образа мыслей, имеющего твердую основу», оказывается вполне созвучным аристотелевскому пониманию (хотя непосредственно оно восходит к стоической традиции). При том, что высказывание Канта следует отнести к одному подходу в понимании добродетели (как обобщающего выражения характера), а трактовку Аристотеля — к другому (добродетели — моральные качества человека), оба мыслителя указывают на одно: добродетель — это внутренний порядок, или склад души; этот порядок не случается, а обретается человеком в сознательном и целенаправленном усилии. Так что добродетельный поступок может быть совершен одним-единственным способом, а порочный и злой поступок может быть совершен по-разному: зло бесформенно и в своей бесформенности беспредельно. Поэтому злое легко дается, между тем как добро всегда трудно. Здесь, как в стрельбе из лука, поясняет Аристотель: «легко промахнуться, трудно попасть в цель»[1].

Важным моментом в теории добродетелей Аристотеля является положение о том, что добродетель как средство по достижению цели является предметом выбора человека. Стало быть, добродетель, как и порок, зависит от воли человека. Человек властен поступать определенным образом или воздерживаться от поступка, совершать пре-

[1] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 86.

красные поступки и воздерживаться от постыдных. Иными словами, добродетель и порок во власти человека и от него самого зависит, быть добрым или дурным[1].

Схема Аристотеля интересна не только как пример определенной — *телеологической** — теории добродетели. В ней показаны непрерывность и органическая целостность морального опыта человека. Неявность практической границы между добродетелью и пороками указывает на трудность осуществления человеком своего морального предназначения в условиях, когда каждое действие прямо или косвенно опосредовано выбором между добром и злом.

15.3. Кардинальные и теологические добродетели

Традиционно различают два основополагающих набора добродетелей: *1*) кардинальные добродетели (классической Греции) — умеренность, мужество, мудрость и справедливость; *2*) теологические (или богословские) добродетели (христианства) — вера, надежда, милосердие (любовь).

Исторически некорректно трактовать кардинальные добродетели как добродетели античности вообще или даже в особенности классически греческой античности. Точнее было бы отнести кардинальные добродетели к «афинской этике», имея в виду, что она отличалась от «спартанской» или «коринфской». В наборе кардинальных добродетелей отразилось именно афинское нравственное миросозерцание, рационализированное в греческой философии классического периода (IV–III вв. до н.э.). Однако именно в качестве набора фундаментальных добродетелей они были представлены у Платона[2]. Аристотель, Эпикур или стоики разделяли иной подход к добродетелям. В греческом эпосе или греческой трагедии также варьируются, частично пересекаясь, иные наборы непременных добродетелей. Следует отметить, что само обозначение «кардинальные добродетели» появилось довольно поздно — в ранней схоластической философии, т.е. в IX–X вв., по-видимому, именно для того, чтобы отличать их от теологических добродетелей.

Богословские добродетели также некорректно считать христианскими добродетелями вообще. Христианский мыслитель, признанный

---

[1] Там же. С. 105.

[2] *Платон.* Государство; пер. с др.-греч. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3 ; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1994. С. 198–208.

«учитель церкви» Фома Аквинский устанавливает, следуя за Аристотелем, два вида добродетелей — интеллектуальные (мудрость, наука, искусство) и моральные (благоразумие, справедливость, умеренность, стойкость), понимая под добродетелями привычки, исполнение которых в добрых делах способствует совершенствованию человека.

В кардинальных добродетелях нашел отражение античный интеллектуализм. И для Сократа, и для Платона, и для Аристотеля, и для стоиков идеалом человека был образ мудреца. В христианских добродетелях на первый план выдвигается воля. В христианской мысли знание не существенно для благочестия человека; важны вера в Творца, любовь к нему и надежда на даруемое им спасение. Вера, надежда, милосердная любовь — это способности, характеризующие «стремительную» сторону души человека, т.е. волевую, а не созерцательную.

Очевидно, что в каждом случае набор добродетелей определялся еще и тем, в чем виделось высшее благо человека и какая ценность принималась в качестве абсолютной, т.е. в чем усматривался нравственный идеал.

В философии Нового времени роль категории добродетели снижается, она уступает место категориям свободы воли, долга и блага.

Один из опытов переосмысления учения о добродетели был предпринят Владимиром Соловьевым.

Учение о добродетелях Владимира Соловьева органично вписано в его концепцию нравственности. Нравственность, по Соловьеву, основывается на трех чувствах — *стыде*, *жалости* и *благоговении*, определяющих разные стороны нравственного опыта человека. Эти чувства постулируются Соловьевым, их происхождение, их истоки фактически никак не объясняются. В стыде отражается отношение человека к низшему — к своим естественным влечениям, к материальной природе вообще: человек стыдится ее господства и своего подчинения ей. В чувстве жалости отражается отношение человека к другим людям и вообще к живым существам, ему подобным; жалость заключается в том, что человек соответствующим образом переживает чужое страдание и, болезненно отзываясь на него, сострадая, проявляет в большей или меньшей степени свою солидарность с ними. В благоговении отражается отношение человека к высшему, к Богу. Высшего человек не может стыдиться, ему не может сострадать; но может преклоняться перед ним, проявляя свое благочестие. Таким образом, по утверждению Соловьева, «основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Господство над материальною чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу — вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества»[1].

[1] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1 ; сост., общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. М. : Мысль, 1988. С. 130.

Эти три начала представлены Соловьевым как чувства. Но вместе с тем он показывает, что их можно рассматривать и как правила действия, и как условие блага. Их также можно рассматривать как добродетели[1]. Это добродетели стыдливости (в противоположность пороку бесстыдства), сострадательности (в противоположность жестокости, злобности), благочестия (в противоположность нечестивости).

Правило действия, условие блага, добродетель как выражение исходных нравственных чувств имеют свою специфику. Люди различаются между собой по выраженности у них этих чувств, по тому, как они претворяют эти чувства в своих действиях. Например, люди бывают стыдливыми или бесстыдными; стыдливость одобряется, а бесстыдство осуждается. Постоянно и обоснованно одобряемое признается добродетелью, в то время как порицаемое — пороком[2]. В той мере, в какой стыдливость «сама по себе есть добро», разум требует соответствующего поведения. Такое поведение, основанное на воздержании от постыдного, в конечном счете ведет «к постоянному самообладанию, к свободе духа и к его власти над материальным бытием», и в этом заключается нравственное благо. Благо, по Соловьеву, — тоже добродетель. Если чувство — добродетель как изначальное качество человека, то благо — добродетель «в приобретенном состоянии, — *норма деятельности, превратившаяся во вторую природу*»[3]. Поэтому добродетель — это так же и «должное отношение человека ко всему»[4].

Должное отношение различается по содержанию в зависимости от того, на кого оно отправлено — на существо низшей природы, равной или высшей. Соответственно и нравственные добродетели будут проявляться поразному. Так, стыдливость в отношении к высшим предметам оправдана и выражается в смирении, что признается в качестве добродетели, а стыдливость по отношению к недостойному есть низость и представляет собой порок. Это рассуждение Соловьев завершает важным выводом: «От добродетелей в собственном смысле, которые всегда и во всех таковы, потому что по существу выражают качество, должным образом определенное или соответствующее самому смыслу той или другой из трех возможных областей жизненного отношения, — от этих определенных и определяющих добродетелей следует различать качества воли и образы действия, не имеющие в себе самих своего нравственного определения, или постоянного соответствия с известною сферой должного, и потому могущие быть то добродетелями, то состояниями безразличными, а то и пороками»[5].

Своеобразие соловьевского учения о добродетели в том, что оно позволяет раскрыть многомерность этического содержания одного и того же качества или явления в контексте различных сфер нравственного опыта.

С этих позицией Соловьев рассматривает классические добродетели — кардинальные и богословские.

Если понимать *мудрость* как способность наилучшим образом достигать поставленных целей, то значение добродетели она приобретает только

---

[1] *Соловьев В.С.* Указ. соч. С. 183.

[2] Русское слово «порок» — старославянского происхождения и восходит к «порицать». Иными словами, порок — это то, что порицается.

[3] *Соловьев В.С.* Указ. соч. С. 184.

[4] Там же. С. 185.

[5] Там же. С. 185–186.

в случае, если достойны сами цели. Не может быть назван добродетельным житейски благоразумный человек, хорошо понимающий людские слабости и ловко устраивающий свои дела. Способность достижения поставленных целей наилучшим образом становится добродетелью благодаря благоговению, направляющему человека на наиболее достойные цели. *Мужество* также является добродетелью не само по себе, а в зависимости от того, на какие предметы оно направлено. Нельзя назвать мужеством смелое исполнение бесчинств, а трусостью — боязнь греха и благочестивый страх. Мужествен тот, кто способен сохранять самообладание и возвышать свой дух над инстинктом самосохранения. *Умеренность*, или воздержанность, признается добродетелью, когда относится к постыдным состояниям и действиям. Не следует быть умеренным в искании истины, а воздержанность в благожелательности свидетельствует об отсутствии великодушия. *Справедливость*, как бы мы ее ни трактовали: как соблюдение прав других людей, воздержание от обид или оказание помощи, является добродетелью лишь в той мере, в какой она основывается на чувстве жалости. Если понимать справедливость как соблюдение законов, то ее можно считать добродетелью только при условии, что человек свято выполняет свои нравственные обязанности[1].

Как и кардинальные добродетели, богословские добродетели (про которые Соловьев говорит: «так называемые богословские добродетели») не являются безусловными и обретают свое нравственное значение в зависимости от предмета своего приложения. Так, *вера* не может считаться добродетелью в случае, если обращена на недостойное. Не является добродетелью вера в магию или суеверие. Даже направленная на Бога, но проявленная недостойно, т.е. не через радость, а через трепетный ужас, вера не будет признаком добродетели. *Надежда* должна быть благоговейной: с точки зрения христианской этики недостойно надеяться лишь на себя или на Бога, но только в ожидании от него материальных благ. И *любовь* добродетельна именно как милосердие.

Анализ добродетелей приводит Соловьева к выводу о том, что ни одна из признанных добродетелей не является нравственно достойной сама по себе. Действительное моральное значение добродетелей определяется той общей системой моральных ценностей, в которую они включаются, в конечном счете — нравственным идеалом.

Собственно, добродетели существуют как часть моральных систем — различные наборы добродетелей в рамках различных систем морали. Если обратиться к нравственному опыту античного мира, развивавшегося на протяжении полутора тысячелетий и довольно разнородного, то в нем можно выделить разные наборы добродетелей, например гомеровские добродетели, добродетели греческих трагедий, аристотелевские добродетели и т.д. Различаются наборы добродетелей Ветхого Завета и Нового Завета. Иными словами, каждая эпоха рожда-

[1] Например, нельзя признать добродетельным человека, который, исполняя закон о свидетельских показаниях, дает показания против своих родных, в особенности близких.

ет свой моральный идеал и соответственно свой набор добродетелей[1]. Различающиеся более или менее по составу и пронизывающему их содержание пафосу, они всегда направлены на обеспечение упорядоченности сообщества, ориентацию человека на моральный идеал и благой образ жизни.

15.4. Идея добродетели в современной моральной философии

Во второй половине XX в. в философии произошел поворот в понимании добродетели как морального феномена и роли идеи добродетели в концептуализации морали. В результате сформировалось новое направление в этических исследованиях, которое многими философами представлется как особый тип этической теории — *этики добродетели*, заслуживающей выделения наряду с двумя традиционными — кантианством, или деонтологической* этикой, и утилитаризмом, или консеквенциалистской* этикой[2]. Последние с конца XIX в. считались основополагающими и исчерпывающими фундаментальные философско-этические и нормативно-этические оппозиции. К концу XX в. стала главенствующей точка зрения, согласно которой деонтологическая этика, консеквенциалистская этика и этика добродетели (или аретическая этика, от др.-греч. arete) представляют три основных типа моральных теорий.

Замысел этики добродетелей был предложен Элизабет Энском в докладе «Современная моральная философия» в 1958 г. В нем Энском отчетливо выразила свою крайнюю неудовлетворенность законничеством, или императивизмом, доминировавшим в современной ей моральной философии. Энском имела в виду главным образом англо-американскую аналитическую традицию*, которая занимала главенствующие позиции в этике на протяжении первой половины XX в., развивая

[1] См.: *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали ; пер. с польск. К.В. Душенко ; общ. ред. А.А. Гусейнова ; вступ. ст. А.А. Гусейнова и К.А. Шварцман. М. : Прогресс, 1987; *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. 2nd ed. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007.

[2] В контексте этико-аналитической традиции этика добродетели, деонтологичекая этика и консеквенциалистская этика нередко трактуются как нормативно-этические теории, поскольку в них рассматриваются практические вопросы принятия решения, способности и качества личности, необходимые для принятия решения, поступка и суждения, градации моральности личности и пути ее морального совершенствования. В традиции континентальной этики эта проблематика относится к философской этике, или метаэтике, в то время как задачи нормативной этики связываются с критическим анализом содержания ценностей, требований, мотивов, суждений и аргументации в их обосновании.

в разных версиях традиции кантианской деонтологии и утилитаристского консеквенциализма[1], но ее претензии обращены и к философам, представляющим Новое время (Батлеру, Юму, Канту, Миллю). Острие критики Энском направлено как на кантианство, так и на утилитаризм, которые основывают мораль на понятиях закона и обязанности. По мнению Энском, императивизм имел бы смысл при признании верховного законодателя. Он был оправдан для средневекового человека с его твердой верой в Бога. В отсутствие у современного человека веры в Бога как законодателя императивизм теряет какие-либо основания. Роль норм (законов) в морали явно переоценена в ущерб значению характера человека, социального и культурного контекста, в котором человек формируется и реализует себя в качестве морального субъекта. Моральная философия, по мнению Энском, фактически отказалась от анализа содержательных моральных проблем и тем самым оторвалась от реальной моральной жизни. Этика потеряла интерес к таким важнейшим моральным проблемам, как мотивы, характер личности, воспитание, моральная мудрость и проницательность, дружба, интимные и семейные отношения, переживание счастья и т.д. Человека нужно понять в контексте его жизненного опыта, в реальности его идентичности, обусловленной той социально-культурной средой, в которой он живет, сложившимися в ней традициями и стандартами. Энском убеждена, что моральная философия, нуждается в философском осмыслении психологии человека. Без изучения этих и связанных с ними проблем невозможна полноценная теория морали.

Этическое исследование должно начинаться с рассмотрения понятия добродетели[2]. Как показывает пример Аристотеля, этика может быть построена безотносительно к понятию морального долженствования — как этика добродетели, т.е. как этика стремящегося к совершенству в своей деятельности человека.

Статья Энском вызвала широкий резонанс и стала определяющей для развития моральной философии второй половины XX в.[3] Она дала импульс современной *этике добродетели*, которая в качестве разновидности нормативной теории заняла достойное место наравне с кантианством и утилитаризмом.

Начавшиеся благодаря Энском дискуссии о роли философской теории и нормативной этики в понимании феномена морали, о значении для морали принципа универсальности и его соотношении с локальными нормами и традициями, о действенности моральных норм в качестве регулятора поведения, месте нерациональных источников моральной регуляции, таких, как эмоции, желания, привычки и традиции, в част-

[1] Термин «консеквенциализм» (consequentialism) Энском ввела для обозначения образа мысли, присущего утилитаризму.

[2] См.: *Энском Э.* Современная моральная философия ; пер. С. Черняка // Логос. 2008. № 1. С. 86.

[3] См.: Virtue Ethics ; ed. by R. Crisp, M. Slote. Oxford : Oxford University Press, 2000; *Артемьева О.В.* Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика А.А. Гусейнова. М. : Альфа-М, 2009. С. 433–445.

ности в сравнении с разумом, и т.д., привели к глубоким изменениям в дискурсивном «ландшафте» моральной философии.

Вместе с тем особенное развитие в последней трети XX в. интеллектуального движения, участники которого идентифицировали себя с этикой добродетели, обнаружило его значительную внутреннюю неоднородность. В нем отчетливо просматриваются тенденции антикантианства и антиутилитаризма, проводится критика рационализма, универсализма, нормативизма и т.д. Но оппозиции такого рода не специфичны именно для этики добродетели, они могут развиваться и на других методологических основаниях. Позитивно-теоретические позиции, которых придерживались разные авторы внутри этики добродетели, сохраняли столь разительные различия, что это дало повод внимательным наблюдателям усомниться в обоснованности понятия «этика добродетели»: оно не только не выполняло объединительной функции по отношению к появившимся под его «шапкой» концепциям, но и не могло обоснованно обозначить границу, по которой они находились в оппозиции кантианству и утилитаризму[1].

Впрочем, критика традиционной этики была, несомненно, продуктивной. Эта критика заслуживает особого внимания для понимания морали, ее роли в самоопределении личности, с одной стороны, и места индивидуального начала в морали, — с другой.

Поворот этики к идее добродетели выразился в следующих переменах.

Во-первых, в отказе от ставших привычными взглядов, согласно которым содержание морали задается нормами и обязанностями, определяющими действия человека (в кантианстве) или последствиями этих действий (в утилитаризме).

Во-вторых, в понимании того, что этический анализ должен фокусироваться на человеке, его моральных качествах и способностях. Основание этики на понятии добродетели не следует понимать таким образом, что мораль оказывается сведенной к добродетели. Указания Энском о том, что для понимания добродетели нужно прояснить понятия намерения, желания, наслаждения, поступка и т.д., как раз свидетельствуют об обращении этики к человеку как таковому — человеку, действующему практически. *Добродетель* в этом плане предстает приобретенным человеческим качеством; обладание им и его применение в соответствующем виде деятельности позволяют человеку осущест-

[1] См.: *Nussbaum M.* Virtue Ethics: A Misleading Category? // The Journal of Ethics. 1999. Vol. 3, № 3. P. 164–169, 200–201.

влять эту деятельность наилучшим образом, а отсутствие добродетели обрекает человека на несостоятельность[1].

В-третьих, в признании того, что сами по себе моральные принципы и правила не исчерпывают содержания морали и тем более не способны отразить всего богатства моральной практики. Принципы и правила актуализируются не в их вменении, не в предъявлении к исполнению, а в практических решениях и действиях конкретной личности, особым образом мотивированной к их исполнению, особым образом трактующей их смысл и выражающей свое отношение к моральной активности других людей. Данные естественных наук о возможной предрасположенности индивида к морали, о задатках к чувствительности, эмпатии, солидарности и т.п. требуют дальнейшего эмпирического изучения и теоретического осмысления. Но понятно, что сами по себе эти задатки не обеспечивают моральности индивида. Как способность к членораздельной речи актуализируется в научении и практике речевого общения, так и предрасположенность к моральным качествам «включается» у ребенка при взаимодействии с взрослыми, развивается на основе обогащения коммуникативного опыта. Этика добродетели вернулась к традиционному для практической философии и «забытому» во второй половине XIX — первой половине XX в. вопросу о формировании морального характера и его совершенствовании.

В-четвертых, в переосмыслении статуса морального субъекта, фокуса его внимания, источника мотивации и предмета ответственности. Этика добродетели предполагает иную по сравнению с деонтологической этикой и консеквенциалистской этикой систему координат, по которым личность осуществляет ценностную ориентацию. Она обеспокоена не исполнением долга ради долга и не содействием наибольшему благу и даже не осуществлением добродетели как таковой, но конкретных добродетелей — предупредительности, заботливости, скромности, трудолюбия и т.д., причем применительно к конкретным ситуациям и в наиболее сообразном виде. Например, некто, оказавшись в беде и нужде, возлагает надежду на помощь друзей. Его надежды оправдались: каждый из них помог, и по стечению обстоятельств забота друзей оказалась равновеликой, отличия касались только мотивов: один пришел на помощь, руководствуясь долгом и в убеждении, что нуждающимся вообще надо помогать, другой — из соображений о том, что, помогая другу, он содействует общему благу, подрываемому нуждой друга и, наоборот, его помощью прирастаемому, третий — из пере-

[1] За основу приведенного описания добродетели взято определение добродетели Аласдайра Макинтайра, данное в контексте его концепции практики. См.: *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. P. 191.

живаемого сочувствия и движимый заботой. Так, в общих чертах различаются названные нормативно-этические системы: первый вариант проповедует деонтологическая этика, второй — консеквенциалистская, третий — этика добродетели.

Этика добродетели предлагает особую теорию добродетели. Вместе с тем теории добродетели содержатся и в тех моральных теориях, которые развиваются на основе других методологий: и у Канта, и у Милля, как и у других представителей деонтологической этики или консеквенциалистской этики, есть свои теории добродетели. Отличие этики добродетели в том, что посредством переноса акцента на добродетель, а вслед за этим, как было показано выше, и на ряд других, смежных с ней категорий, ее авторы предложили новый тип обоснования морали. Критика сторонниками этики добродетели различных аспектов кантианства и утилитаризма, оказалась весьма эвристичной и наряду с другими новационными теоретическими проектами сыграла большую роль в обновлении этических представлений.

Контрольные вопросы и задания

1. Охарактеризуйте феномен добродетели как показатель совершенства человека. Как с этой точки зрения следовало бы обозначить порок?
2. Сформулируйте (основываясь на материале главы в целом) основные положения учения о добродетелях Аристотеля.
3. В свете аристотелевского учения о добродетели как середины между двумя крайностями опишите нравственный опыт человека действующего, совершающего поступки.
4. Каковы возможные точки соприкосновения традиционных наборов добродетелей — кардинальных и теологических?
5. В чем состоит центральная идея этики добродетели? На какие трудности в моральной философии этика добродетели попыталась дать ответ?

ГЛАВА 16

СВОБОДА

В самом общем смысле свобода — это возможность для человека делать то, что он хочет делать, и не делать того, чего он делать не хочет; делать в понимании того, что он поступает по собственной воле, а не по понуждению извне, что он может так поступать и никто не может ему ничего сказать в упрек или осуждение только потому, что другому это не нравится. К этому пониманию могут привноситься дополнительные смыслы: делать, что хочешь, если это хорошо (считается хорошим), или делать, что хочешь, потому что так хочется, или делать, что хочешь, особенно если это вопреки ожиданиям других, и т.д.[1] В целом свобода покоится на таких социальных, коммунальных или коммуникативных условиях, при которых никто не имеет власти заставить человека что-то делать против его желания или запретить ему делать что-то, что он делать вправе, т.е. оказывать давление, вводя ограничения или устанавливая запреты. Вместе с тем в моральном сознании идея свободы ассоциируется с идеей ответственности. Но ответственность — это ограничение, зависимость. Философия проясняет смысл свободы как независимости в условиях зависимости.

16.1. Свобода и необходимость

Согласно одному из классических определений, *свобода есть познанная необходимость*. Оно восходит к стоикам, связывавшим свободу с разумностью. Эта формула получила распространение благодаря Бенедикту Спинозе и Г.В.Ф. Гегелю и как таковая была воспринята Фридрихом Энгельсом и стала элементом марксистского учения.

---

[1] См.: *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков (III. 3. Словарный состав как ключ к этнофилософии, истории и политике: «свобода» в латинском, английском, русском и польском языках) ; пер. с англ. А.Д. Шмелева ; под ред. Т.В. Булыгиной. М. : Языки русской культуры, 1999. С. 473–474.

Человек ограничен в средствах. Но с развитием опыта, знаний и техники его оснащенность существенно возрастает. Знания и опыт расширяют возможности человека, в частности возможности понимания имеющихся объективных ограничений. Можно сказать, свобода проявляется в отношении к необходимости, а не в противостоянии ей, как нередко трактуется. Необходимости противостоит не свобода, а случайность. Свобода противостоит ограничению в форме принуждения или запрета, т.е. действий, исходящих от другого человека, окружения, власти. Давление, оказываемое на человека, прямо и косвенно, чаще всего является политическим; политическое давление имеет тенденцию принимать неправовой характер. Одно из ограничений, исходящих от власти, касается доступа к информации. Ограничивая распространение информации, власть сужает возможности выбора, без которого невозможна свобода решений и действий.

Свобода — не просто в отсутствии ограничений. Свобода — это характеристика решений и действий, совершенных: *а*) по собственному произволению (не по принуждению), *б*) со знанием и учетом объективных ограничений, *в*) в условиях возможности выбора.

Слово «произвольность» в русском языке имеет несколько значений, среди которых как необоснованность и случайность действий, их своевольность (т.е. совершение в соответствии со своей волей и вопреки воле других), так и самостоятельность действий. В этой главе слово «произвольность» («произвольный») употребляется в последнем значении. Произвольность действий представляет собой отдельную философско-этическую и психологическую проблему.

Первым в истории мысли ее анализ в связи с природой добродетели предпринял Аристотель. Непроизвольны действия, совершенные подневольно (под влиянием природной стихии или чьей-то власти) или по неведению (когда совершающий действие не может знать обо всех возможных последствиях). Но и не всякие произвольные действия добровольны. Например, действие, совершенное под пыткой или из опасения за жизнь и здоровье близких, произвольно, но недобровольно. Аристотель называл такие действия смешанными: они произвольны, поскольку источник действия заключен в самом деятеле, но они непроизвольны, поскольку сам человек по своему желанию ничего подобного никогда не совершил бы. Другое дело, что, добавляет Аристотель, «существуют... некоторые поступки, к совершению которых ничто не должно вынудить, но скорее следует умереть, претерпев самое страшное»[1]. К непроизвольным поступкам, по Аристотелю, не следует относить

[1] *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Никомахова этика ; пер. с др.-греч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4 ; общ. ред. А.И. Доватура. М. : Мысль, 1983. С. 96.

такие, которые совершены по неведению относительно того, в чем состоит польза; такие поступки отрицательно характеризуют деятеля или действие. К непроизвольным не следует относить также действия, которые совершаются в ярости или по влечению.

Среди произвольных поступков Аристотель выделяет намеренные (или преднамеренные), которые совершаются сознательно, по выбору. Сознательное действие — не то, которое совершено только из желания: ведь людям свойственно желать и несбыточное. Выбор осуществляется относительно того, что зависит от человека, а именно, средств достижения цели и способов их употребления.

Джон Локк, как бы развивая рассуждение Аристотеля, обратил внимание на то, что «свобода не относится к хотению». Представим, говорит он, что кого-то в глубоком сне приносят в помещение, где находится некто, кого он желает видеть, и запирают. Тот приходит в себя, чрезвычайно рад встрече с желаемым человеком и с радостью проводит с ним время, не желая уходить. Но у него и нет возможности уйти, если бы у него возникло такое желание. Свобода, делает вывод Локк, «есть идея, относящаяся не к хотению или предпочтению, но к лицу, обладающему силой действовать или воздерживаться от действия согласно выбору и распоряжению ума. Наша идея свободы простирается так же далеко, как и эта сила, но не дальше. Ибо, где сдерживание ограничивает эту силу либо где принуждение устраняет эту нейтральность способности той или другой стороны действовать или воздерживаться от действия, там свобода, а также наше понятие о ней сейчас же прекращается»[1].

Следует отметить, что этические аспекты проблемы свободы раскрываются не в соотнесении свободы с необходимостью. Моральная свобода обнаруживается в том, как принимаются решения, какие решения принимаются и какие действия сообразно этим решениям совершаются.

Аристотель конкретизирует свое рассуждение, доводя его до проблемы добродетели. Сознательность — не единственная характеристика выбора. Выбор может быть правильным или неправильным, и если одобряют выбор, то за верность должному и за стремление к высшему благу. Добродетели, как и пороки, связаны с сознательным выбором и собственной волей. Человек ответствен за свой выбор, а также за то, какой характер у него сложился, что предопределяет такие его решения, а не другие, за то, какие поступки он совершает, какие они влекут за собой последствия для других людей и для него самого.

---

[1] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении ; пер. с англ. А.Н. Савина // Дж. Локк. Соч. В 3 т. Т. 1 ; ред. И.С. Нарский. М. : Мысль, 1985. С. 290.

16.2. Своеволие

Особое ощущение и понимание свободы как отсутствия давления выражается в русском языке словом, очень близким по смыслу слову «свобода» и нередко употребляемым синонимично ему. Это слово *воля*. «Воля» — это свобода от рабства, от крепостного состояния; это данный человеку простор в поступках, отсутствие неволи, насилия, принуждения; это и сила, и власть, и могущество. Но это и простор в желаниях и вожделениях; это *своеволие*, *произвол* в смысле разнузданности в самостоятельном волении.

Идея воли в русском сознании. Как подчеркивает Анна Вежбицкая, в современном русском языке значение слова «воля» постепенно свелось к одному — к жизни вне тюрьмы, вне исправительного лагеря. К этому она добавляет: «Тот факт, что русский язык XX века выработал отдельный концепт “воли” как жизни вне тюремно-лагерной системы, отражает осознанное или неосознанное восприятие русским народом жизни в тени гигантского архипелага ГУЛАГ»[1].

Не ставя под сомнение выводы Вежбицкой, следует все же принять во внимание, что идея воли неоднозначна. С одной стороны, воля подразумевает отсутствие внешнего стеснения, главным образом в отношении тех, кто обладает властью и богатством, а с другой — нестеснение себя в решениях и действиях, удаль, ухарство. Георгий Федотов отмечал, что традиционно для русского человека свобода — «понятие отрицательное: синоним распущенности, “наказанности”, безобразия... Воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми. Свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя. Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо... Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, — разбойничества, бунта, тирании»[2].

Понимание свободы как воли, в смысле отсутствия внешнего контроля, предоставленности индивида самому себе присуще подростковому сознанию как таковому и является этапом в становлении личности, осваивающей способы самостоятельного мышления и поведения. В этом смысле каждый человек в процессе социализации и взросления так или иначе проходит через понимание свободы как оторванности от какого-либо влияния других, в особенности влияния тех взрослых,

---

[1] *Вежбицкая А.* Указ. соч. С. 460, 483.

[2] *Федотов Г.П.* Россия и свобода // Г.П. Федотов. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб. : София, 1992. С. 286.

с контролирующим и наставительным воздействием которых для него ассоциируется собственное детство.

Однако гражданственность и правосообразность так и не стали качествами, органично присущими российскому общественному самосознанию, вследствие отсутствия опыта социальной самоорганизации, свободного гражданского устроения общества, дисциплина которого покоилась бы на принципе равенства всех граждан в правах и строгом исполнении каждым своих обязанностей по отношению к правам других людей. Наоборот, понимание свободы как раскрепощенности провоцировалось всем порядком советского правления, когда действительная гражданская свобода была возможна лишь в оппозиции угнетающему государству. Проявляемая в социальной активности, в гражданском неповиновении такая свобода жестоко подавлялась, а в скрытой форме, т.е. граждански и публично не проявленной, носила отчасти анархистский или квиетистский[1] характер и выражалась в негативном отношении к власти вообще и, стало быть, к общественной дисциплине, которая в тоталитарном обществе всецело задается и контролируется государством.

Вместе с тем в российской интеллектуальной и культурной традиции чувство и понимание свободы формировались во многом под влиянием высоких образцов классической литературы начиная с А.Н. Радищева и А.С. Пушкина. В ней идея вольности трактовалась главным образом как освобождение от самодержавия. Например, в стихотворении Пушкина «Вольность» есть слова о ненависти к монаршему трону и греза о смерти всего монаршего семейства, включая детей; если поэт и говорил о законе, то лишь как о законе, ограничивающем царскую власть. Вольность у него не ассоциируется с личной свободой и гражданским достоинством. При этом у Пушкина есть стихотворения, в которых вольность предстает и как безудержность страсти, и как упоение поэзией, и как благоговение перед высшей волей[2], иными словами, как отрешенность от земных забот.

16.3. Независимость и автономия

Независимость сама по себе представляет несомненную ценность, которая всегда признавалась в европейской культуре. Как можно ви-

---

[1] Квиетистский (от лат. quietus — спокойный) — в данном случае — отворачивающийся от действительности.

[2] См.: *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии (гл. I. Многообразие свободы в поэзии Пушкина; гл. II. Вольность Пушкина) // Б.П. Вышеславцев. Этика преображенного эроса. М. : Республика, 1994. С. 160–177.

деть в истории философии, идея независимости важна для Платона, Аристотеля, стоиков. Платон проводил идею самостоятельности личности в суждениях и решениях, выражающейся в независимости от мнения большинства. Речь идет не об игнорировании чужих мнений, но об избирательном отношении к ним, об уважении мнений достойных и о рациональном отношении к ним. «Я не способен, — говорит платоновский Сократ, — руководствоваться ничем, кроме того разумного убеждения, которое, по моему расчету, оказывается наилучшим»[1], и убеждение, выбранное в качестве наилучшего, не подлежит перемене вследствие изменения обстоятельств, каким бы драматичным это изменение ни было.

Аристотель, рассуждая о любезности, замечает, что человек «обходительный и свободнорожденный будет вести себя так, словно он сам себе закон»[2]. Самостоятельные поступки представляют собой разновидность произвольных поступков, источником которых, по Аристотелю, является сам свободный человек, т.е. способный к произвольным действиям. Однако самостоятельные поступки особенные: здесь недостаточно самосознательности и самообладания; самостоятельность — отличительное свойство подлинно свободнорожденных, т.е. свободных духом и добродетельных. Эта мысль проводилась древнегреческим философом-стоиком Зеноном и его последователями: свобода — удел мудреца, глупцы же — рабы, так как «свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство — его лишение»; мудрец подобен царю, «ибо царствование есть неподотчетная власть»[3].

Идея самостоятельности как автономии* известна древним грекам со времен Софокла. Природу самозаконности, независимости раскрыл, опираясь на предшествующую традицию, ученик стоиков, младший современник Сенеки киник Дион Хризостом. Говоря об образе жизни людей, он отмечает, что лишь некоторые (например, такие, как он) выделяются из толпы и в среде рабов могут оставаться свободными, а в среде подданных — независимыми (autonomos)[4]. Люди воюют за независимость своих государств, но, даже обретя ее, довольствуются подделкой свободы, и никто из них не способен жить сообразно своим

---

[1] *Платон.* Критон // Платон. Собр. соч. В 4 т. ; пер. М.С. Соловьева ; общ. ред. А.Ф. Лосева. В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1990. Т. 1. С. 100.

[2] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 142.

[3] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов ; ред. А.Ф. Лосев ; пер. М.Л. Гаспаров. М. : Мысль, 1979. С. 305.

[4] *Dio Chrysostom.* Dio Chrysostom. In Five Volumes; With an English transl. by H.L. Crosby Vol. 5 (Discourses LXI–LXXX). L. : William Heinemann, Ltd. ; Cambridge MA : Harvard University Press, 1951. P. 317.

законам; они сами обрекают себя на узы и рабство. Дион неоднократно употребляет термин «autonomos», причем автономия у него однозначно сопряжена с оппозицией свобода — рабство и практически выступает синонимом свободы, а законы, которые свободный и мудрый устанавливает самому себе, предстают как естественные законы, или законы Зевса. Так что своезаконность у Диона это уже не просто независимость, самостоятельность, самоопределение, это — жизнь в соответствии с природой. Тем самым Дион соотносит стоический идеал свободы мудреца с важным положением стоиков о том, что мудрец живет в соответствии с естественными законами.

Возможно, это положение стоиков о жизни в соответствии с природой имел в виду апостол Павел, говоря про язычников, что они «по природе законное делают». Не ведая писаного Моисеева закона, язычники имеют закон в сердце своем — «они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» (Рим. 2:14–15).

В контексте христианской мысли идея автономии трактуется как независимость человека (потенциально принадлежащего божественному миру, возможного объекта божественной благодати) от земного мира. В качестве примера можно назвать Мартина Лютера. Он последовательно отрицал целостную свободу воли, настаивая на «рабстве воли». Но рабство воли утверждалось им в отношении воли Божьей. Лютер отрицал возможность свободы человека во имя возможности всеведения Бога. При этом, настаивая на подотчетности человека трансцендентному авторитету (божественному или сатанинскому), Лютер говорил о независимости человека от каких-либо социальных факторов. Отрицая свободу воли, требуя полной приверженности человека (христианина) евангельскому учению, Лютер утверждал автономию личности в мирских делах.

Идея независимости человека от окружения, его самостоятельности получает развитие в философии Нового времени. Независимость человека мыслится в первую очередь в отношении к непосредственному окружению — как независимость от чужих мнений, влияния примера или обычая. Отношение к Богу — также предмет самостоятельности; оно должно быть осознанным; в отношении к Богу человеку надлежит сохранять достоинство и ответственность.

Эти концептуальные установки, развивавшиеся разными философами с конца XVII в., привели в перспективе И. Канта к концептуальному соединению морали с автономией, усмотрению им в автономии одной из специфических характеристик морали.

Автономия у Канта — это прежде всего характеристика воли, в соответствии с которой она в выборе желания или поступка подчиняется

собственному законодательству, имеющему «внутреннее определяющее основание» только в разуме. Чистая воля, или чистый практический разум, сама задает себе принцип принятия решения и действия. Этот принцип не зависит от цели и поэтому носит всеобщий характер. Принципы, которыми руководствуется воля, могут быть разными, и в этом смысле не всякая воля автономна. Чистый практический разум повелевает в каждом поступке следовать такому практическому принципу (максиме), который мог бы служить всеобщим законом и тем самым «воля благодаря своей максиме могла рассматривать самое себя так же, как устанавливающую всеобщие законы»[1].

Моральная автономия проявляется у Канта в первую очередь через волю как способность человека осознанно, намеренно и обоснованно быть непосредственной причиной своих действий. Автономия воли представляет, по Канту, основание и критерий моральности. Негативный и позитивный характер воли символически отражен в двусоставности слова «автономия»: «авто» указывает на самостояние, собственно независимость от внешних факторов, а «-номия» — на законосообразность этого самостояния, на подчиненность последнего самостоятельно устанавливаемым всеобщим законам.

Принцип автономии оказывается тождествен категорическому императиву, о котором Кант говорит то же, что и об автономии: он предопределяет к поступку, «объективно необходимому самому по себе, безотносительно к какой-либо другой цели»[2]. Автономии противостоит гетерономия*, которая заключается в том, что воля не сама дает себе закон, а оказывается обусловленной объектом, или материальной целью, предметом устремленности воли. При гетерономии воля возбуждается извне заданными целями. Принципы, которыми она руководствуется, показывают способы осуществления какой-либо практически значимой цели и то, что необходимо сделать для достижения благополучия, или счастья.

Автономия, по Канту, заключается в (*а*) независимости воли, или практического разума от какого-либо интереса, от стремления к практической целесообразности — к благу (чем бы оно ни было обусловлено — себялюбием или симпатией) или пользе, (*б*) способности индивида действовать по собственным и вместе с тем всеобщим законам, (*в*) по законам, устанавливаемым чистым практическим разумом.

В современной литературе кантовское понимание моральной автономии рассматривается как особая версия феномена. Взятая сама

---

[1] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов ; пер. с нем. Л.Д.Б. // И. Кант. Собр. соч. В 8 т. ; под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 211.

[2] Там же. С. 187.

по себе, т.е. в концептуально неспецифическом виде, она принимается в качестве аспекта или одного из проявлений автономии, а то и особенной его трактовки — специфически кантианской. Спектр проблематики автономии в современной философии изменяется вследствие расширения предметного фокуса этики, обращенной также к этико-философским проблемам деятельности, биомедицинской практики, социального равноправия (в том числе расового и гендерного).

В целом проблематика автономии сохраняет преемственность по отношению к классической философии. Она задается, с одной стороны, идеей освобождения от внешнего воздействия, достижения самостоятельности, независимости, неподотчетности, а с другой — идеей предупреждения самостоятельности от произвола, связанности воли дополнительным нормативным содержанием, которое обеспечивает выход индивида за рамки самого себя, его универсальное самоопределение в отношении высших ценностей, в отношении морального долга.

16.4. Негативная и позитивная свобода

В независимости свобода обнаруживается отрицательно — как «свобода от». Обретение такой свободы актуально в условиях личной закрепощенности, в каких бы формах она ни проявлялась. Но независимости, выражаемой в свободе от опеки и тем более диктата с чьей-либо стороны, в том числе государства, недостаточно. Ощущение свободы во всей полноте дается лишь при возможности у человека действовать по своей воле, сообразно сознательно принятым принципам, выбирая среди имеющихся альтернатив. В этом выражается позитивная свобода — «свобода для».

Разделение негативной свободы и позитивной проходит через всю историю мысли. Оно угадывается в понимании апостолом Павлом свободы как преданности Христу в противовес стоической идее мудреца, который не зависит от внешних обстоятельств. Христианин призван к Богу, и в этой призванности раскрывается его свобода. Подобным образом и у Аврелия Августина человек обнаруживает свою свободу в самостоятельном отказе от греха, в стойкости перед искушениями. Благодаря благодати человек оказывается способным обратиться к Богу и тем самым в полной мере явить свою свободу. Но и в сознательном ограничении своих вожделений человек предстает позитивно свободным. Такая трактовка Августином свободы предопределила рамки обсуждения этой проблемы в средневековой мысли вплоть до Фомы Аквинского.

Проблематика негативной и позитивной свободы получила развитие в Новое время (Т. Гоббс, Дж. Локк, А. Смит, Ж.Ж. Руссо, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Дж. Бентам, К. Маркс), в русской философии конца XIX – первой половины XX в. (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, С.А. Левицкий), в западной философии XX в. (Н. Гартман, Э. Фромм, И. Берлин).

В трудах британского философа Исайи Берлина проблема негативной и позитивной свободы получила столь обстоятельную разработку, что в современной философской литературе она, как правило, ассоциируется именно с его именем. Подход Берлина заслуживает специального внимания.

Учение о негативной и позитивной свободе Исайи Берлина. У понятия свободы есть два принципиально различающихся значения — негативное и позитивное. Негативное понимание свободы указывает на *возможность* индивида действовать сообразно со своими намерениями и желаниями без ограничений; позитивное — на *способность* индивида действовать в соответствии со своими намерениями и желаниями. В первом значении понятия свободы важно определение границ самостоятельности, независимости индивида, обусловленных объективными факторами; во втором — установление степени субъективной готовности индивида практически реализовать имеющуюся у него самостоятельность.

Ограничения бывают разного рода — естественные (физические), экономические, политические, административные и т.п. По мнению Берлина, о несвободе имеет смысл говорить в тех случаях, когда ограничения являются прямым или косвенным следствием действий других лиц (или институтов). Без этих действий, которые воспринимаются как вмешательство, человек мог бы действовать сообразно со своими намерениями и желаниями. «Чем шире область невмешательства, — отмечает Берлин, — тем шире моя свобода»[1]. Свобода в таком смысле не может быть безграничной; иначе люди окажутся в состоянии всеобщей конкуренции и вражды. Свобода от невмешательства должна ограничиваться сдержанностью, чтобы свобода одного не оборачивалась вмешательством в пространство независимости другого; чтобы свобода одного (одних) не строилась ценой несвободы другого (других).

Так понимаемая свобода предполагает равенство — равенство в свободе, что политически и институционально обеспечивается верховенством права и, стало быть, равенством всех перед законом. Как было отмечено выше, вмешательство может осуществляться не людьми, а институтами (общественными и государственными) и, таким образом, носить *структурный* характер. Степень допустимого вмешательства и социально-дисциплинарный режим (так или иначе оформленный — с помощью права или диктаторски), посредством которого вмешательство осуществляется, зависит от конкретных исторических условий. Свобода общества выражается в том, в какой мере режим является предметом самоопределения общества,

[1] *Берлин И.* Два понимания свободы // И. Берлин. Философия свободы. Европа : предисловие А. Эткинда. М. : НЛО, 2001. С. 128.

в какой мере граждане имеют возможность социально и политически влиять на него, иными словами, формировать режим, договариваясь о мере допустимого вмешательства власти в свою жизнь и деятельность. Одна сторона вопроса — источник ограничений, т.е. кто их устанавливает и осуществляет, другая — касается границ ограничений: в каких сферах деятельность подвергается вмешательству, а в каких — нет.

Позитивность свободы утверждается в готовности и способности человека быть хозяином самому себе. Такая постановка вопроса указывает на предполагаемую двойственность человека. Кто в свободе хозяин и кому? В истории философии, отмечает Берлин, при обсуждении этого вопроса речь могла идти о «подлинном», «идеальном», «возвышенном» Я в отличие от «низменного», «импульсивного», «эмпирического», а то и о Я, представляющем какую-то общность или «сверхличностную сущность». Некоторые философы и религиозные моралисты говорили о самоотрекающемся, аскетичном Я как действительном субъекте свободы.

По этому поводу Берлин иронически замечал: «Если я, спасаясь от противника, спрячусь в доме и запру все входы и выходы, я, может быть, и буду свободней, чем у него в плену, но буду ли я свободнее, чем если бы я победил и пленил его самого?» и добавлял: «Самоотречение — не единственный способ преодоления препятствий»[1]. Свобода, по Берлину, утверждается в том, что человек сознательно относится к своей жизни, планирует ее в соответствии со своей волей, вырабатывает правила, по которым будут осуществляться планы, с пониманием дела следует этим правилам, не претендуя на невозможное, т.е. противоречащее законам природы и общества. Такова «позитивная доктрина освобождения через разум»[2].

Однако надежда на обретение свободы благодаря разуму и на его основе сталкивается с рядом сложностей теоретического и практического порядка, обусловленных главным образом тем, что человек — существо общественное. Это значит, что его жизнь опосредована взаимодействием с другими людьми, свободно осуществляющими свои планы, они своими мыслями и чувствами воздействуют на него (как и он на них), признают его в том или другом качестве и сам факт этого признания (или его отсутствия) оказывается значимым фактором его существования и самооценки. «Отсутствие свободы, на которое жалуются люди или группы, — замечает Берлин, — порой сводится к отсутствию должного признания»[3]. Человеку важно чувствовать себя ответственным лицом, но для этого он должен быть признаваем другими людьми. Берлин не говорит об этом прямо, но из его рассуждений вполне можно сделать вывод, что чувство свободы, столь зависимое от признания другими людьми, оказывается оборотной стороной своего рода зависимости, поскольку признание невозможно без включенности в социальное взаимодействие. Эта потребность в сообществе, без которого на самом деле человек не может реализовать себя, не может обеспечить свою безопасность, свой статус, оказывается важным фактором индивидуального чувства свободы и в то же время возможным препятствием для индивидуальной независимости (не важно, осознается она или нет), для индивидуальной «негативной» свободы. Поэтому «позитивная» свобо-

---

[1] *Берлин И.С.* Указ. соч. С. 148.

[2] Там же. С. 153.

[3] Там же. С. 166.

да должна базироваться на личной суверенности. Это еще как-то может предотвратить конфликт между позитивной свободой и негативной или по крайней мере снизить его напряженность.

Борис Вышеславцев в отличие от Берлина представил негативную свободу и позитивную свободу как две ступени — «свободу произвола» и «свободу творчества».

Борис Вышеславцев о сублимации свободы. Свобода открывается человеку прежде всего в выборе и безусловной возможности человека его осуществить — произвольно, своенравно. В таком выборе могут попираться принятые ценности и их иерархия. Свобода такого выбора ограничена личным предпочтением, даже капризом. Это, по Вышеславцеву, «несублимированная свобода». Но есть свобода другого рода, другого уровня — исходящая из «идеального долженствования», добровольно направленная на ценности. Это сублимированная свобода. В переходе от одной свободы к другой происходит сублимация[1], т.е. возвышение свободы[2]. Вышеславцев отмечает, что философы нередко замалчивают свободу произвола, игнорируя значение самого феномена произвола. Произвол случаен, неопределенен. Но в нем, пусть в наиболее простом виде, проявляется способность человека волить, выражать предпочтение, осуществлять выбор. Подчинение выбора моральным ценностям — это уже результат самоопределения человека. Без связи с этим выбором нельзя оценить позитивную свободу как свободу творчества, понять творчество как высшее проявление свободы.

Для Вышеславцева проблема позитивной свободы состоит не в том, кто управляет человеком (он сам или кто-то извне), а в том, как реализует человек свою независимость, самостоятельность. Способность к самостоятельности утверждается в свободе, лишь будучи воплощенной в деятельности, ведущей к благотворным результатам. Имея в виду это качество свободы, Николай Бердяев указывал: «Человек свободен, когда он находится в состоянии творческого подъема... Творчество есть освобождение от рабства»[3].

Таким образом, освобождение предстает в качестве пути *морального совершенствования* — от обретения независимости и способности проявлять себя неподотчетно к способности волить, самостоятельно ограничивать себя в своих прихотях и на основе этого свободно самоопределяться в благе. Такой ход мысли побуждает поставить ценности свободы в зависимость от того, что является ее плодом, и тем самым не рассматривать ее как высшую моральную ценность.

---

[1] Сублимация (лат. sublimatio) — очищение, возвышение, раскрепощение.

[2] *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса ; под ред. В.В. Сапова. М. : Республика. 1994. С. 92.

[3] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека опыт персоналистской философии // Н.А. Бердяев. Царство духа и царство кесаря ; сост., послесл. П.В. Алексеева. М. : Республика, 1995. С. 152.

16.5. Свобода и ответственность

Итак, негативная свобода как независимость обращается в свободу позитивную, которая проявляется в возможности, способности и праве человека выбирать предпочтительную из имеющихся альтернатив. Мерой свободы человека задается мера его ответственности, которая основополагающим образом соотнесена со свободой. Вместе с тем в ответственности есть то, что как будто противопоставляет ее свободе, а именно, *зависимость*. Это особого рода зависимость, не сводимая к подвластности, покорности, подчиненности, неволе (с чем чаще всего ассоциируется зависимость). Это идеальная, духовная зависимость человека от того, что воспринимается им в качестве определяющего основания для принятия решений и совершения действий. Таким определяющим основанием может быть лицо (индивидуальное, коллективное, идеально-символическое) или институт.

Человек ответствен за то, что, как он полагает, от него обоснованно ожидается, что он сам от себя ожидает как от потенциально совершенной личности, предстоящей моральному идеалу. Это отношение зависимости невозможно без признания источника зависимости. Фактор признания другого (иного) в ответственности может вести к тому, что сама ответственность субъективно переживается человеком как ответственность: *а*) перед самим собой и за самого себя — за сохранение своей внутренней свободы, своего достоинства, своей человечности, *б*) перед другими и за других, но в той мере, в какой человек признает их своими-другими, т.е. частью своей суверенности, в какой других он принимает как продолжение самого себя или как таких, через которых он оказывается представленным.

Человек отвечает за себя и за других в той мере, в какой он признает других своими-другими. Он не может отвечать за тех, кого он не признает в качестве своих-других. Он отвечает перед другими — теми, с кем он связан ситуацией или соглашениями. Никто не вправе ожидать, тем более требовать от него ответственности за чужих — за судьбу чужих и тем более за действия чужих. По мере расширения круга тех других, перед которыми и за которых человек считает себя ответственным в своей свободе, он преодолевает тесные пределы условности, или частичности, своего существования.

В связи со сказанным встает вопрос о степени и градациях ответственности. В общем можно сказать, что мера ответственности человека обусловлена мерой его дееспособности и не может ее превышать. Такая постановка вопроса позволяет конкретизировать ответственность как нравственную задачу человека и увязать ее с кругом реальных связей

человека — связей, посредством которых человек демонстрирует свое признание других, в каких бы формах это признание ни осуществлялось.

Контрольные вопросы и задания

1. Каковы в учении Аристотеля характеристики произвольного поступка?
2. В чем особенности этического понимания свободы по сравнению с общефилософским?
3. Как соотносятся понятия «свобода», «своеволие», «произвол»? Приведите примеры соответствующих поступков из личного опыта или на основе произведений художественной литературы или изобразительного искусства.
4. Назовите основные моменты идеи автономии. Как соотносятся идеи свободы и автономии?
5. Укажите основные характеристики негативной свободы и позитивной. Чем обусловлен и в чем выражается переход от негативной свободы к позитивной?
6. Как связаны свобода и ответственность? Прокомментируйте имеющее основания мнение, что ответственность является условием свободы.

ГЛАВА 17

ЭГОИЗМ И АЛЬТРУИЗМ

Эгоизм и альтруизм — характеристики поступков человека, его суждений и решений, шире, жизненной позиции с точки зрения его внимания к своим интересам и интересам других людей.

По своему содержанию эгоизм и альтруизм кажутся противоположными понятиями: эгоизм (от лат. ego — Я) — это забота прежде всего о собственных интересах, а альтруизм (фр. altruisme от итал. altrui, от лат. alter — другой) — забота об интересах других.

Однако в этическом плане эти понятия представляют разные феномены. Альтруизм — моральный принцип, в соответствии с которым каждый человек должен совершать бескорыстные действия, направленные на благо (удовлетворение интересов) другого человека и общее благо. Эгоизм — это жизненная установка на приоритетное удовлетворение личного интереса. Если альтруизм изначально сформулирован как принцип и вменяется в поведение человека, то эгоизм представляет собой черту поведения или характера и может выражаться обладателями такого характера в виде максимы[1]. Эгоизм не существует как моральный принцип и лишь реконструируется этикой для обозначения противоположности того, что повелевается моралью. В этико-философской и моралистической критике эгоистических нравов и характеров эгоизм обобщается до определенной нормативной и поведенческой модели.

17.1. Эгоизм

В реконструированном на основе рефлексии поведенческой практики виде эгоизм предстает как принцип, согласно которому каждому следует

[1] Ср. персонаж повести Дидро «Племянник Рамо» (в § 9.2).

стремиться к максимальному удовлетворению своего личного интереса, при необходимости игнорируя интересы других людей.

С этой точки зрения, эгоизм следует отличать от *себялюбия* — благоволения к самому себе. При себялюбии не обязательно ущемление чужих интересов. Бывают ситуации, когда забота человека о собственном благе не противоречит благу других людей и сама собой сочетается со стремлением к их благу, благу сообщества.

Эгоизмом также называют *самомнение*, или *самодовольство*, при котором благоволение к себе может в самом деле осуществляться за счет других. Но если рассматривать эгоизм в значении самодовольства, то нормативное содержание этого феномена расширяется. Под него, как показал Джон Ролз, подпадают довольно разные максимы. Это и эгоизм диктаторского своеволия: «Все должны служить моим интересам», и эгоизм собственной исключительности: «Все должны следовать моральным принципам, кроме меня, если это мне не выгодно», и анархический, или «универсализуемый», эгоизм: «Всем позволительно преследовать собственные интересы, как им заблагорассудится»[1].

Первые две максимы очевидно противоречат Золотому правилу и Заповеди любви. Если их сравнивать с Золотым правилом, то можно заметить, что они нарушают принципы равенства и взаимности. Заповеди любви они противоречат в том, что допускают использование индивидом других людей в качестве средства для достижения собственных целей. С общеэтической точки зрения обе формулы противоречат критерию универсальности. Такое отношение к себе как к безусловной ценности при отношении к другим исключительно как к средству для достижения собственных целей представляет собой крайний эгоизм.

Третья формула может быть признана морально оправданной, но при определенной модификации: «Всем позволительно преследовать собственные интересы, если они не нарушают интересы других». Данная формула вполне вписывается в принцип «Не вреди». В такой формулировке эгоизм не представляет проблемы. Эта формулировка даже не рассматривается моральным сознанием или этикой как выражающая эгоизм.

В явной и крайней форме эгоизм проявляется в ситуации конфликта интересов, когда индивид решается на удовлетворение личного интереса в ущерб интересу другого человека (других людей), осознает это и считает для себя допустимым и даже несомненно допустимым.

Эгоизм нередко смешивается с индивидуализмом. *Индивидуализм* представляет собой позицию, согласно которой интерес индивида при-

---

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости ; пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. С. 124.

знается *самостоятельным* по отношению к интересу группы, коллектива, а точка зрения индивида — не зависящей от точки зрения группы, коллектива. На уровне суждений, решений и действий индивидуализм может проявляться как в эгоизме, так и в альтруизме. Альтруизм, как сказано выше, противостоит эгоизму; индивидуализм противостоит коллективизму. Об этих определениях можно спорить, в других контекстах эти понятия можно трактовать иначе, но важно при этом понимать ценность понятийных различий, видя за ними смысловые нюансы, соответствующие разным аспектам коммуникативной и социальной практики.

Эгоизм формулируется в качестве принципа в ходе моралистической рефлексии. Объективно нет надобности в нормативном, т.е. дополнительном, утверждении попечения человека о себе. Как существо, имеющее потребности и стремящееся к их удовлетворению, человек «от природы» себялюбив. Это учитывается в Заповеди любви: человек, естественно, от рождения «любит» себя, т.е. печется о собственном благе. Нравственная задача заключается в том, чтобы заботящийся об удовлетворении собственных интересов еще и принял во внимание интересы других — не препятствовал им, содействовал их осуществлению, заботился о них.

Перемена акцентов Николаем Бердяевым в понимании эгоизма произошла на волне его отказа от материализма и обращения к метафизике и идеализму, в том числе в этических вопросах. Этот интеллектуальный и духовный перелом нашел отражение в статьях 1900–1906 гг., собранных в сборнике «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные» (1907).

Мораль, согласно Бердяеву, должна быть основана на идее Я. Решительный шаг в этом направлении уже сделал Фридрих Ницше, в концепции которого, по убеждению Бердяева, выразился отнюдь не имморализм (как утверждал про себя сам Ницше), но решительный протест против мещанства и утверждение «высшей морали», открывающей «человеку бесконечные перспективы»[1]. Бердяев усматривал мещанство в том, что мораль трактуется как средство организации общежития, как указание человеку подчинить свое Я Другому — Ты. Однако отношения Я и Ты обращаемы. *N* воспринимает *M* как Ты, находясь в позиции Я. Но то же можно сказать о *M*, воспринимающего *N*: *N* для него — Ты, в то время как *M* для самого себя — Я. Поэтому, делает вывод Бердяев, противопоставление Я и Ты бессмысленно.

Согласно Бердяеву, следует отказаться от понимания эгоизма как потакания низшим потребностям и желаниям. Подлинным Эго является духовное Я, утверждающее себя в борьбе с эмпирическим Я и его низшими побуждениями. Антиэгоистичность «мещанской» морали проявляется на самом

[1] *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // Н.А. Бердяев. Sub specie aetemitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906) ; сост., комм. В.В. Сапова. М. : Канон+, 2002. С. 103.

деле, по мнению Бердяева, в подавлении Я, жертве Я ради других. Но ограничения Я могут привести лишь к «всеобщему обезличению и погашению духа». Поэтому «в этике мы должны признать не только примат Я (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это Я единственным элементом этики»[1].

Такая теоретически радикальная точка зрения стала следствием абсолютизации Бердяевым перфекционистской* составляющей морали — усмотрения высшего блага в утверждении Я и самоосуществлении личности. Эгоизм, таким образом, был представлен Бердяевым как перфекционизм.

Следует заметить, что в анализе как эгоизма, так и — шире — морали у Бердяева смешались два плана рассмотрения — описательный и нормативный. С описательной точки зрения, или точки зрения, условно говоря, *внешнего незаинтересованого наблюдателя*, действительно, разные личности равны как личности и вместе с тем индивидуализированы, «разностны», как выражается Бердяев; личность не терпит нивелировки. В этом смысле нет различия между Я и Другим, потому что для внешнего наблюдателя они оба — Другие.

Но, обсуждая эгоизм, Бердяев не принимает во внимание, что это различие все-таки актуализируется при ином взгляде на мораль, а именно, с позиции *действующего субъекта*, Я, агента, для которого Другой выступает в качестве *партнера* коммуникативно-социального взаимодействия, или просто реципиента, т.е. того, на кого направлено действие. Перед действующим субъектом (как Я) помимо задачи личностного совершенствования стоит задача надлежащих отношений с Другим (точно такая же задача стоит перед Другим, который начинает действовать с позиции своего Я). В первую очередь надлежит не причинять Другому вреда, не препятствовать Другому в его правах и интересах. Такова моральная обязанность человека, и она не может быть реализована иначе, как только посредством самоконтроля и самоограничения.

Бердяев не стал проводить различия между *само*ограничением, которое моральная личность осуществляет по отношению к себе ради исполнения своей обязанности по отношению к Другому, и общественным, групповым ограничением индивидуальности. Социально-групповое ограничение индивидуальности может оборачиваться и подавлением, которым так обеспокоен Бердяев, но не непременно и не всегда. Функционирование общества, индивидуальные и коллективные члены которого выступают носителями частных интересов, невозможно без ограничения частных интересов.

Хотя в поздних работах Бердяева, например в книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), нет и следа такого представления об эгоизме, предложенный им нормативный взгляд на эгоизм, мораль, роль морального совершенствования личности представляет интерес.

Позиция Бердяева — отнюдь не единичный интеллектуальный факт такого рода. Похожие взгляды несколько позже развивали представители *гуманистической психологии* (направления в психологии, возникшего в середине XX в. в полемике с психоанализом и бихевиоризмом), которые уделяли главное внимание личностному развитию, сознательному освоению личностью своих творческих способностей, активной самоактуализации. Эти идеи получили широкое распространение в популярной психотерапии и морально-воспитательной практике.

---

[1] Там же.

17.2. «Разумный эгоизм»

Продемонстрированная выше вариативность действительных моральных позиций, которые нередко объединяют одним словом «эгоизм», существенна для понимания самого эгоизма. В различении формул эгоизма обнаруживается возможность того, что в той мере, в какой соблюдается принцип «не вреди», эгоизм не сопряжен непременно со злом.

На это указывают сторонники эгоизма, отмечая, что личный интерес индивида не непременно корыстен — он может быть ориентирован как раз на исполнение моральных требований и содействие общему благу. Именно такова логика так называемого *разумного эгоизма*.

Согласно этому этическому учению, среди личных потребностей и интересов необходимо есть такие, удовлетворение которых не только не противоречит интересам других людей, но и содействует общему благу. Таковы разумные, или правильно понятые (индивидом), интересы. Разумно-эгоистические идеи высказывались уже в античности (ее элементы можно найти у Аристотеля и Эпикура), но широкое и концептуально оформленное развитие она получила в Новое время как составляющая разных социально-нравственных учений XVII–XVIII вв., а также XIX в.

Как показали Т. Гоббс, Б. Мандевиль, А. Смит, К.А. Гельвеций, Н.Г. Чернышевский, эгоизм является существенным мотивом экономической и политической деятельности, важным фактором общественной жизни и как социальное качество личности эгоизм обусловливается характером таких общественных отношений, в основе которых лежит полезность. Выражая «подлинные» и «разумные» интересы человека (скрыто представляющие общий интерес), эгоизм оказывается плодотворным, поскольку содействует общему благу. Общий интерес не существует отдельно от частных интересов, более того, он слагается из разнообразия частных интересов. Можно сказать, что человек, разумно и успешно реализующий собственный интерес, способствует также благу других людей, благу целого.

У этой доктрины есть вполне определенное социально-экономическое основание: социальное взаимодействие основывается на взаимном признании участниками взаимодействия интересов друг друга, по меньшей мере в качестве средств для удовлетворения своих интересов. Это особенно зримо на примере такой разновидности социального взаимодействия, как товарно-денежные отношения и присущие им формы разделения труда: любая частная деятельность, ориентированная на создание конкурентоспособных товаров и услуг и, следовательно, на общественное признание этих результатов, оказывается обществен-

но полезной. Это можно выразить по-другому: в условиях свободного рынка автономный и суверенный индивид удовлетворяет *свой* частный интерес лишь как субъект деятельности или обладатель товаров и услуг, удовлетворяющих интересы *других* индивидов; иными словами, вступая в отношения взаимопользования.

В широком плане принцип взаимопользования (взаимополезности) позволяет примирять конфликтующие частные интересы. Тем самым эгоист получает ценностное основание для признания значимости не только своего, но и другого частного интереса без нарушения приоритетности собственного интереса. Так что человек оказывается заинтересованным не только в осуществлении собственного интереса, но и в исполнении системы правил сообщества и соответственно в поддержании его целостности.

В рамках такой прагматически ориентированной деятельности, т.е. ориентированной на пользу, успех и эффективность, ограниченный эгоизм не просто допустим, но необходим. Хозяйственные отношения могут строиться только как отношения полезности, в частности взаимной полезности. В возникающих внутри и по поводу хозяйственной деятельности общественных связях и зависимостях теоретики разумного эгоизма усмотрели подлинное выражение общественной нравственности.

В разумно-эгоистических учениях упускается из вида, что в условиях свободного рынка люди в ограниченной степени зависимы друг от друга в качестве экономических агентов — производителей и потребителей товаров и услуг, так что они могут строить свои отношения как отношения взаимопользования. Лишь в абстрактной схеме на рынке встречаются единичные агенты *M* и *N*, находящие друг в друге наиболее подходящих партнеров, каждый из которых имеет возможность реализовать свой частный интерес, предоставляя возможности для реализации другим своих частных интересов. Реальное общество гораздо сложнее, чем представляется теоретикам разумного эгоизма. Оно не целостно, а внутренне противоречиво. В нем сосуществуют различные группы и сообщества, соперничающие за социальные, хозяйственные и политические ресурсы, а равновесие спроса и предложения достигается в процессе постоянной конкуренции производителей, каждый из которых думает о реализации собственного интереса, а о реализации интересов других лишь в той степени, в какой это содействует реализации собственного интереса.

Проблема безбилетника. Трудный вопрос, который возникает в связи с этим, касается возможных мотивов быть разумным, хотя бы разумным эго-

истом. В литературе эта проблема обсуждается на примере безбилетного проезда. С юридической точки зрения пассажир и транспортная компания предполагаются находящимися в определенном договорном отношении: у пассажира есть право воспользоваться проездом при условии выполнения обязательства его оплатить.

Случается, что пассажиры пользуются услугами общественного транспорта, не оплачивая свой проезд. Ситуация, когда некто пользуется услугами, не предлагая ничего взамен, встречается не только на общественном транспорте. Безбилетный проезд — всего лишь типовой пример такой ситуации.

Проблема, которую первым осветил Томас Гоббс, а в XX в. ее концептуально разработал Джон Ролз, дав толчок для ее разносторонних обсуждений, заключается в следующем. В условиях, когда коллективные блага создаются усилиями множества индивидов, неучастие в этом процессе одного индивида реально несущественно. Наоборот, если бы не предпринимались коллективные усилия, даже решительные действия одного не имели бы никакого результата. Хотя «безбилетничество» одного или нескольких (пассажиров) не наносит прямого вреда сообществу, оно подрывает отношения кооперации. С эгоистически меркантильной, т.е. узкокорыстной, точки зрения, безбилетничество может восприниматься как индивидуально оправданная и, значит, рациональная линия поведения. С социально-этической точки зрения, принимающей во внимание преимущества кооперации, эгоистическая точка зрения может рекомендовать сотрудничество как рациональное и прагматически оправданное поведение.

Действия являются рациональными в различных отношениях.

Во-первых, это *правильные* действия в буквальном смысле слова, т.е. действия, отвечающие установленным правилам. Например, оплатить проезд в общественном транспорте — рационально, поскольку таким образом выполняется обязанность пассажира, пользующегося правом проезда на общественном транспорте.

Во-вторых, это — *благоразумные* действия. Многие, склонные проехать без билета, надеются на то, что контролеров не будет и они «проскочат». Сама возможность «попасться» беспокоит их не фактом штрафа, а тем, что они оказываются в постыдной ситуации, в которой их мелкое мошенничество становится явным для всех. Эти стыдливые (хотя и нечестные) люди готовы скорее оплатить проезд, чем «трястись» в ожидании возможного (пусть и мимолетного) позора.

В-третьих, это благоразумные в смысле *практичные* (т.е. экономичные, сберегающие ресурсы) действия. Например, на неоплаченный проезд контролером может быть наложен штраф и за поездку придется заплатить цену, многократно превышающую установленную стоимость поездки, т.е. полученной услуги.

В-четвертых, это *лояльные* действия, т.е. отвечающие административным и иным установлениям и сложившимся коллективным привычкам. Так, оплата проезда помимо исполнения обязанности и во избежание штрафа может иметь для человека и тот смысл, что каждый пассажир вносит свою толику на поддержание системы общественного транспорта.

В-пятых (в противоположность предыдущему), рациональность заключается в поддержании *взаимности*, сбалансированности отношений и с этой точки зрения проезд следует оплачивать, если транспорт работает, как дол-

жен работать: без нарушения расписания, а само расписание учитывает потребности пассажиров; автобусы находятся в достаточно хорошем техническом состоянии, комфортны, водители предупредительны и т.д.

В-шестых, это *честные* действия, т.е. такие, которые человек совершает, сохраняя и утверждая собственное достоинство, предполагая, что каждый достойный человек поступил бы на его месте таким же образом.

В-седьмых, это действия, в которых наиболее полным образом учтены все возможные обстоятельства его совершения.

За разнообразием смыслов рациональности действий (а также суждений и решений) просматривается определенная схема: требование рациональности предполагает необходимость учета в частном общих критериев. Посредством рационализации частный случай подводится под некоторый стандарт, ему придается значение, выходящее за рамки конкретной ситуации.

Как мы видим, смысл морали заключается также в том, что частные интересы ограничиваются ради общих интересов. Правильно ли отсюда сделать вывод, что поведение «по морали» всегда рационально?

Практическая проблема, которая здесь возникает, раскрывается в следующих вопросах: *а*) всегда ли индивид должен подводить свои действия под высший стандарт — возвышающийся над ситуацией и непосредственными житейскими задачами? *б*) всегда ли рациональное поведение нравственно, а если нет, то *в*) чему следует отдавать предпочтение в случае конфликта моральности и рациональности?

Оказавшись не более чем любопытным эпизодом в истории философско-этической мысли, разумно-эгоистические концепции обнаруживают удивительную привлекательность для обыденного сознания — как определенный тип нравственного мироотношения, который вызревает и утверждается в рамках именно прагматического умонастроения в нравственности.

В исходной посылке разумного эгоизма содержатся два тезиса: *а*) стремясь к собственной пользе, я способствую пользе других людей, пользе общества, *б*) поскольку добро есть польза, то стремясь к собственной пользе, я способствую развитию морали. Практически разумно-эгоистическая установка выражается в том, что индивид в качестве целей выбирает собственное благо, будучи уверен: это — именно то, что отвечает требованиям морали. Принцип пользы повелевает каждому стремиться к наилучшим результатам и исходить из того, что польза, эффективность, успех являются высшими ценностями. В разумно-эгоистической версии этот принцип получает еще и этическое наполнение, он как бы санкционируется от имени разума и нравственности. Но вопрос о том, каким образом частная польза содействует общему благу, остается открытым и как практический, и как теоретический вопрос.

То же относится к вопросу о процедурах, удостоверяющих совпадение частного и общего интересов и позволяющих проверять частный интерес на его соответствие общему интересу.

Хотя в эпоху Просвещения разумный эгоизм выступает как учение, призванное раскрепостить человека, уже в середине XIX в. оно стало восприниматься как своеобразная форма обуздания и регламентации индивидуальной воли. Федор Достоевский устами своего несчастного героя в «Записках из подполья» вопрошал о действительном смысле подведения любого поступка человека под разумные основания. Если задуматься над теми требованиями, которые предполагаются в качестве выражения «разумности», то станет очевидной возможность сведения всего многообразия личностных проявлений к некоторому голому, бездушному стандарту. Достоевский подметил также психологическую уязвимость упования на рационализацию себялюбивых устремлений: в учении разумно-эгоистической нравственности упускается из виду особенность морального мышления как мышления индивидуального и желательно неподотчетного. В то же время «правила разума» могут быть отвергнуты из одного только «чувства личности», из духа противоречия, из желания самому определять для себя, что полезно и необходимо.

В явном или неявном виде учение о разумном эгоизме предполагает коренное совпадение интересов людей благодаря единству человеческой природы. Однако идея единства человеческой природы оказывается умозрительной для объяснения тех случаев, когда осуществление интересов различных индивидов сопряжено с достижением конкретного блага, которое не может быть поделено, например в ситуации, когда несколько человек включается в конкурс на получение стипендии для учебы в университете или две компании, выпускающие одинаковую продукцию, стремятся проникнуть на один и тот же региональный рынок. Ни упования на взаимную благожелательность, ни надежды на мудрое законодательство или разумную организацию дела не будут способствовать разрешению конфликта интересов.

17.3. Ограничение эгоизма

Как показывает социально-нравственная практика, интерес отдельных индивидов в прирастании общего блага и общественном благополучии сплошь и рядом не выдерживает конкуренции с интересом обеспечения собственного блага. Необходимость в специальных усилиях людей, взаимно ограничивающих по мере сил и возможностей чрезмерные частные интересы, есть всегда. Это является одной из забот различных систем регуляции поведения.

Владимир Соловьев решительным средством против эгоизма посчитал чувственную любовь.

Эгоизм и любовь. Любовь определяется Соловьевым как то, благодаря чему происходит «оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма»[1]. Это философское определение любви, которое предлагает Соловьев, критически разобрав различные научные определения любви. Философия вскрывает высший смысл любви в жизни человека.

Определение Соловьева заслуживает внимания: через подавление эгоизма спасается индивидуальность. Для сознания, не выходящего за рамки житейского лексического опыта, это кажется парадоксальным: для такого сознания эгоизм и есть утверждение индивидуальности. Формулировка Соловьева семантически несравненно тоньше. Строго говоря, эгоизм не есть отстаивание Я как такового. Но отстаивание Я в противовес и вопреки Ты.

Любовь, по Соловьеву, позволяет преодолеть эгоизм как признание «безусловного значения за собою» при отрицании его у других. Эгоизм — это сила, которой может быть противопоставлена такая же реальная, конкретная и определенная сила — сила в лице Другого, в котором всякое проявление Я встречает соответствующий отклик. Эта сила Другого относится ко всей индивидуальности Я и проникает во все его существо, побуждая отрешиться от исключительности своего Я и обратиться к Другому.

Любовь понимается Соловьевым как такое отношение между двумя, которое построено на взаимодействии и общении, на полном и постоянном обмене между ними, благодаря чему один может вполне утверждаться в другом, соединяя с ним целиком свою жизнь. При любовном отношении в другом признается безусловное центральное значение «которое в силу эгоизма, мы ощущаем только в себе»[2].

Выявление Соловьевым смысла любви в ее соотнесении с эгоизмом обнажает ряд различных контекстов, которые нуждаются в прояснении. *Во-первых,* в психологически коммуникативном плане: для того чтобы эгоизм был подавлен и разрушен, необходимы обращенность к Другому и восприимчивость к нему. Иными словами, уже должно быть в некоторой степени неэгоистическое отношение. Получается, что антиэгоистическая действенность любви возможна... при условии уже возникшей любви, причем как любви неэгоистической.

Во-вторых, на уровне понятия любви, в особенности любви чувственной, половой, о смысле которой и говорит Соловьев, антиэгоистичность не является сущностным качеством. В этом ее отличие от любви-милосердия. Антиэгоистичность — характерный признак любви, но ее сущность выражается не в этом. Любовь — это особого рода эмоциональные и духовные отношения между двоими, при котором другой воспринимается как ценность сама по себе, воспринимается целостно и вместе с тем является предметом целостного отношения и т.д. Соловьев, безусловно, видит эти сущностные качества любви,

---

[1] *Соловьев В.С.* Смысл любви // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 2 ; общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева ; примеч. С.Л. Кравца и др. М. : Мысль, 1988. С. 505.

[2] Там же. С. 511.

но при определении смысла любви у него на первое место выдвигается другое. Как у высокочтимого им Платона, любовь оказывается в конечном счете предпосылкой и средством духовного возвышения личности как таковой безотносительно к возлюбленному, так и у Соловьева любовь — это средство для чего-то иного, собственно к любви не имеющего прямого отношения.

Однако, *в-третьих*, на уровне абстрактных идей, отражающих различные формы человеческих отношений, любовь и эгоизм, несомненно, представляют собой антиподы. Это было очевидно, например, и для старшего современника Соловьева — Людвига Фейербаха, как и для непосредственно предшествующих ему немецких философов: «Есть только *одно* зло, это — эгоизм; и только одно благо, это — любовь»[1].

При таком взгляде действительное ограничение и преодоление эгоизма возможны посредством включения в реальные, личностно-определенные и взаимообращенные отношения. Тогда любовь, о которой говорил Соловьев, преобразуется из чувственной в милосердную и предстает как обобщенное наименование всего положительного состава человеческих отношений. В противоположность нормативному и коммуникативному содержанию эгоизма идея милосердной любви в нововременной философии получила наименование альтруизма.

17.4. Альтруизм

Термин «альтруизм» введен в оборот Огюстом Контом[2] для фиксации понятия, противоположного понятию «эгоизм»[3] (хотя соответствующая идея была известна с древнейших времен и выражалась через комплекс представлений о благожелательности, симпатии, благодеянии, заботе и др.). Как принцип альтруизм, по Конту, гласит: «Живи для других».

Развивая традиции британской моральной философии XVIII в., Конт рассматривал альтруизм как выражение общественных чувств

---

[1] *Фейербах Л.* Фрагменты к характеристике моей философской Curriculum Vitae // Л. Фейербах. Сочинения. В 2 т. ; пер. с нем. ; отв. ред. Б.В. Мееровский. Т. 1. М. : Наука. 1995. С. 178. Ср. с пониманием Фейербахом природы морали в § 9.3.

[2] *Конт О.* Общий обзор позитивизма (1844) // Родоначальники позитивизма. Вып. 4–5. СПб. : Брокгауз и Ефрон, 1912. С. 116–117.

[3] Термин «эгоизм» в обсуждаемом здесь значении появляется почти на столетие раньше термина «альтруизм». Он образован французскими энциклопедистами — «égoisme» (от лат. ego — Я) в 1755 г. Из французского он заимствуется в другие языки. В русском это слово появляется в 1806 г. (см.: *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. 3-е изд. Т. 2. М. : Рус. яз., 1999. С. 438–439).

человека, противоположных эгоизму. Поэтому его формулировка может быть истолкована следующим образом: «Поступай так, чтобы твой личный интерес служил чужому интересу». В XIX в. под влиянием утилитаризма* альтруизм понимался как ограничение личного интереса ради общего, а в некоторых интерпретациях — ради общественного интереса. Как требование, предъявляемое к отношениям между людьми, альтруизм шире принципа уважения, запрещающего отношение к другому как к средству достижения собственных целей, и у́же принципа справедливости, запрещающего ущемление интересов другого и обязывающего воздавать другим по заслугам.

В своем существенном содержании принцип альтруизма предзадан второй частью Заповеди любви — заповеди любви к ближнему. Так что альтруизмом не исчерпывается Заповедь любви, которая в полном виде, как было показано, включает благоговение перед высшим началом и сообразное высшему началу совершенствование личности.

В философии Нового времени милосердие начинает трактоваться именно в духе альтруизма, а содействие благу другого рассматривается как основа морали вообще.

Критика принципа альтруизма. Принцип альтруизма подвергался критике с разных сторон.

Как нравственный принцип альтруизм стал предметом критики христианских мыслителей, в особенности православных, полагавших, что альтруизм неприемлем, поскольку в нем превозносится человек, из-за чего забывается Бог и подвергается небрежению обязанность человека преклоняться перед Богом. По этому поводу Константин Леонтьев указывал, что в христианстве гуманность и любовь к человечеству даны через Христа, т.е. Заповедью любви предполагается, что любовь дарована человеку Богом и в любви к ближнему следует помнить о Боге. Заповедь препятствует гордыне и возможному самомнению человека, что он сам способен определить, в чем благо человека и что ему надлежит делать[1].

С позиций перфекционистского индивидуализма Бердяев в цитировавшейся выше работе (см. § 17.1) критиковал наряду с эгоизмом и альтруизм, усматривая его моральную ущербность в том, что он «признает этический примат Ты над Я, примат Другого над Самим»[2]. В более поздней работе «Смысл творчества» Бердяев ставил «мораль альтруизма» в один ряд с «моралью слабости», «рабьей обиды», «рабски-плебейского духа»[3]. Сведя альтруизм к «буржуазно-демократической морали, серединно-общей морали благополучия, морали количеств»[4], Бердяев противопоставлял ему

[1] *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви: по поводу речи Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // К.Н. Леонтьев. Записки отшельника. М. : Русская книга, 1992. С. 432–433.

[2] *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // Указ. изд. С. 87.

[3] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Н.А. Бердяев.* Философия свободы. Смысл творчества ; вступит. ст., составл., примеч. Л.В. Полякова. М. : Правда, 1989. С. 473.

[4] Там же. С. 473.

христианскую мораль, облекая последнюю в термины Фридриха Ницше: это мораль ценностей, творчества, «подлинно аристократическая, благородная мораль».

Еще одна линия в критике принципа альтруизма связана с оппозицией утилитаризму, с которым принцип альтруизма прочно ассоциировался. Представители утилитаризма, видя высшую цель морали в достижении наибольшего блага для наибольшего числа людей, все же допускали исключения из требования содействовать общественной пользе[1]. У Карла Маркса и Фридриха Энгельса встречается характеристика альтруизма (самоотверженности) наравне с эгоизмом как исторически и ситуативно конкретных форм самовыражения индивидов[2]. На основании этого в советском марксизме альтруизм отвергался как идеологическая иллюзия, призванная закамуфлировать такой общественый порядок, который позволяет обладателям частной собственности представить свой частный интерес в качестве интересов своих ближних.

В критике такого рода подмечаются слабые моменты в тех или иных интерпретациях принципа альтруизма, но вместо того, чтобы обсуждать теоретические позиции тех, кто предлагает неудовлетворительные трактовки альтруизма, критики отвергают сам принцип альтруизма, не придавая значения тому, что он имеет разные нормативно-этические версии и разное философское обоснование. Как видно по приведенным возражениям, критика такого рода носит доктринальный характер.

Показательно, что Владимир Соловьев, философ религиозный и решительно критически настроенный в отношении утилитаризма (равно как и отвлеченного идеализма), трактовал принцип альтруизма именно в духе Заповеди любви, распространяя ее на отношение как к другим людям, так и к другим народам[3], не видя существенного противоречия между принципом альтруизма и Заповедью любви к ближнему.

Вместе с тем в критике альтруизма как принципа содействия чужим интересам, в противопоставлении ему любви-милосердия содержится важная этическая идея, заключающаяся в следующем. Нельзя по моральным основаниям требовать содействия *интересам* другого человека, поскольку интересы по своему содержанию разнообразны: одни интересы благи, другие безнравственны. Ясно, что злой и мстительный человек, или сластолюбец, или горький пьяница находит удовольствие и реализацию своего интереса в действиях, по сути своей безнравственных. Содействие их интересам будет не чем иным, как потворствованием их безнравственности. Имея это в виду, Соловьев отмечал, что альтруизм заключается не в сочувствии, не в сорадовании, но в со-

---

[1] См.: *Милль Дж.С.* Утилитаризм // Дж.С. Милль. Утилитарианизм. О свободе. СПб. : Изд. книгопродавца И.П. Перевозникова (3-е изд.), 1900. С. 45.

[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. М. : Госполитиздат, 1955. С. 236.

[3] См.: *Соловьев В.С.* Оправдание добра // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1 ; сост., общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. М. : Мысль, 1988. С. 152–169.

страдании[1]. И сластолюбец, и пьяница, и даже злобный человек могут быть объектами сострадания, поскольку и сладострастие, и пьянство, и даже злоба объективно представляют собой страдание человека, пусть и не осознаваемое. Однако доброжелательность, выражаемая в первую очередь в сострадании, в жалости, обращена к человеку, а не к его интересам.

В любом случае, как и всякий другой моральный принцип, альтруизм требует внимательного, ситуативно и персонально сфокусированного, иными словами, практически мудрого применения. Основным и минимальным показателем этого является приоритет принципа «Не вреди» над принципом содействия благу ближнего: главное — не причинить другому вреда и браться помогать лишь при полной уверенности, что это будет именно помощь.

17.5. Прагматика добра

В философско-этическом рассуждении невозможно определить добродетель как практическую задачу и дать универсальные советы на каждый день. Эта невозможность обусловлена характером самих нравственных требований. Они сформулированы как общие требования, т.е. как требования, которые предъявляются каждому человеку. Но те, кому предъявляются эти требования, различны по способностям и имеющимся у них возможностям, они действуют в разных ситуациях, имеют дело с разными людьми. Общие требования не могут быть конкретизированы. Как практические задачи общие требования предстоит претворить в решения и действия самим действующим индивидом, и никто другой за него это сделать не может.

Выше не раз отмечалось, что подлинно благим является действие, совершенное ради того, на кого оно направлено. Нередко действия, благожелательные по своему внешнему виду, совершаются не ради другого человека, а из эгоизма — из стремления заслужить уважение, понравиться, развлечься, получить поддержку, установить связи и т.д. Таково *мнимое благодеяние*.

Мнимое благодеяние может быть нескольких видов.

Во-первых, это доброжелательность в надежде на одобрение и благодарность других. Позитивная санкция альтруистического поступка со стороны общественного мнения является его единственным мотивом. Человек принимает фундаментальную норму любого общежития — помогать другим в несчастье, понимая, что нарушение этой нормы влечет осуждение;

[1] *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 155.

он исполняет норму главным образом потому, что не желает натолкнуться на осуждение. Внешне добродетельное деяние оказывается ориентированным не на того, кому оно по своему видимому содержанию предназначается, а на того, кто может его оценить. Ради этой оценки и совершается альтруистический поступок.

Во-вторых, это особая форма себялюбивого «альтруизма», являющегося на деле скрытым проявлением разумного эгоизма. Данная позиция, как правило, обнаруживает себя в «утонченном» виде: страдание других людей вызывает страдание в моей душе; я сострадаю страдающим не только из симпатии к ним, но также из антипатии к страданию, из желания не страдать, из желания быть счастливым. Очевидно, что в себялюбивом сострадании объектом моей заботы оказывается не другой, а я сам, во всяком случае другой лишь в той мере, в какой это необходимо для моего счастья. Указанная позиция (как рационально отстаиваемая позиция, а не как стихийно возникающая в нравах) вызывает сомнение еще и потому, что она плохо согласуется с моральной позицией человека по существу. Только на взгляд неискушенного наблюдателя, человек тем более участлив к страданиям другого, чем более тонко он переживает свои собственные страдания. В действительности нередко встречаются люди, удивительно тонко чувствующие все, что касается их собственных интересов и одновременно поразительно глухие в отношении других. Это свойство нравственного характера обусловлено не равнодушием, не злонамеренностью, а именно неспособностью понять и почувствовать боль другого человека как свою собственную.

В-третьих, это эгоистическое (корыстное) благодеяние, главная цель которого — явное или скрытое удовлетворение потребностей самого «альтруиста». Подобный вариант мнимого благодеяния точно обрисовал Фридрих Ницше, представив его, правда, как характерное выражение благодеяния как такового: «Счастье “ничтожнейшего превосходства”, доставляемое всяческим благодеянием, умением быть полезным, нужным, предупредительным, служит неисчерпаемым средством утешения, которым по обыкновению пользуются физиологически замороженные существа, допустив, что они хорошо проинструктированы на сей счет: в обратном случае они наносят вред друг другу, не переставая, разумеется, подчиняться тому же коренному инстинкту»[1]. Помощь другому используется таким «альтруистом» как прикрытие своего стремления к собственному благу, будь то развлечение или корысть. Другими словами, благодеяние совершается именно как деяние блага другому, но его единственный мотив заключается в том моральном удовлетворении, которое возникает благодаря сознанию исполненного долга, совершенного блага.

В-четвертых, это благодеяние по «идеалистическим» мотивам. Оно может совершаться с целью исполнения долга (ради долга) или осуществления идеала (ради идеала). Тогда мораль ставится выше того конкретного человека, на которого направлено благодеяние. Идеалистическое благодеяние может совершаться и из благородного порыва, т.е. тоже ради идеи, из благородного чувства самого по себе. Но там, где порыв, там — случайность, возможность иного, более сильного порыва. При этом тот, кому оказывается помощь, при этом как бы и не принимается благотворителем в расчет.

---

[1] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Полемическое сочинение ; пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ф. Ницше. Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 5 ; общ. ред. Н.В. Мотрошилова, И.А. Эбаноидзе. М. : Культурная революция, 2012. С. 354–355.

Наконец, *в-пятых*, это патерналистское благодеяние, совершаемое с целью завоевать сердце и волю того, кому оно оказывается. Такое благодеяние может быть всего лишь инструментом властвования, подчинения.

Благодеяние нередко стимулируется потребностями быть любимым, находиться в центре внимания, надеждой на помощь других. Все это может вести к поступкам, являющимся благом для других людей, и в этом смысле к социально положительным поступкам, однако очевидно, что в мнимом благодеянии благо другого оказывается лишь дополнительной, но никак не основной характеристикой таких поступков. Благодеяние другому как залог будущего благодеяния себе не является благодеянием в собственном смысле этого слова и имеет более прозаическое название «услуга».

Простое перечисление различных видов мнимого, «эгоистического» благодеяния, т.е. поведения, внешне направленного на благо другого человека, а по сути являющегося средством реализации интересов самого действующего лица, во многом объясняет парадоксальный факт недоверия к открыто выражаемому альтруизму и неприятия поступков, через которые он осуществляется. Не требуется специальной этической рефлексии, чтобы понять, что в мнимо добродетельном поведении попирается добродетель. Ведь протест вызывает не то, что кто-то желает удовлетворить свой личный интерес, пусть даже корыстный, пусть даже за счет другого, но то, что это желание предстает под маской добродетели.

Альтруистические действия трудны еще и психологически: необходимо преодолеть разъединение людей, обособленных самим порядком общественной жизни. Трудности альтруизма связаны в основном со следующим. *Во-первых*, попытка помощи может провоцировать межличностные напряжения и конфликты: оказание помощи ставит того, кому она оказана, т.е. нуждающегося, в положение, которое может им восприниматься как ущемляющее его достоинство. В результате помощь может вызывать впечатление о неравенстве тех, кто совершает благодеяние, и тех, кто его принимает.

Во-вторых, трудность может быть обусловлена тем, что понимание другим собственного блага отличается от понимания блага тем, кто оказывает помощь.

В-третьих, альтруистическое действие совершается в объективно эгоистическом, несовершенном мире. Поэтому оно должно быть не просто доброжелательным, но выражающим понимание другого человека, сострадание к нему. В своем идеальном выражении альтруизм проявляется в деятельном участии в жизни другого человека, в служении ему.

В творении добра следует ориентироваться на человека и учитывать его интересы. Однако предлагая человеку помощь, надо дать ему возможность понять, в чем его благо, и выбрать то, что ему нужно. Каж-

дый решает сам, что является уместным и допустимым в конкретных ситуациях исходя из своего разумения, навыка и опыта в таких делах.

Контрольные вопросы и задания

1. В чем суть эгоизма? Как понятие эгоизма соотносится с близкими понятиями себялюбия, самомнения, самодовольства, индивидуализма?
2. Каков смысл «разумного эгоизма»? Насколько этически оправданным может быть «разумный эгоизм»? В чем ограниченность этой позиции?
3. Приведите примеры проявления феномена безбилетничества в различных областях человеческих отношений и общественной практики.
4. В чем состоит принцип альтруизма?
5. Что общего у критики эгоизма и критики альтруизма и чем они различаются?
6. В чем состоит феномен мнимого благодеяния и в каких основных формах он проявляется?

РАЗДЕЛ VI

ОБЩЕСТВО И МОРАЛЬ

ГЛАВА 18

ОБЩЕСТВЕННАЯ МОРАЛЬ

Феномен общественной морали начинает осознаваться в качестве отдельного предмета рассмотрения в последней трети XIX в., главным образом в морально-теологической литературе. Тогда «общественная мораль» понималась как преломление нравственных заповедей в общественной жизни, общественных связях людей. Для теологических подходов характерна своя специфика, обусловленная лежащей в их основе мировоззренческой программой, но они демонстрируют важную сторону проблематизации феномена общественной морали: она осмысляется сопоставительно с моральным идеалом, задаваемым Священным Писанием. Социально-этические спецификации морали оказываются необходимыми для реалистической оценки моральной практики — морали в действии.

В философии социальная точка зрения на мораль выразилась в том, что в ней наряду с личными мотивами, самоопределением или личной ответственностью выделялись отношения взаимной ответственности между индивидом и сообществом, между социальными группами, обязанности государств в отношениях друг с другом и т.д. Обращение к социально-этической проблематике было своеобразным теоретическим ответом на острые практические проблемы — на растущую в индустриальных обществах социальную напряженность, усугубляющиеся контрасты между благополучием и нищетой, непонимание представителями бизнеса, в первую очередь крупного, своей социальной ответственности перед обществом.

18.1. Понятие общественной морали

Понятия «общественная мораль» («общественная нравственность») и «социальная этика» довольно расплывчаты. Часто общественная мораль (нравственность) отождествляется с нравами в широком смысле этого слова.

В авторитарных идеологиях общественная мораль трактуется таким образом, что под ней фактически понимается средство обеспечения лояльности индивидов общественному порядку и государственной власти как его полноценному олицетворению.

Социальная этика[1] обращена к моральным проблемам общественных отношений, общественной практики. Это область исследований, направленных на изучение нравственной составляющей общественной практики и определенных феноменов общественной жизни, таких, как общее благо, права человека, справедливость, война, образование, принципы социального обеспечения и т.д. Социальная этика как отдельная предметная и проблемная область складывалась на основе приложения моральной проблематики, традиционно ассоциировавшейся с индивидуальными решениями и действиями, к общественным отношениям и коллективным агентам.

Выделение общественных отношений, социальной ответственности индивидуальных и коллективных субъектов в качестве отдельного фокуса этического рассмотрения сопровождалось пониманием качественного своеобразия между различными сферами морального опыта — между индивидуальной моралью и общественной моралью.

На протяжении всей истории западноевропейской мысли прослеживается тенденция различения двух векторов в морали. Это особенно хорошо видно на материале философии Нового времени. Доминирующие образы морали — мораль личности и социальная мораль — дифференцированы как по учениям и мыслителям (например, этика личного совершенства Джордано Бруно и политическая этика Никколо Макиавелли), так и на уровне понятий («естественное состояние» и «гражданское состояние» у Томаса Гоббса и Жана Жака Руссо; «мораль» и «нравственность» у Гегеля).

Адекватное понимание дифференцированности морального опыта достигалось не сразу. Разные мыслители при рассмотрении морали акцентировали внимание либо на индивиде, либо на сообществе, настаивая на том или другом понимании природы и предназначения морали.

Владимир Соловьев усматривал в этих расхождениях лишь проявление односторонности, противостояние «индивидуализма» и «коллективизма». По его мнению, за тем, что воспринимается как индивидуальный и общественный опыт, скрываются различные общественные силы. Индивид в качестве морального лица имеет возможность проявить себя только через определенные общественные отношения, в общественной

[1] Термин «социальная этика» используется в литературе по-разному. Им может обозначаться общественная мораль или моральные принципы общественной жизни или, как в данном случае, одно из направлений социально-философского изучения морали.

среде, посредством нее взаимодействуя с другими. Общество, по Соловьеву, представляет собой реальный нравственный порядок, в котором воплощается, пусть несовершенным образом и противоречиво, «отношение каждого ко всему и всего к каждому»[1].

Соловьев говорит об обществе вообще. Но очевидно, что это общество определенного качества, условно говоря, «открытое общество» — общество как свободное согласие всех, в котором признается безусловное значение каждого лица, или личное достоинство. Иначе «единство индивидуального и социального», на котором настаивает Соловьев, может принимать формы, прямо препятствующие морали. Таковы авторитарные и тоталитарные общества, основанные на подавлении личности.

Соловьев подробно описал мораль на уровне личности и на уровне общества. Но, признавая возможность индивидуальной морали только в определенном социальном контексте, неотрывно от общественной среды, Соловьев проводил разбор морали как она проявляется в общественном порядке по логике индивидуальной морали, т.е. в терминах доброй воли, благорасположения, личной свободы и ответственности. Он не доводил свое рассмотрение до выявления специфических различий между индивидуальной моралью и моралью общества. Рассматривая человеческое общество как стадию в развитии человечества к «богочеловечеству», он не придавал значения реальным нравственным противоречиям индивида и общества.

При несомненной связи между индивидуальной моралью и общественной между ними сохраняются существенные различия, порой настолько серьезные, что в литературе нередко высказывается точка зрения о существенной разности феноменов личной и общественной морали. При этом в зависимости от теоретических и моральных установок авторов индивидуальная мораль может в нормативно-этическом плане трактоваться как эгоизм или как этика совершенства, а общественная мораль — как коллективизм, солидарность или как дисциплинарное подавление.

Феномен политической и общественной морали в рассуждении Никколо Макиавелли о добродетелях правителя. В трактате «Государь», написанном в виде наставления правителю, Макиавелли убедительно представил качественное различие между индивидуальной моралью и общественной. Как и позднеантичные мыслители, например Цицерон или Сенека, Макиавелли считал, что государь должен стремиться к великим деяниям, которые принесут ему честь, славу и добрую память потомков, что он должен

[1] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1 ; сост., общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. М. : Мысль, 1988. С. 281.

быть доблестным и способным мужественно противостоять натиску судьбы. Вместе с тем, полемизируя с древними, Макиавелли утверждал, что ничего этого государь не добьется, слепо следуя прописным добродетелям, т.е. будучи честным, мягкосердечным, милостивым, искренним и благочестивым, поскольку описываемые философами добродетели не всегда ведут к славе и величию.

Государю надлежит выглядеть добродетельным и «быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранять готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимым»[1]. Главное для государя не общественное мнение, а сохранение государства. Ради этого он должен быть готов поступиться данным словом, воздержаться от милосердия и не думать о благочестии. Макиавелли, таким образом, устанавливает принципиальное различие между двумя типами морали. С одной стороны, это мораль межчеловеческих отношений, в которых более всего ценится уважение к благу конкретного человека, личная мораль, в которой главное — спасение души. С другой стороны, политическая мораль, в которой главное — благо и процветание государства. Ценности, провозглашаемые в этих разных системах морали, несопоставимы. В политической морали человек действует от имени государства и ради него. Правитель олицетворяет власть и государство. Самоотверженность, ожидаемая от обычных людей, как правило, не приемлема в деятельности государя, поскольку его личная самоотверженность может на деле вести к падению власти и краху государства.

Макиавелли точно указал, что в политической морали главное — это благо и процветание государства. Однако если быть точным, он говорил о политической морали как государственной морали — морали государя, правителя. То, как говорит об этом Макиавелли, не всегда дает основание думать, что он не говорит о благе именно правителя и не ограничивает благо правителя сохранением и приумножением именно собственной власти.

Как и в сфере индивидуального поведения и межличностных отношений, в сфере общественной практики мораль предстает в качестве системы ценностей и соответствующих им требований, обеспечивающих согласование частных интересов во имя общего блага. В сфере индивидуальной морали ценности обращены к индивиду, предполагая его свободу и способность к самостоятельному и ответственному самоопределению. Это сфера автономных суждений, решений и действий, в которых индивид, даже принимая на себя ответственность за других, мыслит себя подотчетным лишь самому себе и Всевышнему (если таковой им признан). Вместе с тем ценности могут быть обращены к индивиду в другом его качестве — как к агенту социального взаимодействия, члену сообщества, гражданину, действующему исходя не просто из личного статуса и принятых обязательств, но и по логике своего статуса в сообществе (каким бы малым или великим оно ни было)

[1] *Макиавелли Н.* Государь ; пер. Г. Муравьевой // Н. Макиавелли. Избр. соч. ; вступит. ст. К. Долгова ; сост. Р. Хлодовского ; коммент. М. Андреева и Р. Хлодовского. М. : Худ. лит-ра, 1982. С. 352.

в силу наложенных этим статусом обязанностей. Ценности могут быть адресованы сообществу, обществу как коллективному агенту, ответственному за собственную безопасность, за общее процветание, благополучие своих членов. По сути это одни и те же ценности и требования (невреждение, солидарность, забота), но они обнаруживают себя в разных по предмету и конфигурации деятельностных стратегиях, они обеспечиваются разными механизмами.

Одно из существенных отличий общественной морали, как показал Артур Рих, заключается в том, что моральные ценности воплощаются на практике не непосредственно, а благодаря действию социальных структур[1]. Так что выбор, ответственность, самоопределение и подобные феномены, обычно ассоциируемые с моральным опытом человека, на самом деле опосредуются социальными институтами. Правда, Рих полагает, что человек, поскольку он так или иначе включен в коммуникативные и социальные отношения, постоянно находится в поле гравитации каких-то социальных институтов. Его автономный выбор и личностное самоопределение всегда социально-институционально опосредованы. Тем самым у Риха, стремившегося показать возможность этического подхода к изучению экономики и — главное — к ведению экономики, нивелируется своеобразие различных сторон морали или различных моральных практик, а именно индивидуальной и социальной, и по сути дела вся моральная практика сведена к социальной практике.

Понимание общественной морали как действующей на основе социальных институтов заставляет по-новому взглянуть на *проблему институциональности или неинституциональности морали*[2]. Ответ на вопрос, институциональна мораль или нет, зависит от понимания того, что есть институт и институциональность вообще.

Есть два понимания института. Одно понимание можно условно назвать организационным, когда «институт» трактуется как организация, учреждение. Другое понимание можно назвать функциональным, и тогда институт трактуется как совокупность стандартов поведения и взаимодействия, обеспечиваемых системой санкций[3]. При функциональной трактовке социального института мораль как инструмент общественного и коммуникативного дисциплинирования предстает в качестве института.

---

[1] *Рих А.* Хозяйственная этика ; пер. Е.М. Довгань ; отв. ред. В.В. Сапов. М. : Посев, 1996. С. 77.

[2] Эта проблема затрагивалась в § 8.2.

[3] См.: *Парсонс Т.* Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы ; пер. В.В. Воронин, Е.В. Зиньковский ; ред. Г.В. Осипов. М. : Прогресс, 1972. С. 367–368; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995. С. 38–54.

Мораль институциональна и как система социального регулирования — совокупность поддерживаемых общественным мнением рационализированных и (возможно) кодифицированных ценностей и требований, санкционирование которых обеспечивается самим фактом их существования. При описании морали как инструмента социальной регуляции поведения нередко делается акцент на том, что ее действенность обеспечивается не внешним контролем, а внутренним волением и самопонуждением личности. Но в той части, в какой воление носит внутренний характер, а понуждение производится в процессе добровольного самоопределения личности, это уже не социальная регуляция (извне направленная на индивида), а ценностная самоориентация (осуществляемая личностью самостоятельно) и говорить здесь об институциональности можно, лишь понимая институт в довольно широком смысле.

Стало быть, мораль институциональна как разновидность социальной регуляции и в то же время неинституциональна как сфера автономного выбора, личностного самоопределения, решения и действия. Социальная регуляция и личностное самоопределение противоречиво связаны в морали, они дополняют друг друга, но также и конфликтуют друг с другом: социальная регуляция направлена на дисциплинирование индивида, подведение его под общий стандарт. В самоопределении индивид может выходить за рамки общего стандарта и тем самым бросать вызов общественной рутине.

Для понимания особенностей индивидуальной и общественной морали существенны отличия в характере морального *субъекта*. Субъектом индивидуальной морали является индивид, личность. Субъектом общественной морали является сообщество; но не только: ее субъектом может быть и индивид как социально интегрированный индивид, высказывающий суждения, принимающий решения и действующий в качестве члена группы, сообщества и — главное — подотчетный в своих суждениях, решениях и действиях прежде всего группе, сообществу. Будучи субъектом индивидуальной морали, человек мыслит в терминах Я, будучи субъектом общественной морали — в терминах Мы[1].

В рамках индивидуальной морали индивид ответствен перед собой и перед другими безотносительно к своей социальной определенности и социальной определенности других. В рамках общественной морали, в условиях социальной контекстуализированности своих решений и действий индивид ответствен перед собой и другими как членами сообщества, а также перед сообществом. Как субъект общественной

[1] *Хеллер А.* Два столпа современной этики // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 35.

морали индивид выходит за рамки своей приватности, самоопределяясь в качестве члена сообщества, ответственного за него. Поэтому самоопределение индивида в качестве автономной личности или в качестве члена сообщества (значит, гетерономной личности) могут быть конфликтными, требующими решений, трудных как в прагматическом отношении, так и в нравственном.

В пространстве общественной морали общий интерес, общественный порядок, общественная справедливость приоритетны по отношению к интересу индивида. Главная забота общественной морали — *общее благо*. Понятие общего блага включает в себя наряду с общественным благом и благо членов общества, коллективных и индивидуальных — сообществ и граждан. Но последнее берется во внимание как бы в совокупности. Общее благо состоит в сохранении и процветании общества, его стабильности и развитии, в содействии (т.е. создании необходимых условий) непротиворечивому и гармоничному развитию способностей и интересов граждан.

Для общественной морали актуален критерий «большинства». По логике общественной морали, благо общего более приоритетно, чем благо частное, и при конфликте частных интересов предпочтение следует отдавать тому, что в большей мере содействует общему благу. В идеале общее благо должно обеспечиваться методами, соответствующими смыслу самой идеи блага, — справедливыми, т.е. не ущемляющими неоправданно ничьих интересов, и гуманными — способствующими развитию частных способностей и интересов. Только следуя моральным ценностям, общество действительно может не покровительствовать и опекать, а создавать условия для развития способностей членов общества, содействовать их благополучию, обеспечивать политические свободы граждан.

Однако невозможно полностью избежать напряжений и противоречий между общими интересами и какими-то частными интересами, даже вполне оправданными. Далеко не всегда эти противоречия поддаются регулированию на основе институтов публичного дискурса и демократического принятия решений. Тем более они не разрешимы в обществах олигархического типа, где общий интерес приватизирован правящими олигархическими группами, а также в авторитарных и тоталитарных обществах, где общий интерес узурпирован правящим классом.

Поскольку на пересечении индивидуальной и общественной морали происходит дифференциация субъекта морали, поскольку в сфере общественной морали реализация моральных ценностей опосредствована действием социальных структур, постольку *субъект и объект моральных требований* в общественной морали могут быть разъединенными.

В объективном плане моральность общества обнаруживает себя в характере организации общественной практики и функционировании обеспечивающих ее институтов. Учитывая сказанное выше и исходя из общего представления о морали как системе ценностей и требований, обеспечивающих согласование частных интересов во имя общего блага, можно выделить следующие *параметры* моральности общества.

Во-первых, стабильность общества, осознание гражданами того, что общество благодаря деятельности соответствующих институтов делает все необходимое для защиты себя от внешних и внутренних рисков. Одним из факторов общественной стабильности является упорядоченность социальной среды, выражающаяся, в частности, в правосообразности общественных отношений, обеспечиваемой как соответствующими органами государственной власти, так и различными общественными институтами.

Во-вторых, открытость публичной сферы человеку, его инициативной, позитивно значимой для общества деятельности; благоприятствование такой деятельности с помощью всего арсенала законодательных и политических средств, при соблюдении самостоятельности деятелей. Это касается как конструктивной практической деятельности, направленной на возрастание общественного благосостояния, так и общественных обсуждений текущих общественных процессов.

В-третьих, подотчетность государственной власти обществу. Условия для социально-преобразующей гражданской деятельности вырабатываются обществом и обеспечиваются силой государственной власти (выраженной в законе и политической воле к его исполнению), которая выступает одним из агентов самого общества, пусть и с исключительными полномочиями. Важно, чтобы государство было защищено от угрозы его приватизации какими-либо группами частных интересов. В этом — залог легитимности государственной власти.

В-четвертых, правовая и социальная защищенность предпринимательской и трудовой деятельности; признание законосообразной предпринимательской и трудовой деятельности в качестве одной из основных предпосылок развития общественного богатства.

В-пятых, порядок распределения и перераспределения доходов и ресурсов, а также неизбежных тягот в обществе в целом и в отдельных его подразделениях. В этом состоит *справедливость*, традиционно считающаяся высшей добродетелью общественной морали. Один из важнейших показателей общественной справедливости — предоставление определенного разумного минимума медицинских и образовательных услуг, забота о наиболее уязвимых слоях населения.

В-шестых, характер соотношения общего и частного интересов. Понятно, что общество содействует частным инициативам, пока они не угрожают благополучию, сохранению или выживанию общества. Личность или группа, выбивающиеся из наличного общественного порядка, до тех пор, пока они не овладели обществом (посредством манипуляции общественным сознанием или нравственным убеждением), воспринимаются обществом как опасность. Конфликты между частной инициативой, творчеством, личной свободой, с одной стороны, и общественным порядком — с другой, неизбежны. Проблема в том, к каким способам и мерам ограничения частной инициативы прибегает общество, а также в том, какую степень частной инициативы, самостоятельности и свободы общество признает безопасной для блага целого.

Наконец, ряд параметров задаются социальным статусом семьи, положением меньшинств, уровнем ксенофобии и толерантности, состоянием образования, искусств, науки и культа.

Выделенные параметры проявляются в тех или иных качественных показателях, которые в социально-этическом плане демонстрируют этос общества, или общественные нравы. Для конкретного изучения общественной морали в ее данности и динамике не обойтись без средств социальных наук, без анализа социальной практики. Поскольку вопрос о динамике общественной морали, общественных нравов уместен лишь по отношению к конкретному обществу, относительно которого имеется достаточно эмпирических данных, на этом уровне обсуждения морали требуется переход на этико- и социально-прикладной уровень, обращение к частно-предметному и ситуационному анализу.

18.2. Гражданское участие

Требование, согласно которому общее благо должно обеспечиваться справедливо, т.е. с учетом интересов членов общества (индивидуальных граждан, общественных групп, гражданских ассоциаций), наилучшим образом осуществляется при условии широкого и разностороннего участия членов общества в процессах подготовки и принятия социально-политических решений. Это участие возможно как в форме прямого действия — на уровне местного самоуправления, так и через институты гражданского (посредством общественных организаций) и политического (посредством законодательных учреждений) представительства.

Ожидается, что общество и государство создают условия для индивидуального и профессионального развития членов общества и содействия их благополучию. Важнейшей предпосылкой этого является

обеспечение национальной (внешней) и общественной (внутренней) безопасности, а также соблюдения и поощрения политических прав и гражданских свобод, определенных документами Международного пакта о правах человека[1].

Согласно современной социально-этической точке зрения, общее благо может быть реализовано в правовом[2] демократическом* государстве — в обществе, в котором созданы условия для деятельности суверенных, инициативных и самоорганизующихся граждан. Такого рода условия обеспечиваются системой неполитических институтов, к которым следует отнести общественные (гражданские) объединения, средства массовой коммуникации, местные органы самоуправления, независимые университеты, церковь, профсоюзы, различные формы общественной кооперации и др. К ним же можно причислить неформальные самоорганизующиеся движения, инициативы, ассоциации, солидарные сообщества и т.п. Они выполняют важную роль *противовеса* государственной власти, с одной стороны, и разного рода социальным образованиям частно-группового (корпоративного, кланового и др.) характера — с другой. Эти институты должны быть достаточно сильными, чтобы противостоять любым проявлениям как тирании, так и анархии.

В авторитарном и тем более тоталитарном обществе такие институты существуют номинально и, будучи подконтрольны государственному аппарату, не способны выполнять функцию самоорганизации общества. Авторитарное и в еще большей степени тоталитарное государство не признает правомочной самодеятельной активности граждан. Тоталитарное государство покоится не на самодеятельности граждан, а на покорной лояльности населения.

Однако граждане реализуют свою гражданственность лишь через независимое, активное и ответственное участие в общественном процессе — через включение в управление обществом и государством. Возможность граждан воздействовать на социальные и политические процессы в обществе — оборотная сторона их полноправия в качестве граждан.

---

[1] Международный пакт (или билль) о правах человека (International Bill of Human Rights) — принятый Генеральной Ассамблеей ООН комплекс документов, состоящий из Всеобщей декларации прав человека (1948), Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах (1966), Международного пакта о гражданских и политических правах (1966) и двух факультативных протоколов к нему (один из которых направлен на отмену смертной казни).

[2] *Правовым* является государство, управляемое посредством установленного закона. Закон призван гарантировать защищенность каждого от чьего-либо произвола (даже если этот произвол каким-либо образом юридически легитимирован). В современном значении, правовое государство означает власть не просто закона, но закона, гарантирующего исполнение прав человека.

Идея гражданского участия — одна из основополагающих в концепции демократии. По сути дела речь идет о децентрализации и распределении политической власти.

Идея гражданского участия поддерживается всеми. Однако ее практическая реализация далеко не проста.

Во-первых, идея гражданского участия основывается на признании конституционного права каждого гражданина в демократическом обществе на равноправное участие в общественной жизни. Но актуализация гражданами этого права предполагает достаточный уровень образованности и информированности, развития аналитических и дискурсивных способностей, социально-организационного опыта и соответствующих навыков.

Во-вторых, гражданское участие предполагает включенность граждан в местное самоуправление, в обсуждение и разработку политических, социально-экономических, культурных программ и проектов местного, регионального, национального значения, их влияние на принятие решений и возможность контроля за их исполнением. Все это как раз и предполагает перераспределение власти и его закрепление в соответствующих общественно-политических институтах и процедурах.

В-третьих, граждане не всегда психологически готовы к действенному гражданскому участию и активизируются только тогда, когда затронуты их личные интересы. Апатия и скепсис, слабая мотивированность по отношению к общественным проблемам, а также недостаток знаний и опыта препятствуют участию граждан в публичном дискурсе и общественных делах.

Одна из идеологем демократического общества заключается в представлении, что это — общество активных лояльных граждан, поддерживающих существующую политическую систему, имеющих право и политические средства влиять на ее функционирование и принятие политических решений. В целом эта идеологема, безусловно, отражает реальность. Однако одно дело, что граждане имеют право своим реальным участием воздействовать на политические процессы в обществе, и другое — в какой мере они желают воспользоваться этим правом и, что более существенно, чувствуют себя компетентными им пользоваться. Большинство граждан лишь довольствуется сознанием своей принципиальной возможности воздействовать на политические решения, но мало тех, кто действительно стремится оказывать такое воздействие.

Смысл гражданского участия заключается в том, что все граждане имеют *равное право* воздействовать на законотворческие и политические процессы в своей стране.

В самой простой и непосредственно доступной каждому форме, имеющей отдельные, законом определенные ограничения, принцип участия отражен в праве голоса.

Участие в выборах — форма гражданской активности, требующая от граждан менее всего усилий. В развитых формах она проявляется в участии граждан в общественных дискуссиях, акциях и движениях. Поэтому гражданское участие опосредовано конституционно зафиксированным правом каждого гражданина высказывать публично свою позицию, объединяться с единомышленниками для обмена мнениями, пропаганды своих взглядов и оказания организованного влияния на органы управления и власти, выдвигать свою кандидатуру на выборные государственные должности и быть выбранным. Для полноты осуществления гражданами этой возможности они имеют право на получение информации относительно состояния дел по всем интересующим их общественным проблемам.

Таким образом, под гражданским участием понимается любая правомочная и не обусловленная соображениями административно-государственного, корпоративного или авторитарно-кланового подчинения активность, направленная на решение общественных проблем. Предмет гражданского участия в принципе не ограничен. Оно может осуществляться по поводу социально-политических, хозяйственных, экологических, культурных, здравоохранительных, научно-технических, образовательно-просветительских и разных других, вызывающих обеспокоенность общества, проблем[1]. Его действительное значение определяется тем, что оно ориентировано на общее благо и от его действенности зависят общие интересы.

Как показывает опыт разнообразных гражданских инициатив, посредством гражданского участия может компенсироваться неэффективность системы представительства в обеспечении реализации общих интересов. В любом случае распределение власти происходит благодаря тому, что граждане *берут на себя* ответственность за положение дел в обществе и не ждут, пока властвующие поделятся с обществом властью.

18.3. Толерантность

Толерантность[2] (терпимость) — одна из основополагающих ценностей общественной морали. В качестве таковой она складывается по-

[1] Одной из форм гражданского участия является *гражданское неповиновение* (см. § 19.3).

[2] Толерантность — от лат. tolerantia — терпение.

степенно — в ответ на запрос общественной практики. В XVI–XVII вв. в Западной Европе это был запрос на сдержанность в отношениях между представителями различных христианских конфессий — католичества и протестантизма в его разных вариантах. Поначалу требование толерантности формулируется относительно вопросов веры — как требование веротерпимости. Признание веротерпимости в качестве добродетели и даже моральной обязанности было результатом мировоззренческого компромисса между представителями различных христианских конфессий и отказа от религиозного фанатизма.

Важно отметить, что принцип толерантности утверждался представителями обеих сторон в религиозном противостоянии — как сторонниками протестантизма, так и сторонниками традиционного католичества. Эразм Роттердамский и Мартин Лютер в полемике друг с другом приходят к пониманию необходимости веротерпимости. Ради общественного согласия предлагалось забыть о конфессиональном соперничестве, догматических разногласиях и помнить об общей основе христианской моральной доктрины, выраженной в любви к ближнему.

Одновременно с формулированием принципа толерантности возникает и понимание необходимости разграничения сфер влияния государства и церкви. Толерантность осознается как средство утверждения социальной стабильности, как путь к утверждению и сохранению сильного централизованного государства. В процессе становления абсолютистских государств в Европе этот принцип регулировал отношения между абсолютной политической властью и церковью.

«Послание о веротерпимости» Джона Локка было издано в 1689 г (спустя два–три года после его написания). Поводом к написанию «Послания» послужили ожесточенные гонения протестантов во Франции при Людовике XIV и опасения Локка, что Яков II намеревался начать преследования инакомыслящих в Англии. В «Послании» Локк обсуждает животрепещущие вопросы взаимоотношений церкви и государства и отношения к еретикам и иноверцам.

Исходная в этическом, этико-политическом плане мысль Локка заключается в том, что никто не вправе навязывать кому-либо свои взгляды силой. В первую очередь это касается религиозных взглядов. Именно толерантность в религиозных вопросах отвечает учению Евангелия, а также очевидным требованиям разума. Тем более недопустимо оправдывать жестокие преследования инакомыслящих заботой о государстве и соблюдении законов.

В связи с этим для Локка оказывается важным провести различие между государственными и религиозными вопросами и определить границу между государством и церковью, а также, что существенно, показать независимость церкви от государства и государства от церкви.

Толерантность утверждается Локком в качестве одного из принципов должным образом организованного общества, но она не может быть безгра-

ничной. Общество должно быть нетерпимым к любым формам социальной деструкции[1].

Этико-правовые идеи, высказанные Локком в «Послании», получили развитие в его политических произведениях, определивших положение Локка в истории политической мысли как одного из основоположников *либерализма*.

С развитием либерализма принцип толерантности переосмысливается как принцип, который регулирует отношения между разными людьми по поводу любых предметов. Толерантность призвана сдержать негативные эмоции, рождаемые из страха, тревоги, инстинктивной брезгливости при встрече с незнакомым, иным, чужим, когда не может быть речи об уважении и тем более любви. Толерантность — это принцип, который гарантирует легитимность и моральную оправданность индивидуальных различий, связанных с материальным положением, социальным происхождением, образованием, культурой.

Эпоха Просвещения провозгласила *свободу совести и слова* как важные принципы политико-правового устройства общества. Благодаря просветителям, в особенности французским, понятие толерантности прочно вошло в политический лексикон. В XIX в. толерантность — это выражение внешней и внутренней свободы, способности человека к продуманному выбору между альтернативными точками зрения и способами поведения. В XX в., особенно благодаря мощным движениям за гражданское равноправие, принцип толерантности переосмысливается в отношении к расовым и этническим отличиям.

Как гражданская добродетель, как ценность общественной жизни толерантность внедряется посредством различных форм общественного воспитания. Однако само по себе воспитание не может гарантировать осуществленность этой ценности в самоопределении личности, в обычных действиях обычных людей. Чтобы проявиться в отношении человека к другому человеку, к другим людям, толерантность должна стать качеством характера. Это качество проявляется в *сознательном* подавлении в себе чувства неприятия, вызванного «инаковостью», необычностью другого, и в признании права другого на сохранение своей самобытности. Другой — это другой, и как таковой он обладает правом и свободой проявлять себя так, как он желает, при условии, что это *не противоречит* правам других людей.

С социально-этической точки зрения важной является проблема *границ*, или *пределов*, толерантности. Как социально-этический принцип толерантность нигде и никогда не утверждался в качестве абсолю-

[1] См.: *Локк Дж.* Послание о веротерпимости ; пер. с лат. Н.А. Федорова // Дж. Локк. Соч. В 3 т. Т. 3 ; ред., сост. коммент. А.Л. Субботин. М. : Мысль, 1988. С. 129.

та. Всегда и везде, когда речь идет о толерантности, предполагается, что она имеет строгое ограничение: толерантность распространяется до тех пределов, дальше которых возникает угроза общественному порядку, который гарантирует действенность самого принципа толерантности.

Поэтому наряду с принципом толерантности формируется принцип *нулевой толерантности* — сознательной и принципиальной нетерпимости к тому, что признано недопустимым. Что недопустимо, каждое сообщество устанавливает по традиции и соглашению. При этом само собой разумеется, что нулевая толерантность в отношении этически недопустимого имеет смысл внутри более общего и фундаментального режима толерантности.

Контрольные вопросы и задания

1. Выделите основные характеристики, по которым различаются индивидуальная мораль и общественная, и укажите определяющие различия между ними.
2. Каково содержание понятия общего блага?
3. На материале деятельности благотворительного фонда «Подари жизнь», созданного по инициативе актрисы Чулпан Хаматовой[1], проиллюстрируйте основные характеристики феномена гражданского участия.
4. На основе анализа статьи «Терпимость» в Словаре русского языка Владимира Даля выделите основные значения слова «терпимость» в русском языке и соотнесите их с содержанием понятия толерантности как гражданской добродетели.
5. Сопоставьте принципы милосердия и толерантности и выделите общее и отличное в их нормативно-этическом содержании.

[1] Подари жизнь. Благотворительный фонд. — http://www.podari-zhizn.ru/main; Чулпан Хаматова — http://www.podari-zhizn.ru/main/node/7064.

ГЛАВА 19

ЭТИКА БОРЬБЫ

В историю человечества XX век вошел как время наиболее жестоких диктатур, кровавых войн и кампаний массового уничтожения. Однако именно в XX в. произошел практический синтез политики и морали. Моральные принципы невреждения, признания, справедливости были воплощены в практике политической борьбы — в изменении характера освободительных движений и массовых политических акций. Духовной и стратегической основой этого синтеза стала идея ненасилия.

Борьба за независимость Индии от Британской империи под руководством Мохандаса Ганди в 1930–1940-е гг. и движение за гражданское равноправие в США под руководством Мартина Лютера Кинга в 1960-е гг. — наиболее яркие примеры практического использования методов ненасилия в политической борьбе, в разрешении острых политических конфликтов. Опыт этих движений известен более всего. Во-первых, они оказались чрезвычайно успешными и привели к принципиальным преобразованиям в Индии и США. Во-вторых, эти движения были вдохновлены и направлялись популярными национальными и духовными лидерами — Ганди и Кингом, сумевшими выразить свои убеждения в форме последовательных, идейно обоснованных и практически ориентированных учений.

Можно привести много примеров менее масштабных, но не менее успешных кампаний и акций ненасильственного сопротивления, когда граждане совместными усилиями добивались изменения политической ситуации в обществе в противостоянии власти, в принуждении ее к сотрудничеству с обществом или даже в смене ее: например, ненасильственное свержение диктатуры Маркоса на Филиппинах (1986), коммунистических режимов в Чехословакии, Германии, Болгарии (1989), противостояние попытке военно-коммунистического путча в СССР (1991) и т.п.

19.1. Идея ненасилия

Ненасилие и насилие — парные понятия. По инерции восприятия парных понятий они могут неоправданно рассматриваться как оппозиционно симме-

тричные не только по своему фактическому содержанию, но и по этическому статусу. Однако они не полностью симметричны.

По своему фактическому содержанию и ненасилие, и насилие характеризуют действия, в том числе действия в широком смысле: как череду действий, как политики, имеющие определенные, прямые и косвенные эффекты. При этом ненасилие в отличие от насилия является еще и этическим (моральным) принципом. Даже для злого сознания нет необходимости в принципе насилия. Насилие повседневно, обычно, инерционно. Повседневное и стихийное не нуждается в нормативном оформлении и тем более в этической аргументации. Мир погряз в насилии. Для осознания возможности и предпочтительности ненасилия необходимо усилие, что делает ненасилие этико-мировоззренческой и практически нравственной проблемой.

Насилие как характеристика действия обозначает все то, что неправомерно и вопреки воле человека понижает его нравственный (духовный), социальный (экономический, гражданский, политический) и жизненный статус, а также то, что представляет угрозу этого. Таковы довольно широкие, но тем не менее четко обозначенные границы насилия. Ключевыми в этом определении являются понятия: «неправомерно» и «понижение статуса».

Неправомерность следует понимать в буквальном смысле слова — как несоответствие праву. «Правомерность» — это точка зрения права. Для нашего времени универсальным выражением права является Международный пакт о правах человека[1] и другие международные правовые документы по гуманитарным проблемам.

Под «понижением статуса» следует понимать в объективном плане лишение жизни и имущества, нанесение ущерба здоровью, имуществу, положению, попрание прав — любое нарушение статус-кво; а в субъективном плане — разрушение, нарушение идентичности индивида. Хотя авторы, пишущие о ненасилии, понимают неисчерпываемость насилия физическим насилием, они лишь упоминают психологическое (точнее, следовало бы говорить «психическое») насилие, а главный упор делают именно на физическом насилии и его радикальном выражении — убийстве, имея в виду, что любая попытка принудить человека сделать что-то с угрозой применения силы предполагает готовность и возможность применения силы вплоть до ее крайних форм[2].

Однако недостаточно деление насилия на физическое и психологическое, даже с добавлением морального. Существенной характеристикой насилия является именно попрание права.

---

[1] См. сноску на с. 293.

[2] См., например, *Толстой Л.Н.* Путь к жизни // Л.Н. Толстой. Полн. собр. соч. Т. 45. М. : Худлит, 1956. С. 215.

Ненасилие — обратно насилию в том смысле, что им подтверждается статус-кво. Это такое по характеру отношение к другому, при котором другому не причиняется вред, права другого не нарушаются и тем самым соблюдается минимальная справедливость. Ненасилие — это не забота, не благотворение, не милосердие и даже не уважение. Это всего лишь непричинение вреда.

Ненасилие является одним из *первостепенных*, или *приоритетных*, нравственных принципов, т.е. таких, исполнение которых необходимо в первую очередь, с которых начинается мораль, моральное отношение к другому. В этом смысле ненасилие насущнее благотворения, милосердия, заботы. Ненасилие здесь приоритетно в том смысле, что благотворительность, милосердие, забота должны осуществляться в уверенности непричинения вреда, ненарушения достоинства и права того, на кого они направлены. Ненасилие первостепенно и в действиях другого рода — в противостоянии неправому и злому. Здесь следует воздерживаться прежде всего от применения силы, далее — от применения ограничивающей силы, далее — от подавляющей силы, далее — от разрушительной силы.

Утверждением ненасилия в качестве предшествующего благотворению и заботе устанавливается приоритетность удержания от зла в сравнении с обращенностью к добру и противостояния злу в сравнении с творением добра. Требование творить добро сопряжено с требованием противостоять злу: твори добро при условии, что не допускаешь зла. Принципом противостояния злу обусловлен и принцип ненасилия. Таким образом, хотя ненасилие — само по себе благо, принцип ненасилия не безусловен, поскольку и в императивно-ценностном плане, и практически поведенческом он опосредован противоположностью добра и зла.

19.2. Ненасильственное сопротивление

Практика движений, основанных на ненасилии, в первую очередь движений, возглавлявшихся Ганди и Кингом, показывает, что эти движения зиждились на мощном духовном фундаменте. Отсутствие духовного фактора ослабляет движение или даже подрывает его. Принятие ненасилия только из соображений эффективности или политической конъюнктуры может обернуться тем, что прагматически ориентированные гражданские активисты примут ненасилие именно как уместное на данном этапе средство борьбы, допуская, что в других условиях задачи борьбы будут таковы, что позволят применение иных эффективных средств, в том числе насильственных.

Известны случаи использования ненасильственных методов протеста и борьбы во имя неправедных целей, ради частно-групповых интересов, когда с помощью приемов, не содержащих физического насилия и его угрозы, совершались преступления против личности, общественного порядка и конституционного строя.

Методы ненасильственного общественного сопротивления лишь тогда утверждают принцип моральной политики, когда они вдохновлены положительными нравственными целями, духовно освящены. Тем не менее следует помнить о тактике и технике ненасильственного действия. Заслуживает внимания, что и Ганди, и Кинг в свое время сделали достаточно много для рационализации пережитого опыта практического ненасилия, рассказав об этом опыте и сформулировав фундаментальные принципы ненасильственных действий.

Анализ различного опыта сопротивления и борьбы с помощью ненасильственных методов показывает, что акции и кампании такого рода нередко недостаточно подготовлены, развиваются спонтанно, предпринимаемые действия слабо структурированы, взаимодействие их участников неэффективно. Проведение ненасильственных акций тем сложнее, чем более массовый характер они носят. При их осуществлении необходимы продуманная стратегия и обоснованная тактика, осуществление которых должно быть обеспечено слаженным взаимодействием участников коллективных действий.

Опыт борьбы, в первую очередь опыт Ганди, который не всегда был удачным, показал необходимость выработки дисциплины ненасильственных акций, особенно если они разворачиваются в кампанию, и строжайшего ее соблюдения в ходе борьбы. В ненасильственных действиях требуется не меньшая дисциплина, чем в любых других коллективных действиях. Это, казалось бы, очевидное требование предполагает специальное проговаривание, поскольку при массовости этой борьбы в нее могут влиться люди разных политических и религиозных убеждений; возможные идейные разногласия не должны отрицательно влиять на исход совместных действий.

Стратегия ненасильственных действий, направленных против внешнего агрессора, путчистов или террористов, т.е. очевидных врагов общества, иная, чем стратегия ненасильственного разрешения конфликтов. В первом случае действия граждан и общественных институтов направлены на сохранение принятой и легитимированой общественной системы. Это действия, ориентированные против врага. Врагом можно манипулировать, на него можно оказывать мощное давление, используя разнообразные организационные, социально-психологические и идеологические средства. С врагом невозможно примирение, необходимо либо его изгнать,

либо настолько подорвать его силы, чтобы он не мог представлять угрозу обществу, его институтам и организациям, гражданскому порядку. Общественное сопротивление, направленное, например, против путчистов — сограждан, вставших на путь свержения существующего режима, предполагает действия, предотвращающие реализацию путчистами своих целей, нейтрализацию и блокирование путчистов. Хорошо известны случаи, когда по отношению к путчистам впоследствии не применяют уголовные санкции — их не карают, если признается, что благодаря принятым ограничениям правового или административного порядка их социальное положение настолько изменилось, что они не опасны для общества.

Другое дело гражданские, общественные, этнические конфликты внутри страны или ее отдельного региона, в отдельной местности. Применение методов ненасильственного давления в межэтническом конфликте, т.е. представителями одной из противостоящих сторон против другой, чревато лишь эскалацией конфликта. Ненасилие в такого рода конфликтах должно быть подчинению терпимости, милосердию и великодушию.

Ненасильственное давление может представлять собой эффективное средство воздействия на демократически избранную власть групп населения, по каким-либо причинам недовольных политикой, которую эта власть проводит. В ситуации, когда сама конституционная власть недостаточно сильна и в то же время социальные группы, чьи интересы оказались ущемленными, напористы и безответственны, использование ненасильственных действий, особенно по сильнодействующим рецептам, например проведение крупных акций протеста, массовых кампаний гражданского неповиновения или забастовок, к тому же под руководством безответственных лидеров, может привести к расшатыванию общественного организма.

19.3. Гражданское неповиновение

Одним из методов ненасильственной борьбы является гражданское неповиновение.

Идея гражданского неповиновения была введена в политическую мысль Давидом Торо почти 150 лет назад. С тех пор гражданское неповиновение рассматривалось как: *а*) одно из средств выражения гражданами своего несогласия с властями, *б*) механизм разрешения конфликтов между гражданами и государственной властью демократического общества, *в*) выражение меньшинством своего несогласия с большинством.

Концепция гражданского неповиновения получила значительное развитие в фундаментальной книге Джона Ролза «Теория справедли-

вости». По Ролзу, гражданское неповиновение — это «публичное, ненасильственное, сознательное и при этом политическое действие, в котором нарушается закон с целью изменения закона или государственной политики»[1]. Гражданское неповиновение представляет собой временную, публичную и демонстративную приостановку обычно принимаемых правил и норм (законов). Оно имеет смысл лишь при условии, что в обществе сформировалось некое согласие относительно действующих правил и норм (законов) и обычно они всеми исполняются.

Может показаться неожиданным, но право на гражданское неповиновение вытекает из принципа справедливости. Принцип справедливости предполагает добровольное и всеобщее согласие членов сообщества: только те принципы общественной жизни справедливы, которые складываются в процессе свободного и критического общественного обсуждения. Несправедливость по отношению к кому-либо означает игнорирование его в качестве равного члена сообщества. Никакое общество, и демократическое общество не составляет исключения, не является совершенно справедливым. Но недостатки в общественной организации не могут быть оправданием для того, чтобы пользоваться ими в частных интересах и в этом смысле в ущерб обществу[2].

Этого, указывает Ролз, не допускает «естественная обязанность гражданственности», повелевающая подчиняться несправедливым законам в той мере, в какой они не выходят за определенные границы справедливости. Если невозможно гарантировать, что существующие законы справедливы по отношению ко всем, бремя несправедливости должно быть равномерно распределено между всеми группами общества. На этой естественной обязанности гражданственности основывается взаимное доверие в обществе.

Но подчинение граждан демократической власти не безусловно. Власть, основанная на волеизъявлении большинства, не гарантирована от несправедливости. Проблема заключается в том, как примирить верность общественному порядку и чувство несправедливости, или, если выразить это словами Ганди, как примирить лояльность с верностью правде, или с сатьяграхой[3].

---

[1] *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, Ma. : The Belknap Press of Harvard U.P., 1971. P. 364.

[2] Ibid. P. 355.

[3] *Gandhi M.* No Comparison Possible (Harijan, 1947, 7 December) // Gandhi M. The Essential Writings of Mahatma Gandhi ; ed. by Raghavan Iyer. Delhi : Oxford U.P., 1996. P. 330. Сатьяграха (санскр. satyāgraha — стремление к правде, упорство в правде) — термин, введенный Ганди для обозначения главного принципа борьбы за национальную независимость Индии (*Ганди М.К.* Моя жизнь // М. Ганди. Моя жизнь ; пер с англ. ; отв. ред. Р.А. Ульяновский. М. : Наука, 1969. С. 286).

Гражданское неповиновение представляет собой одну из форм протестного общественного противостояния наряду с другими, такими, как законные демонстрации, намеренное нарушение закона с целью создания судебных прецедентов, насильственное, в частности вооруженное, сопротивление и др. Гражданское неповиновение является формой демократической оппозиции и возможно на базе социальной модели открытого общества. Согласно этой модели, социальные институты являются продуктом социального творчества и их рациональные изменения обсуждаются в терминах их соответствия не только конституционному порядку, но и актуальным целям и потребностям граждан.

Для Ролза очевидно, что гражданское неповиновение не имеет смысла в закрытом обществе, в котором власть носит авторитарный и тем более диктаторский характер. Не имеет смысла гражданское неповиновение и против власти, легитимированной на основе божественного закона и против правителя, который мыслится как наместник Бога. У подданных такого правителя есть только одно право — право прошения. Они не могут претендовать на то, чтобы быть равными правителю как избраннику Бога; они взывают к правителю, они могут даже думать, что правитель не всегда прав, но у них нет ни права, ни возможности поправить своего правителя.

Ситуация совсем иная в демократическом обществе как системе, обеспечивающей сотрудничество равных. Здесь несправедливость означает нарушение чьих-либо прав, а гражданский долг включает обязанность защищать права, гарантированные конституцией. Гражданское неповиновение дает возможность противостоять несправедливости во имя закона. Оно предполагает практические принципы, следуя которым, можно выражать свое несогласие с законной властью с помощью средств, противоречащих отдельным конкретным законам, но соответствующих духу законодательства.

В демократическом обществе гражданское решение не подчиняться ведет к конфликту обязанностей: право защищать личные интересы и сопротивляться несправедливости приходит в противоречие с обязанностью признавать законы, принятые законодательным большинством.

Гражданское неповиновение может быть *прямым*, когда граждане не повинуются опротестовываемому закону, и *косвенным*, когда граждане не повинуются иным законам. Нарушение не всех законов уместно даже при самых решительных акциях гражданского неповиновения. Например, неразумно и просто опасно протестовать против законов о порядке дорожного движения путем нарушения правил дорожного движения.

По своей природе акции гражданского неповиновения являются: *а*) политическими — адресованными правящему большинству, *б*) публичными — адресованными общественности и осуществляемыми общественностью открыто и искренне, *в)* ненасильственными — подтверждающими уважение к данной политической системе в целом.

Как бы ни была прекрасна сама идея гражданского неповиновения с прагматической точки зрения, как средство политического протеста оно при одних обстоятельствах может быть разумным и обоснованным, а при других — неуместным.

Во-первых, в той мере, в какой гражданское неповиновение апеллирует к общественному чувству справедливости, оно оправдано, если направлено против случаев серьезного и очевидного для всех нарушения базовых принципов, например лишение меньшинства каких-то гражданских или экономических прав. Наоборот, акции гражданского неповиновения окажутся неэффективными, если они направлены против таких государственных решений или новых законов, ограничивающее действие которых по отношению к базовым правам неочевидно для общественного мнения.

Во-вторых, гражданское неповиновение оправдано в ситуациях, когда другие средства политической борьбы оказались нерезультативными. В той мере, в какой гражданское неповиновение рассматривается как крайнее средство, нужно быть точно уверенным, что оно совершенно необходимо. Однако даже тогда, когда гражданское неповиновение отвечает формальным условиям успешности, оно не будет действительно успешным, если правящее большинство определенно выбрало тактику несправедливого и враждебного отношения к меньшинству.

В-третьих, гражданское неповиновение оправдано, если оно не ведет к серьезным социальным беспорядкам и не подрывает эффективность справедливой конституции и уважение к правопорядку.

Таковы основные положения концепции гражданского неповиновения, как она сформулирована Ролзом.

Ролз разрабатывал свою концепцию гражданского неповиновения в определенной исторической ситуации и конкретном политическом контексте, когда движение за гражданские права в США составляло часть ежедневных сводок новостей, а мощные кампании сатьяграхи в Индии, вдохновленные Ганди, были недавней историей.

Гражданское неповиновение Ролз рассматривал как оружие борьбы в демократическом обществе. Следует ли отсюда, что в недемократическом обществе, в котором нет легитимной, т.е. демократически принятой, конституции, нет места и для гражданского неповиновения?

А если есть, то в чем будет оправданность гражданского неповиновения в условиях отсутствия демократии?

Ответ на этот вопрос можно найти в наследии Ганди, в частности в его опыте ненасильственной борьбы за справедливость в районе Чампаран округа Тирхут (штат Бихар) в Индии в 1917 г.[1]

Опыт гражданского неповиновения Ганди. Ганди был приглашен в Чампаран в качестве адвоката для оказания помощи в изменении сложившегося порядка отношений между крестьянами-арендаторами и землевладельцами. Крестьяне считали эту систему глубоко несправедливой, и задача заключалась в том, чтобы изменить условия аренды земли. Для ознакомления с ситуацией Ганди приехал в округ Тирхут. Собрав предварительную информацию, Ганди понял, что решить стоящую перед ним задачу через суд невозможно, а надо действовать иным путем. Ему предстояло встретиться и поговорить с тысячами арендаторов. Но он решил начать изучение проблемы со знакомства с позицией землевладельцев. Однако секретарь местной ассоциации плантаторов отказал Ганди в сотрудничестве, посчитав его посторонним, чужаком. Когда Ганди нанес визит правительственному комиссару округа, тот настоятельно рекомендовал ему покинуть Тирхут.

Ганди понимал, что правительство округа постарается ему помешать и с этой целью арестует его. Вскоре он получил письменное предписание начальника полиции покинуть округ. По существующему регламенту, Ганди должен был дать расписку в получении предписания; вместо этого он написал, что отказывается выполнить приказ. В ответ от него потребовали явиться в суд в качестве обвиняемого в нарушении полученного от окружных властей распоряжения. В ночь накануне суда Ганди написал множество писем своим новым знакомым в Чампаране. Вскоре известие о его отказе покинуть Чампаран и вызове его в суд облетело район. К дому, где он остановился, стали стекаться люди. Не знавшие ни его, ни его программы люди пришли, чтобы поддержать того, кто настолько желает помочь им, что при необходимости готов подвергнуться аресту.

При встрече с должностными лицами — судьей, начальником полиции и другими — Ганди отнесся к ним с подчеркнутым уважением. Для него важно было продемонстрировать, что его решительный отказ исполнить административное предписание не имеет отношения лично к тем людям, которые в силу своего должностного положения отдали это распоряжение и должны были проследить за его выполнением. В то же время присутствие множества людей, пришедших поддержать Ганди, демонстрировало чиновникам ослабление их власти. На суде, который проходил в районной магистратуре, Ганди сделал заявление, в котором отметил, что прибыл в Чампаран для оказания помощи простым людям, «с намерением служить гуманитарным и национальным интересам». Для того чтобы действительно помочь крестьянам, ему нужно изучить положение дел и при всем уважении к закону он не может покинуть округ, поскольку имеет обязательства перед людьми, ради которых он прибыл в Чампаран. В заключение он отметил: «Я решился сделать это заявление не с тем, чтобы как-то смягчить наказание, а чтобы показать, что я пренебрег предъявленным мне предписанием не из-за не-

[1] *Ганди М.* Моя жизнь. С. 354–371, 397–408.

достатка уважения к законной власти, но из повиновения высшему закону нашего бытия — голосу совести»[1].

Ни судья, ни прокурор штата не нашлись, что ответить, и слушания были перенесены. Ганди получил передышку, которой воспользовался для того, чтобы связаться с Вице-королем по поводу своего дела. Вскоре судья объявил о постановлении губернатора штата прекратить дело. Местные власти оказались готовы сотрудничать с Ганди. Благодаря усилиям Ганди и его соратников система аренды земли была отменена.

Чампаранский опыт гражданского неповиновения Ганди представляет собой скромный и лишь вспомогательный момент более широкой социально-практической кампании, направленной на перемены общественных порядков и традиций Чампарана. Однако на основе этого опыта можно сделать некоторые обобщения относительно природы гражданского неповиновения, выделив черты, коррелирующие с концепцией гражданского неповиновения Ролза:

1) акции гражданского неповиновения должны быть *сознательными*. В заявлении на суде Ганди официально признал себя виновным в неподчинении приказу покинуть Чампаран и подтвердил свою осведомленность относительно того, что, согласно действовавшему уголовному закону, его поступок подлежал наказанию;

2) акции неповиновения должны быть *принципиальными*. Ганди твердо заявил о своей законопослушности и одновременно признал, что предписание администрации покинуть Чампаран противоречило его чувству долга и он отказался его исполнить, следуя голосу своей совести;

3) акции неповиновения должны быть *публичными* и *прозрачными* для власти, они открыты в особенности для тех, против кого они направлены;

4) акции неповиновения должны быть выражением *ненасильственного* сопротивления;

5) гражданское неповиновение находит оправдание в намерении противостоять нарушению *законных интересов* и *прав* людей или предотвратить их возможное нарушение.

В чампаранском опыте можно выделить некоторые особенные черты гражданского неповиновения, которые не нашли отражение в концепции Ролза.

Во-первых, в этом опыте гражданское неповиновение имеет нравственную и политическую основу. В своем решении о гражданском неповиновении Ганди апеллировал не к конституции, не к существующему порядку, не к законам, призванным регулировать отношения между план-

[1] *Ганди М.* Указ. соч. С. 362.

таторами и арендаторами, и не к правам человека. В условиях отсутствия какого-либо трудового законодательства он апеллировал к естественному чувству справедливости, «к голосу совести». Решение не подчиниться магистрату по своим последствиям было определенно политическим, но по своим мотивам и объяснению оно было сугубо нравственным.

В своей дальнейшей деятельности в Чампаране Ганди, по его словам, делал все для того, чтобы борьба за справедливость не приняла политического характера. Иными словами, перед Ганди стояла особая задача — сдержать неоднозначную ситуацию в рамках хозяйственно-правовых отношений между крестьянами и плантаторами и не перевести ее в план политического противостояния. Говоря о «неполитическом» характере борьбы, Ганди имел в виду и то, что она ведется не ради власти и не ради партийного дела. Вместе с тем Ганди понимал, что «бескорыстная служба народу на любом поприще» в конечном счете «оказывается полезной для страны и в политическом отношении»[1].

Во-вторых, хотя Ганди протестовал против отношения к нему как к постороннему, фактически он был посторонним — он был не из той общины, не из тех мест. Ганди прибыл в Чампаран как сторонний наблюдатель, но он включился в конфликт как независимый посредник. Как заинтересованный гражданин и как общественный деятель он своим участием и своим видением ситуации делокализовывал действительное социальное значение конфликта.

Как частное лицо Ганди был бескорыстен. Отсюда неверно было бы делать вывод, что влияние и моральная оправданность действий неповиновения тем выше, чем ниже реальная личная заинтересованность их участников в их конкретных результатах, чем более общественно значимы те права и интересы, которые в них отстаиваются. Однако можно сказать, что цели и намерения акций и кампаний гражданского неповиновения должны быть общественно значимы, если не сказать, универсализуемы. Иначе невозможно добиться общественной и моральной легитимизации этих акций и кампаний в глазах широкой общественности.

В-третьих, как показал опыт Ганди, гражданское неповиновение может быть действенным и в недемократическом обществе — при более или менее развитом гражданском обществе (как в Бихаре в 1917 г.), если это общество хотя бы в минимальной степени открыто, в нем действуют какие-то гражданские свободы и, значит, потенциально существует публичное пространство для неповиновения, если гражданское неповиновение осуществляется популярным и авторитетным лидером.

---

[1] *Ганди М.* Указ. соч. С. 363.

В-четвертых, гражданское неповиновение — одно из средств протеста в ряду других средств. Борьба за справедливость никогда не будет победоносной, если она не направляется волей к правде и справедливости. Борьба против несправедливости чревата поражением, если ведется конспиративно. Стоит помнить, что в Чампаране Ганди начал подготовительное расследование ситуации с того, что захотел встретиться с плантаторами, чтобы узнать их позицию и выразить свою. Во многих других конфликтах Ганди заботился о том, чтобы конфликтующие стороны были удовлетворены и чтобы обе стороны внесли свой вклад в достижение правды и согласия. Достижение правды, реализация правды должны быть основным мотивом в гражданском неповиновении.

Одна из важных черт учения Ганди о сатьяграхе состоит в том, что никто не может обладать монополией на правду. Значит, надо прислушиваться к мнению политического противника, причем задолго до того, как противоречие во взглядах стало очевидным. Прислушиваясь к иному мнению и излагая свое, можно предупреждать противоречия и заблаговременно создавать почву для компромисса.

Компромисс заключается в том, что ради разрешения конфликта стороны (или одна сторона) идут на уступки. Уступка ценна не сама по себе, а ради решения более важных задач и достижения более значимых целей. Компромисс предполагает усилия по уяснению позиции политического противника, пониманию ее корней и, следовательно, выработки отношения к противнику как оппоненту. Признание доли правды в позиции оппонента, на чем настаивал Ганди, означало отказ от убежденности в собственной непогрешимости. К оппоненту следует относиться с той же меркой, что и к самому себе. Необходимо в полной мере учитывать интересы тех, на чьем положении могут сказаться предпринимаемые изменения.

Этот мотив должны разделять не только руководители кампании гражданского неповиновения, но и все ее участники. Эффективность акций гражданского неповиновения зависит от того, стали или нет они элементом сатьяграхи и стала ли сатьяграха, т.е. устремленность к правде, действительным мотивом участников кампании.

Заслуживает внимания наблюдение Ганди в день суда, когда к магистрату пришло множество людей, чтобы поддержать его. Ганди отметил, что люди своим приходом поколебали уверенность государственных чиновников в незыблемости их власти. Ганди ничего не говорит о том, с какими впечатлениями и с каким опытом вышли люди из этого события. Чувство, что власть не так сильна, как обычно, что слабосилие власти спровоцировано самостоятельным действием простых людей, пьянит. Расшатывание власти, особенно в традиционном и иерархически органи-

зованном обществе, чревато ослаблением легитимности как власти, так и общественного порядка в целом. Этим объясняется то, что массовые кампании гражданского неповиновения нередко выливаются в беспорядки, сопровождающиеся актами вандализма и насилия. Такова была судьба двух кампаний сатьяграхи, которые Ганди проводил в Индии.

Все акции и кампании протеста Ганди проходили при поддержке меньшего или большего числа соратников. Он был инициатором, «конструктором» и духовным лидером. Его инициативы принимали чрезвычайно широкий общественный масштаб. Позитивный вывод из опыта Ганди: политика может быть народной. Но эксперименты Ганди с истиной далеко не всегда становились достоянием даже его сподвижников, не говоря о массах. В случае с противостоянием в Чампаране довольно серьезный конфликт был разрешен, поскольку оппоненты находились в прямом личном контакте. Ганди мог видеть своих оппонентов и мог донести до них свою точку зрения. Но механизм протестного действия радикально меняется при возрастании числа его участников и социального масштаба. Массовые кампании приобретают безличный характер. Лидер не всегда имеет возможность донести свое слово не то что до всех оппонентов, но и до всех своих сподвижников.

Ганди не является автором идеи ненасилия, и не ему принадлежит безусловная заслуга перевода этой идеи в социально-политический контекст. Действительное социальное открытие Ганди заключается в том, что он по сути первым перевел эту идею на язык техники социально-политической борьбы. Он сделал ненасильственную борьбу массовой, и успех этой борьбы поставил в зависимость от того, насколько полно и последовательно участвуют в ней простые люди, оставаясь самими собой: не порывая со своей средой, не бросая свои семьи, не отказываясь от своих интересов.

Ганди принадлежат слова: «Сатьяграха подобна баньяну с множеством ветвей. Гражданское неповиновение представляет одну из этих ветвей, правда и ненасилие вместе образуют тот ствол, от которого растут бесчисленные ветви»[1]. Для успеха гражданского неповиновения недостаточно лишь чувства протеста против несправедливости. Это Ганди показал очень хорошо. Но для него недостаточно и чувства правды, или внутренней правоты. Гражданское неповиновение обретает смысл, если находит продолжение в последовательном позитивном социальном действии, посредством которого утверждается справедливость и создаются условия стабильного и свободного общежития.

---

[1] *Gandhi M.* Press Statement on Suspension of Civil Disobedience (The Hindu. 1919. 21 April) // M. Gandhi. The Essential Writings of Mahatma Gandhi. P. 333.

Контрольные вопросы и задания

1. Сформулируйте базовые критерии противопоставления насилия и ненасилия. Каково место насилия и ненасилия в отношении к базовым моральным ценностям?
2. Что представляет собой ненасилие как принцип социально-политических действий?
3. Перечислите основные положения ненасильственной социально-политической деятельности. В каких формах осуществляется ненасильственная борьба?
4. В чем смысл гражданского неповиновения как метода ненасильственного сопротивления?
5. Назовите основные социально-политические, правовые и социально-этические черты гражданского неповиновения.
6. Какие социальные и политические условия оправдывают гражданское неповиновение? При каких практических характеристиках соответствующих действий будет обеспечен успех гражданского неповиновения?

ГЛАВА 20

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА

Мораль зиждется на общих и частных принципах (ценностях, нормах, установлениях). К общим относятся принятые в обществе традиции и порядки, к частным — кодексы, уставы, регламенты, принятые в разного рода сообществах (профессиях, корпорациях, организациях). Профессии могут быть организованы в ассоциации профессионалов. Профессиональные ассоциации призваны в первую очередь содействовать утверждению и поддержанию достоинства профессии, ее общественного признания, социальной ответственности профессиональной деятельности. Эти задачи могут решаться и другими путями — через этические кодексы корпораций и организаций, заинтересованных в добросовестности работающих в них профессионалов.

В функционировании морали на уровне профессий, корпораций, организаций имеются свои особенности, связанные с частным, локальным характером возникающих конфликтов или со спецификой профессиональной деятельности. Мораль в профессиях, или профессиональная мораль, как правило, имеет саморегулирующийся характер. Однако если осуществление какой-то профессиональной деятельности затрагивает чьи-то интересы, частные или общие, эта деятельность сразу становится предметом моральной озабоченности общества и соответственно предметом морального воздействия на тех, кто ее осуществляет.

20.1. Мораль и профессии

В общественных дискуссиях и специальной литературе преобладает использование термина «профессиональная этика» для обозначения всего комплекса явлений, связанных с моральным регулированием профессиональной деятельности и осмыслением этих процессов. В литературе можно

встретить различное употребление этого термина. При некоторых подходах профессиональная этика рядополагается прикладной этике или рассматривается как ее разновидность. Однако в целом доминирует понимание профессиональной этики как системы моральных норм, регулирующих профессиональную деятельность, т.е. устанавливающих, что «люди должны или не должны делать в рамках своей профессии»[1].

Профессиональная этика в более широком плане включает в себя: *а*) систему моральных норм профессиональной деятельности или — шире — кодекс, *б*) рефлексию относительно нормативных оснований профессиональной деятельности, *в*) когнитивную компоненту экспертного сопровождения нормотворчества и нормативной практики в сфере профессий, включая деятельность «этических комитетов», *г*) рефлексию относительно институтов, создаваемых и спонтанно возникающих для обеспечения действенности профессиональных моральных кодексов, и процедур, посредством которых институты выполняют эту свою задачу.

В случае этики конкретных профессий их название может совпадать с названием раздела прикладной этики, которая изучает эту профессиональную этику. Например, «этика учителя» — это, с одной стороны, моральные нормы, регулирующие деятельность учителя, а с другой — раздел прикладной этики, в котором исследуется моральное регулирование деятельности учителя; «инженерная этика» — это, с одной стороны, нормы должного осуществления инженерной деятельности, а с другой — специальное прикладное знание, предметом которого является этика инженера и этические проблемы инженерной деятельности. В случае конкретных нормативных разработок и ситуационного анализа профессиональная этика и прикладная этика могут предметно пересекаться.

Этическая составляющая содержится и в современном понятии профессии, среди существенных характеристик которой выделяются приверженность высоким моральным стандартам, альтруистическая ориентация, обязательная образовательная подготовка и продолжающееся образование члена профессии, наличие относительно независимой профессиональной организации, признание обществом определенной деятельности как профессиональной.

Вместе с тем существуют области практики, как публичной, так и частной, не связанные с профессиями, но по отношению к которым возникают и развиваются специализированные моральные требования.

---

[1] *Horn R.C.* On Professions, Professionals, and Professional Ethics. Malvern, Pn : American Institute for Property and Liability Underwriters, 1978. P. 71.

Наиболее очевидным примером такого рода может быть *сексуальная этика* — не как прикладная область исследований[1], а именно как некоторые требования и правила, регулирующие отношения полов. Речь идет не об эротической составляющей этих отношений, которая вряд ли может быть предметом морального регулирования, но о возможном риске, с которым сопряжены такие отношения. Если рассматривать конкретные моральные нормы как приложение к частным практикам общих моральных принципов, то в области отношений полов актуализируется принцип «Не вреди». Эти нормы могут быть и частью профессиональной этики, если признать профессией предоставление сексуальных услуг.

Другим, но не таким очевидным примером является *военная этика* — не как раздел прикладной этики, в котором анализируются этические проблемы, связанные с проведением военных операций (в широком смысле, включающем как войны, так и любые действия государства, связанные с применением вооруженной силы)[2], но как совокупность принципов и норм, регулирующих принятие решений и задающих критерии оценки решений и действий, связанных с проведением военных операций. Поскольку в рамках военной этики предметом моральной оценки оказываются решения не только военных, но и политиков и эти принципы задают основания для действий и тех, и других, то вряд ли мы можем говорить о военной этике как о профессиональной в отличие от *воинской этики*.

То же можно сказать об *этике космических исследований*. Это не прикладная область исследований, а совокупность принципов и норм, регулирующих принятие решений и задающих критерии оценки решений и действий, связанных с освоением и использованием космического пространства.

Корпоративная этика представляет иной пример. Это — принципы и нормы, определяющие поведение членов корпорации как добровольного и социально закрытого объединения, созданного для ведения специализированной деятельности и имеющего в этом качестве юридический статус. Корпоративная этика может пересекаться с профессиональной этикой в той мере, в какой в корпорации работают люди разных профессий. Мера их соотношения и степень действенности в разных случаях будут разными в зависимости от характера конкретной корпорации.

---

[1] См.: *Primoratz I.* Ethics and Sex. L. ; N.Y. : Routledge, 1999.

[2] War, Morality, and the Military Profession ; Ed. by M.M. Wakin. Boulder; L. : Westview Press, 1986.

Особый случай — *политическая этика*. Это не раздел прикладной этики, в котором анализируются этические проблемы политики[1], а принципы и нормы, регулирующие политическую деятельность. Особенность этой этики в том, что политика — профессия особого рода: в сравнении с представителями других профессий политики в наибольшей степени подотчетны обществу, в этой сфере значительна ротация кадров, ей сопутствует интерференция различных нормативно-этических профессиональных традиций. На уровне законодательных органов и правительственных кабинетов политическая этика может приобретать черты корпоративной нормативной системы.

Еще более своеобразна *экологическая этика*. Ее нормы на уровне практики оказываются элементом самых разных профессиональных, корпоративных и даже технологических требований (рассмотрению экологической этики посвящена гл. 21).

Но есть виды конкретной деятельности, однозначно совпадающие с профессиями, на основе которых формируются профессиональные этики — медицинская этика, этика бизнеса (хозяйственная этика), судебная этика и этика правоохранительной деятельности, инженерно-техническая этика, этика науки, этика журналистики и других видов творческой деятельности, педагогическая этика, этика работников сервиса, административная этика, парламентская этика и т.д. Кажется, нет ни одной профессии, которая бы не выработала свою этику. Этические кодексы есть у библиотечных работников, финансовых служащих, переводчиков на конференциях, консультантов и т.п.

Иногда высказывается мнение, что особые моральные кодексы складываются в тех видах деятельности, которые связаны с выполнением каких-то специфических общественных функций. По-видимому, не всегда профессиональные этики соотнесены с направленностью соответствующих конкретных видов деятельности на человека и призваны регулировать профессиональную деятельность в ее гуманитарном измерении. Инженерная этика, этика науки, этика творческих видов деятельности, а также экологическая этика или этика освоения космического пространства — не всегда и не во всем касаются человека непосредственно. Иначе говоря, гуманитарная ориентированность профессии — это важная, но лишь одна сторона профессиональной этики. Разные авторы совершенно справедливо указывают, что профессиональная этика снимает или опосредствует напряжения и противоречия, нередко возникающие между общими моральными принципами и теми решениями, которые человек вынужден принимать, осуществляя свои

[1] *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. М. : КДУ ; МГУ, 2004.

профессиональные обязанности. Однако анализ различных профессиональных моральных кодексов показывает, что они в первую очередь привносят в профессию измерение *социальной ответственности*, ориентируют профессиональную деятельность на *общее благо*. Можно сказать, что ориентация на общее благо является определяющей характеристикой профессиональной этики.

В связи с последним актуализируется вопрос: кто является субъектом профессиональной этики, а кто — объектом? Что касается объекта, то это ясно — профессионалы. Ответ на вопрос о субъекте неоднозначен. В той мере, в какой речь идет о морали, обоснованно предположить, что и субъектом являются профессионалы. Однако речь идет не просто о морали, но о профессиональной морали, и здесь помимо «неформального субъекта» в лице самих индивидов, действующих в профессии, следует принимать во внимание профессиональные ассоциации или любые другие профессиональные организации, авторитетно и легитимно выполняющие координирующие и регулирующие функции внутри профессии.

Это тем более касается организации профессий в разных обществах — с разными культурными, социальными и гражданскими традициями, а также репрезентации профессий обществу. Со своей стороны общество признает специальную деятельность в качестве профессиональной, и это признание каким-то образом удостоверяется. В частности, посредством признания за профессией определенных прав и соответственно налагания на нее определенных обязанностей. Как моральные права и обязанности они могут признаваться «по умолчанию», по факту самого признания профессии со стороны общества.

Для профессиональной этики важным является вопрос о *санкциях*, без которых никакая этика не может быть действенной. Наличие профессиональных ассоциаций, какими бы они ни были, так существенно, поскольку именно они (а не общество) могут непосредственно и со знанием дела контролировать деятельность своих членов. Для этого профессиональные ассоциации сами должны утверждать себя в качестве авторитета. Но авторитет профессиональной ассоциации не должен ограничивать автономию профессионалов. Однако автономия касается именно профессии, причем профессии в ее отношениях с обществом; автономия не противоречит социальной ответственности профессии; авторитет должен быть у ассоциации, создаваемой профессионалами и призванной следить за сохранением качества и достоинства профессии.

В идеале профессионалы сами должны следить за выполнением требований профессиональных этических кодексов. Для этого в обще-

стве должна быть уверенность, что профессионалы в самом деле служат общественному благу. Эта уверенность может утверждаться и поддерживаться тем, что общество фактически осуществляет постоянный контроль за деятельностью профессионалов, стимулирующий такое ее качество, которое может вызывать доверие общества.

20.2. Пример инженерной этики

Инженерия — это деятельность, направленная на решение практических задач на основе применения научно-технических знаний и технологических разработок. Как таковая инженерия нередко рассматривается в качестве сферы деятельности. Однако точнее говорить об инженерии как способе деятельности. Предметные области, или сферы применения этой деятельности, довольно разнообразны — горное дело, транспорт, производство продуктов питания, вооружение, химическое производство, биоинженерия, энергетика, системы жизнеобеспечения и т.д. Особый вид инженерной деятельности связан с созданием и использованием компьютерных и информационных систем, которые используются во всех перечисленных видах производственной деятельности. В инженерном деле как профессии различаются проектировочная и конструкторская деятельность, сопровождение производственного процесса и контроль за оборудованием, деятельность по контролю за влиянием производственной активности на окружающую среду. Очевидно, что спектр функциональных обязанностей и компетенций внутри инженерной деятельности чрезвычайно широк. При этом, насколько позволяют судить справочники по инженерной деятельности, разного рода конкретизации по этим профессиям и требования к работникам в чем-то переплетаются, а в чем-то значительно расходятся. Если и можно говорить о *специальных нормах* инженерной этики, то их возможный инвариант, релевантный всему разнообразию инженерных профессий, довольно узок и его нормативное содержание неизбежно будет довольно общим по содержанию.

Отсутствие специальных этических норм, регулирующих инженерную деятельность, отнюдь не лишает смысла проект инженерной этики (в разных формах — направления исследования, области кодификации и образовательной дисциплины) как этического осмысления инженерной деятельности, анализа возникающих в процессе ее осуществления моральных (этических) проблем и создания нормативных документов (в том числе этических кодексов), фокусирующихся на инженерной деятельности.

Этическое значение инженерной деятельности задается обеспокоенностью общества тем, чтобы инженерная деятельность и ее результаты в наибольшей степени отвечали общественным интересам и не создавали рисков для человека, общества и окружающей среды. Внимание к этическому содержанию инженерной деятельности призвано мобилизовать ценностную составляющую в ее мотивации.

Инженерная деятельность не отличается от любой другой профессиональной деятельности, по отношению к которой возможно этическое регулирование. Но у нее есть своя особенность — она нередко осуществляется в рамках деятельности, уже как-то регулируемой этически, в соответствии с ее предметной или корпоративной определенностью. Существуют такие развитые и глубоко рационализированные этико-нормативные системы, как биоэтика, космическая этика, экологическая этика, этика производства и использования энергетических ресурсов и т.д. Скорее всего инженер, работающий в сфере биоинженерии, космических исследований, в производстве, связанном с воздействием на окружающую среду или выработкой и распределением энергии, будет руководствоваться в своей деятельности принятыми в названных видах деятельности этическими системами/кодексами. Целесообразно, если соответствующие профессионально-этические системы/кодексы в той мере, в какой эти виды деятельности имеют инженерную составляющую, включали бы в себя требования, касающиеся разработки, возведения и использования конструкций и технических систем.

Профессиональная этика актуализирует социальную ответственность инженера: инженер должен заботиться о безопасности, здоровье и благополучии общества и граждан, содействовать хорошей репутации своей профессии, соблюдать корпоративную лояльность. Иными словами, работая с техникой и технологиями, инженер должен помнить о социальных эффектах их применения и стремиться минимизировать возможные риски от их использования для людей и общества. Независимо от общественных условий на инженере лежит нравственная и профессиональная обязанность использовать знания и умения для улучшения качества жизни людей и общества, быть добросовестным в отношениях с партнерами, коллегами и подчиненными, делать все возможное для своего профессионального роста. При этом корпоративные соображения не должны перевешивать мотивы профессиональной добросовестности и заботу о благе общества.

Имеющийся опыт инженерной этики своеобразен. Заслуживает внимания развитие инженерной этики в Северной Америке, в первую очередь в Канаде, начиная с 1920-х гг. и чуть позже в США. Этот опыт можно считать наиболее развитым и этически убедительным.

Опыт развития инженерной этики. Многие канадские инженеры носят на мизинце железное кольцо (iron ring) как символ принятых обязательств, связанных с их профессией. Железное кольцо вручается при прохождении ритуала посвящения в профессию инженера. Как говорится в Статусе о железном кольце, оно, символизируя профессиональную гордость инженеров, призвано напоминать им о скромности и необходимости постоянного исполнения высоких стандартов профессионального поведения. Пройти ритуал, принять призвание и получить железное кольцо может любой, имеющий инженерное образование и принимающий соответствующие обязательства.

В 1970 г. созданный в США Орден инженеров (Order of the Engineer) разработал и принял аналогичный ритуал для выпускников инженерных вузов США. Его символом стало стальное кольцо. Чтобы получить кольцо, выпускник принимает присягу, называемую «Обязательство инженера», текст которой гласит: «Я инженер и горжусь своей профессией. Во имя нее я принимаю торжественные обязательства. Со времен каменного века прогресс человечества обеспечивался инженерным гением. Благодаря инженерам человечество имеет возможность обратить себе во благо огромные природные физические и энергетические ресурсы. Инженеры наполнили жизнью и обеспечили практическое использование начал науки и технологий. Без этого наследия эффект от моих усилий был бы ничтожен. Как инженер я обязуюсь быть добросовестным, честным, терпимым и уважительным, хранить верность стандартам и достоинству моей профессии и помнить, что мои умения неотделимы от моей обязанности служить человечеству, наилучшим образом используя богатства Земли. Как инженер я никогда не буду участвовать в недостойных начинаниях. При необходимости мои умения и знания должны быть отданы без остатка служению во имя общего блага. Я полностью посвящаю себя профессии и служению ей»[1].

Ни канадский, ни американский ритуалы не содержат сколько-либо развернутых нормативных дополнений и комментариев. Может быть, имеется в виду, что суть этических аспектов инженерной деятельности ясна сама по себе? Или предполагается, что обладатель железного/стального кольца постоянно начеку, не дает дремать своей этической рефлексии и каждое свое действие сверяет с принятым генеральным обязательством?

Ритуал железного кольца возник в 1922 г. в Университете Торонто. В том же году была создана региональная организация профессиональных инженеров провинции Онтарио, столицей которого является Торонто (Professional Engineers Ontario, аббревиатура на русском языке ПИО). В задачи этой организации входят стандартизация и регуляция инженерной деятельности, что реализуется на основе законодательно закрепленного Положения о профессиональных инженерах, включающего и этические нормы. Положение направлено главным образом на обеспечение общественных интересов, так или иначе затрагиваемых инженерной деятельностью.

ПИО не ограничивается наблюдательными функциями; она сертифицирует инженеров, выдает лицензии на ведение инженерной деятельности и контролирует ее осуществление. Высшее инженерное образование еще не гарантирует статуса профессионального инженера. Получение лицензии оговорено рядом условий: претендент на этот статус должен быть не моло-

[1] *Wedel K.A.* The Obligation: A History of the Order of the Engine. Bloomington, In.: Author House, 2012. P. 70–73.

же 18 лет, обладать хорошим характером, иметь удостоверение об окончании соответствующего требованиям ПИО канадского учебного заведения или приравненного ему, сдать, если понадобится, экзамены по специальности, иметь трехлетний опыт инженерной деятельности, из них в течение года в проекте, осуществляемом под юрисдикцией Канады и под руководством лицензированного профессионального инженера, и сдать многочасовой экзамен по профессиональной практике, в ходе которого проверяются знания кандидата в области этики, профессиональной практики, инженерного права и профессиональных обязанностей.

В Канаде вся инженерная деятельность лицензируется с 1937 г. Ограничение на инженерную деятельность было введено после ряда разрушительных аварий мостов и сооружений, которые случились из-за неопытности инженеров, руководивших их строительством. Все последующие поправки были направлены на повышение требований к исполнителям инженерных работ и ужесточение контроля за инженерной деятельностью. В частности, в число требований к инженерам были включены критерии, усиливающие санкции за недобросовестность, небрежность, непрофессионализм, определяющие ответственность инженеров, работающих в партнерстве с представителями других профессий и в компаниях.

Со временем в Положение ПИО был включен этический кодекс, который рассматривается как основополагающий документ, определяющий профессиональное поведение инженера и обязывающий его с уважением относиться к обществу, работодателю, клиентам, коллегам, инженерной профессии и самому себе; быть верным служению общественным нуждам, высоким идеалам личной чести и профессиональной добросовестности; соответствовать в своей деятельности новейшим достижениям инженерии и применять их в своей практике со всей полнотой компетентности.

Особым средством повышения ответственности инженеров является персональная печать профессионального инженера, которая выдается вместе с лицензией на инженерную деятельность. Согласно Положению ПИО, печатью скрепляется подпись инженера на каждом документе — чертеже, инструкции, докладе, исследовании и т.п. Тем самым удостоверяется завершенность документа и подтверждается техническая и этическая ответственность автора документа за его содержание.

В США лицензирование инженерной деятельности производится Национальным обществом профессиональных инженеров (National Society of Professional Engineers, русская аббревиатура НОПИ), основанным в 1934 г НОПИ объединяет не только лицензированных профессиональных инженеров, но и молодых специалистов. Для вступления в общество нужно иметь соответствующее образование и опыт профессиональной работы (требования к инженерам со стажем и к молодым специалистам различаются).

Главная цель НОПИ — повышение этического и профессионального уровня деятельности инженеров посредством обучения, практикумов, лицензирования и междисциплинарного взаимодействия. Среди ценностных приоритетов НОПИ в первую очередь названы обеспечение общественного блага (что должно превалировать над всеми остальными мотивами решений и действий инженера) и соответствие инженерной практики этическим нормам.

Этический кодекс НОПИ представляет собой отдельный документ и состоит из трех разделов, посвященных фундаментальным принципам, практическим правилам и профессиональным обязанностям.

Согласно фундаментальным принципам, инженер в своей практике должен:

- учитывать первостепенную важность безопасности, здоровья и благополучия общества;
- не выходить за пределы своей компетентности;
- при публичных заявлениях быть объективным и правдивым;
- относиться к каждому работнику и клиенту с уважением и доверием;
- не допускать действий, вводящих в заблуждение;
- своим честным, ответственным, этичным и законопослушным поведением способствовать достоинству, хорошей репутации и полезности профессии.

Эти принципы конкретизируются в правилах (всего их 19) и развиваются в обязанностях инженера, который должен:

- во всех своих отношениях руководствоваться высшими стандартами честности и добросовестности;
- всегда стремиться к служению общественным интересам;
- избегать действий, которые могут ввести общество в заблуждение;
- не раскрывать конфиденциальную информацию, касающуюся дел и технических деталей работ, проводимых со своими клиентами, работодателями или общественными организациями;
- исключать в своей деятельности конфликт интересов;
- не пытаться получить работу или продвинуться по службе и в профессии с помощью необоснованной критики других инженеров или иных недопустимых и сомнительных средств;
- не пытаться причинить вред профессиональной репутации, планам, практике или работе других инженеров, а в случае подозрений в чьем-то неэтичном или противоправном поведении предоставлять информацию руководству;
- нести персональную ответственность за свою профессиональную деятельность; иметь право на компенсацию полученного ущерба;
- с доверием относиться к работе других инженеров и признавать их обоснованные интересы.

Каждое из этих требований конкретизируется в ряде других требований (всего их 29)[1].

Давние и богатые традиции североамериканского нормативного опыта, представленные приведенными примерами, позволяют утверждать, что этическая регуляция инженерной деятельности не требует формулировки каких-то специфических этических принципов и правил. От любой профессии общество ожидает, что она в качестве приоритета рассматривает служение общественным интересам, а отношения внутри нее открыты, уважительны, им свойственны солидарность и взаимоподдержка. Ситуация инженерной этики по-своему уникальна. В этике других профессий — врачей, исследователей, предпринимателей, юристов и т.д., обязательно присутствуют принципы и правила, сформулированные по поводу соответствующих профессиональных практик. Таковы, например, принцип информирован-

[1] См.: Code of Ethics for Engineers.

ного согласия, сформулированный в рамках биоэтики (см. § 1.4), принципы нон-антропоцентризма (см. § 21.2), предосторожности (см. § 1.4), уважения к будущим поколениям, сформулированные в рамках экологической этики. Ничего такого нет в инженерной этике. Здесь не был воспринят даже принцип предосторожности, ставший в последние десятилетия предметом обстоятельных и пространных этико-прикладных дискуссий.

Инженерная этика отличается от многих других комплексов профессиональной этики особой мерой профессиональной укорененности, основательности и нормативной действенности. Это задается самим способом ее устроения — не как «приложения» к профессии, а как одного из стержней профессии. Судя по включенным в этические кодексы принципам и правилам, профессиональные инженеры хорошо понимают этические риски инженерной деятельности, обусловленные технической логикой самой этой деятельности, логикой возможных корпоративных связей практикующих инженеров, их психологией как агентов частных интересов, пристрастий и предпочтений. Но честь и достоинство профессии утверждаются наперекор всему этому, и смысл профессии состоит в честной и достойной деятельности на благо общества.

Профессионально не специфицированные этические принципы переплетены с «техническими» принципами инженерной деятельности, этические критерии профессионализма представлены наряду с другими критериями профессионализма. Этика заключена в деятельности, сообразной с профессиональными принципами инженерии, поэтому нет надобности в неких специфически инженерных этических принципах и правилах.

20.3. Пример космической этики

Этика освоения и использования космического пространства, или — для краткости — *космическая этика*, представляет особый интерес как динамично развивающаяся область нормативной рефлексии и этического регулирования деятельности.

Схема формирования космической этики выглядит такой: *а*) в экспертном анализе выделяются значимые в этическом плане аспекты деятельности, связанной с освоением космического пространства; *б*) по их поводу высказываются рекомендации в соотнесении с определенными моральными принципами; *в*) на их основе формулируются принципы и кодекс для данной области[1].

[1] См.: *Pompidou A.* The Ethics of Outer Space // World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology. Proceedings of the Second Session (Berlin, 2001, Dec.). [Paris]: UNESCO, 2003.

По отношению к каждому из этих аспектов сформулирован ряд рекомендаций.

1. Космос является этической проблемой. Поэтому: *а*) в регламентировании деятельности по использованию космического пространства этические принципы должны быть приоритетными по отношению к правовыми и определять принципы политики в этой области; *б*) работа с биологическими материалами должна проводиться со всеми мерами предосторожности; *в*) космонавты на орбитальной станции должны придерживаться тех же правил, что и на Земле.
2. Конечной целью всех исследований космоса является расширение человеческого опыта и знаний в проекции на исследование Земли. Поэтому: *а*) космос в целом и в отдельных своих частях не может становиться предметом собственности (что предусмотрено международными договорами); каждый имеет свободу доступа в космос, космос должен приносить пользу всему человечеству, *б*) все заинтересованные стороны должны прилагать усилия по сокращению космического мусора, в международное право необходимо ввести нормы, обеспечивающие равную обязанность всех космических держав за ограничение космического мусора.
3. Космос является площадкой для использования различных технологий, потенциальный риск которых для человечества значителен. Поэтому: *а*) развитие космических технологий должно способствовать благу всего человечества; данные, полученные из космоса и благодаря космическим исследованиям, должны служить всем людям; *б*) при этом научные данные и данные, касающиеся состояния окружающей среды, в отличие от коммерческой информации должны быть предметом общего достояния; *в*) конфиденциальность информации, передаваемой средствами космической связи, должна тщательно соблюдаться; *г*) следует соблюдать политические свободы и культурную идентичность; *д*) космические исследования должны координироваться на всемирном уровне.
4. Космос является предметом общественного мнения. Поэтому: *а*) необходимо широкое общественное обсуждение проблем, связанных с освоением космического пространства, — диалог, к которому надо готовить в системе университетского образования, в частности журналистского; *б*) начиная со школы следует формировать в людях культуру космоса.

Контрольные вопросы и задания

1. Какие социальные и внутрипрофессиональные задачи стоят перед профессиональной этикой?
2. Из чего складывается профессиональная этика?
3. Проанализируйте описанный опыт инженерной этики и выделите основные моменты в этом этико-нормативном комплексе (нормативный состав, организация, функционирование, процедуры, санкции и т.д.).
4. Проанализируйте описанный опыт космической этики и выделите основные этапы ее формирования.
5. Основываясь на приведенном нормативном опыте инженерной этики и космической этики, смоделируйте возможный этический комплекс своей профессии.

ГЛАВА 21

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА

Экологические проблемы осознаются и переживаются сегодня уже не только на региональном уровне, но главным образом как планетарные проблемы, одна из которых — глобальное изменение климата. Но экологическая напряженность увеличивается и на локальном уровне в результате, с одной стороны, хозяйственной непредусмотрительности, неправильно выстроенной тактики производственной активности, а с другой — низкой культуры населения, бездумно и потребительски относящегося к окружающей среде. Урон, наносимый природе в силу этих факторов, различен. Но он может быть существенно снижен при осознании людьми самого факта урона, реальной возможности его недопущения при изменении хозяйственной политики и индивидуального поведения, при развитом чувстве ответственности и т.д.

Практически во всех странах существуют государственные органы, которые осуществляют надзор за состоянием окружающей среды и хозяйственной активностью, сопряженной с воздействием на окружающую среду, в частности с риском разрушительного воздействия. Однако очевидно, что только правовых и административных мер по защите окружающей среды, особенно дикой природы, недостаточно. Природа — ценность, и защита ее, бережное отношение к ней должны стать непременным нравственным императивом. Но деятельность по охране природы гораздо шире мер, предпринимаемых организациями государственной природоохранной службы. Напрямую ею занимаются местные сообщества, общественные природоохранные организации, а также предприятия бизнеса, нередко просто в порядке обеспечения эффективности своей коммерческой деятельности. Ответственность за сохранение природы лежит на тех, кто принимает политические и хозяйственные решения, обеспечивает их проведение в жизнь. Представители разных профессий на всех этих уровнях несут ответственность за сбережение природы.

21.1. Экология и этика

Экологическая этика появилась во второй половине XX в. и развивалась на протяжении его последней трети в ответ на неожиданное осознание человеком уязвимости природы (шире — экосферы), главным образом под индустриальным давлением человека на природу.

Термин «экология» ввел в 1866 г. немецкий ученый-дарвинист и философ Эрнст Геккель. Он использовал его в двух смыслах, как принято и сегодня в русском и немецком языках: для обозначения окружающей среды и связанных с ней проблем и для обозначения науки, изучающей состояние окружающей среды. Сегодня все чаще к экологии относят проблемы охраны окружающей среды (практические, политические и научно-теоретические).

За прошедшие с того времени более полутора столетий экология чрезвычайно развилась и сегодня предстает в виде довольно разветвленного семейства различных дисциплин. В широком плане предметом экологии является функционирование экосистем, видов живых существ внутри экосистем, взаимоотношения видов внутри экосистем (популяционная экология). Особой областью экологии является отношение человека к природе.

Система экологических знаний. Среди экологических дисциплин можно выделить: поведенческую экологию, изучающую экологические и эволюционные основания поведения животных; популяционную экологию, изучающую динамику внутривидовых популяций и взаимодействие популяций с окружающей средой; экологию сообществ, или синэкологию, изучающую распространение и демографию сосуществующих в данном месте популяций, а также взаимодействие между ними; эволюционную экологию, изучающую эволюционные изменения в контексте популяций и сообществ, в которых существуют организмы; экофизиологию, изучающую взаимодействие биоты[1] с абиотическим окружением; экохимию, изучающую экологическую роль биохимикатов — разного рода веществ, выделяемых животными и растениями для мечения, отпугивания, привлечения; консервативную экологию, изучающую риски уничтожения видов; реставрационную экологию, изучающую экологическую базу для восстановления нарушенных и поврежденных экосистем; экотоксикологию, изучающую экологические эффекты использования химических токсинов; глобальную экологию, изучающую функционирование окружающей среды в масштабе континентов и даже планеты; акваториальную экологию, изучающую экосистемы водных бассейнов; экологию пожаров, изучающую воздействие пожаров на экосистемы; экологию ландшафтов, изучающую взаимодействие между отдельными элементами ландшафтов, и т.д.

[1] Биота — исторически сложившаяся совокупность видов живых организмов.

Экология нередко рассматривается как подотрасль биологии — общей науки о живых организмах. Однако если принять во внимание, что в рамках экологии и в соотнесении с ней анализируются проблемы урбанистики (развития и функционирования городов как своеобразных экосистем), промышленности и сельского хозяйства (их воздействия на природу), что решение вопросов охраны окружающей среды напрямую зависит от учета характера хозяйственной и научно-технической деятельности человека на локальном, региональном и глобальном уровнях (на этой почве развивается обширная отрасль социально-экологических наук), то станет ясно: только естественно-научного подхода в решении как теоретических, так и практических экологических проблем недостаточно, требуется их фундаментальное философское и социально-теоретическое осмысление.

Экологическая этика вырастает на основе сопряжения экологии (экологических наук) и этики. Экологические науки являются одним из важных ресурсов экологической этики. Однако было бы неверно думать, что весь материал экологического рассуждения в философии или этике доставляется экологией. Философия и этика сами определяют предмет философско-экологического или этико-экологического исследования и проблематизируют его. Экологическая этика вырабатывает ценностное и нормативное содержание на основе социально-нравственного опыта преодоления кризисных экологических ситуаций. В отличие от разветвленных экологических дисциплин императивно-ценностное содержание экологической этики не является сильно дифференцированным.

В экологической этике может происходить некоторая спецификация ценностей и норм, но эта спецификация остается на уровне общности, достаточном для того, чтобы они были применимы ко всем видам отношений человека и природы. Тем не менее можно выделить некие особые сферы экологической этики, связанные с отдельными видами человеческой активности. Согласно Робину Атфильду, это этика лесоводства (с чего исторически началась экологическая этика), сельскохозяйственная этика, этика отношения к животным, этика развития. Эти области этики связаны с этикой бизнеса, биомедицинской этикой, генно-инженерной этикой, демографической этикой. К экологической этике примыкают политические проблемы, связанные с развитием транспорта, хозяйства, индустрии отдыха, туризма и развлечений[1].

Экологическая этика может быть описана и другим образом — по характеру ценностей, на которые она опирается. Именно в экологической

[1] *Attfield R.* Environmental Ethics. Cambridge : Polity Press, 2003. P. 16.

этике утверждается новое ценностное видение мира, в котором человек более не считается тем существом, интересам которого следует отдавать приоритет, к кому следует относиться не только как к средству, но также как к цели, как к ценности самой по себе.

Смысл экологической этики не исчерпывается тем, что она представляет собой разновидность практической философии, прикладной теории. Такие экологические проблемы, как загрязнение окружающей среды, сокращение биоразнообразия, уничтожение дикой природы, расширение пустынь, изменение климата, имеют определенные научные и технологические аспекты, однако они не поддаются решению с помощью научно-технологических средств. Это практические социальные проблемы, поэтому их можно решить лишь при условии, что будут приняты такая мировоззренческая позиция и такие ценностные установки, из которых вытекает признание людьми своих моральных обязанностей по решению данных проблем. Здесь на первый план выходит экологическая этика, перед которой стоит задача определить эти обязанности и условия: обусловлены ли усилия человека по разрешению названных экологических проблем его долгом перед ныне живущими, перед будущими поколениями или перед не относящимися к человеческому роду обитателями окружающей среды и перед самой окружающей средой?

Особого анализа требует *нормативно-этическое содержание* экологической этики. Непосредственный отклик на вопрос об императивно-ценностном содержании экологической этики нередко определяется реальным индивидуальным опытом каждого, кто задумывается об этом. Состояние окружающей среды, в особенности природных территорий, городских и загородных рекреационных зон, лесопарков, лесов, подчас удручающе: бытовое загрязнение, замусоренность практически повсеместны, что свидетельствует о низкой экологической культуре населения.

В то же время в основополагающих международных документах, посвященных принципам отношения человека к природе и окружающей среде[1], при безусловном понимании роли граждан, их культуры и ответственности в деле сохранения природы основное внимание уделено роли обществ и государств, их политической воле и практической дееспособности. Так, из 26 принципов Стокгольмской декларации лишь один (принцип 4) говорит об ответственности человека, но здесь подразумеваются те, кто принимает решения, т.е. политики как представители человечества, поскольку имеется в виду ответственность

[1] Стокгольмская декларация ООН по окружающей среде 1972 года; Декларация Рио по окружающей среде и развитию 1992 года; Хартия Земли 2000 года.

человека не просто за сохранение природы, но за «разумное управление продуктами живой природы и ее среды»[1].

Таким образом, нормативно-этические проблемы охватывают поведение граждан как частных лиц и членов локальных сообществ, с одной стороны, и политику государств и правительств в отношении природы — с другой. Между этими крайними позициями располагается деятельность межнациональных и национальных корпораций, организаций, сообществ (местных социальных образований разного рода). Причем, как можно судить по общественным дискуссиям, деятельность правительств, корпораций и организаций в своих непосредственных и отдаленных эффектах вызывает в обществе гораздо бо́льшую озабоченность, чем экологическая неряшливость граждан.

21.2. Антропоцентризм и нон-антропоцентризм

Развитие экологической этики опосредовано становлением нового ценностного видения мира. В новом мировоззрении человек более не считается единственным существом, интересам которого следует отдавать преимущество, кто исключительно обладает внутренней ценностью или ценностью самой по себе. Человек рассматривается как член более широкого сообщества живых существ, населяющих планету Земля. Общетеоретическая проблема ценности стала актуальной для экологической этики в связи с принципиальными для нее дискуссиями о мировоззренческих основаниях отношения к природе, объектам природы и природным существам (под «природными существами» понимаются любые живые организмы): представляют ли они относительную ценность, т.е. являются ли они ценными *ради* кого-либо другого, например для человека, или они представляют ценность саму по себе, или в другой терминологии — «внутреннюю ценность».

Антропоцентризм (от др.-греч. anthropos — человек + лат. centrum — центр) — точка зрения, ценностная позиция, учение, согласно которым человек есть высшая ценность, центр Вселенной, конечная цель всех общественных проектов.

В этико-экологических дискуссиях антропоцентризм нередко представляется в искаженном свете. Критики антропоцентризма видят в нем исток потребительского, хищнического отношения к природе.

---

[1] Report of the United Nations Conference on the Human Environment. Stockholm, 5–16 June 1972. United Nations Publication, 1972. P. 4. (На рус.: Декларация Конференции ООН по проблемам окружающей человека среды. Стокгольм, 1972 год. — http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declarathenv.shtml)

Антропоцентризм отвергается как одна из предпосылок возникновения и углубления экологического кризиса, а также как один из факторов, активно влияющих на глобальное изменение климата. Такие выводы делаются при представлении сильной версии антропоцентризма как позиции, согласно которой человек есть центр Вселенной и ее цель и как «хозяин природы» он противостоит всем известным формам жизни. Но эти выводы сохраняются и при «спокойной», или слабой, трактовке антропоцентризма как позиции, согласно которой точкой отсчета в отношении к природе как в целом, так и в частных ее проявлениях являются потребности и интересы человека. Именно они считаются доминантно ценными, поскольку человек — единственное существо, наделенное разумом и моралью.

Некоторые критики антропоцентризма связывают его с иудео-христианским мировоззрением, которое противопоставляется так называемому восточному мировоззрению с утверждаемой им гармонией человека и природы. Такой взгляд на иудео-христианскую традицию по меньшей мере неточен. Действительно, в Библии человек провозглашается «царем природы», призванным править всем миром. Однако высшим авторитетом является не человек, а Бог. Библейское мировоззрение, несомненно, теоцентрично. Вместе с тем не следует забывать, что именно в рамках христианского, западного мышления получает развитие, например, францисканство с его идеалом любовного единства человека и всего прочего тварного мира. Не только св. Франциск Ассизский, но и такие мыслители, как, например, Блез Паскаль, Альберт Швейцер, Владимир Вернадский, утверждавшие единство человека и природы, были представителями (и носителями) западного, христианского мышления.

В современных этико-экологических дискуссиях, особенно острых на фоне углубляющегося экологического кризиса, уже принявшего, по всей видимости, необратимый характер, забываются действительные истоки антропоцентризма как мировоззрения и способа практического отношения к миру. Истоки его лежат в эпохе Возрождения, когда формировался идеал человека как самостоятельной, творческой, свободной и достойной личности. Критики антропоцентризма представляют его чуть ли не как философию алчного приобретательства и эгоцентризма. Ренессансный идеальный человек — это активный деятель, преобразователь природы, созидатель нового мира, творец красоты.

Однако у антропоцентризма есть и другие черты, которые обоснованно были выделены в современную эпоху. Основной недостаток антропоцентризма его критики справедливо связывают с тем, что при антропоцентризме только люди оказываются объектами моральной

обязанности и только благо людей (которое может пониматься так или иначе — в соотнесении с наличными или перспективными интересами) является критерием оценки действий в отношении природы и других живых существ. Степень оправданности вмешательства в природу ставится в зависимость от того, какое влияние оно оказывает на человека, а последствия для природы как таковой могут не приниматься во внимание. С этим связывается этическая ограниченность антропоцентризма.

Антропоцентризм не противостоит непременно экологической этике, этике охраны окружающей среды, этике защиты животных и т.д. Однако и забота об окружающей среде, и сохранение дикой природы, и защита животных оказываются средствами по отношению к более высокой цели, в качестве которой признается только человек, человечество. Классический пример мы находим у Иммануила Канта, который довел антропоцентризм до логической полноты. Кант решительно выступал в защиту животных, против причинения им неоправданных и тем более жестоких страданий, твердо считая мучение животных аморальным. Но считал он так не потому, что животные страдают, а потому что мучение животных приводит к нравственному огрубению человека.

Современная экологическая этика в основных тенденциях развивается на ином ценностном фундаменте. Именно в экологической этике утверждается новое ценностное видение мира, в котором человек более не считается тем существом, интересы которого приоритетны, к кому следует относиться не только как к средству, но и как к цели, кто исключительно самоценен. Эту парадигму можно было бы считать своеобразным выражением антропоцентризма, модифицированного с пониманием того, что *устойчивое* развитие человечества как высшая ценность и главная цель невозможно вне биосферы Земли. Однако в экологически ориентированном моральном мышлении происходит ценностная трансформация — кардинальное изменение взгляда на то, кто обладает моральным статусом, и это изменение является поворотным для этики.

Нон-антропоцентризм (от лат. non- — не-) — точка зрения, ценностная позиция, учение, отрицающие доминирующее положение человека в иерархии ценностей и в порядке природы.

В противоположность антропоцентризму нон-антропоцентризм предполагает признание самоценности живого как такового независимо от его пользы для человека. Наиболее характерная черта нон-антропоцентризма заключается в том, что человек смещается с вершины ценностной иерархии и лишается исключительности в качестве морального существа. В рамках нового мировоззрения происходит

переосмысление понятия «моральный статус» и расширяется круг объектов, наделяемых моральным статусом. В этот круг включаются объекты природы.

Первым, кто высказал мнение, что не только люди обладают моральным статусом, был Джереми Бентам. Критерий чувствительности к переживанию боли стал решающим в признании обладающих такой чувствительностью существ в качестве объектов моральной ответственности. Такой подход получил название *патоцентризма* (от греч. pathos — страдание). Существа, способные к переживанию боли, имеют цели и объективно являются носителями интересов. Поэтому они ценны сами по себе, что обусловливает их моральный статус. В современной англоязычной литературе не реже используются тождественные понятия: «painism» (болечувствительность), предложенное в 1970 г. британским психологом и защитником прав животных Ричардом Райдером[1], и «sentientism» (чувствительность), предложенное в 1980 г. британским теологом и защитником прав животных Эндрю Линзи[2]. Райдер настаивает на предпочтительности предложенного им термина, имея в виду, что именно способность испытывать боль, а не любая чувствительность служит основанием для морального отношения к субъекту чувствительности[3], добавляя в полемике с Линзи, что в этическом рассмотрении болечувствительность предшествует чувствительности.

Выделение способности к переживанию боли в качестве основания для признания чьего-либо морального статуса представляет собой решительный поворот в этическом и моральном мышлении, причем сразу по нескольким позициям. *Во-первых*, моральный статус не связывается более с некоторыми исключительными способностями, такими, как рациональность, речь, культура (Бентам это выразил по-своему: главный вопрос при определении моральности каких-либо существ состоит не в том, могут ли они рассуждать, а в том, могут ли они переживать боль). *Во-вторых*, моральный статус не сводится к моральным правам в традиционном, «человеческом» их понимании, как к правам, осознаваемым и сознательно реализуемым личностью в организованном коммуникативном пространстве взаимосвязности прав и обязанностей. *В-третьих*, моральный статус не считается обусловленным моральностью индивида понимаемой как способность быть независимым, осуществлять свободный выбор, принимать на себя ответственность.

---

[1] *Ryder R.D.* Painism: Ethics, Animal Rights, and Environmentalism. Cardiff : University of Wales, 1991.

[2] *Linzey A.* Moral Education and Reverence for Life // Humane Education: A Symposium ; ed. by D.A. Paterson. L. : Humane Education Council, 1981.

[3] *Ryder R.D.* Painism: Ethics, Animal Rights, and Environmentalism. P. 26–35, 118–120.

Развивая эту линию, американский философ Кенет Гудпастер настаивает на том, чтобы считать всех живых существ обладающими моральным статусом. Их моральный статус обусловлен тем, что они могут быть объектами морального уважения — «морально уважаемыми». Для обозначения этого статуса Гудпастер предложил термин «моральная уважаемость»[1], указывающий на то, что моральный статус может определяться лишь тем, является ли его обладатель потенциальным или реальным *объектом* чьей-либо ответственности.

В последовавших дискуссиях предлагалось признать, что моральный статус какого-либо существа обусловлен возможностью для него быть объектом поступков, т.е. действий, которые можно квалифицировать как правильные или неправильные. При этом правильность или неправильность поступков вытекает из признания того, что данное существо, поскольку оно живое, обладает благом и его благо заключается по меньшей мере в сохранении и воспроизводстве жизни. Таким образом, правильным является то, что содействует жизни и благополучию данного существа, а неправильным то, что препятствует ему.

Подобное понимание морального статуса можно различить и в традиционной (антропоцентристской) морали, в рамках которой предметом моральной ответственности и заботы были и есть малые дети, немощные или недееспособные взрослые, которые не могут брать на себя взаимообразно или инициативно ни ответственности, ни обязательств. Этическая новация сторонников патоцентризма заключается в том, что так понимаемый моральный статус признается и у животных, причем лишь благодаря их способности испытывать боль.

Более решительное проявление отхода от антропоцентристской этики представляет собой *биоцентризм*, суть которого заключается в том, что в качестве высшей ценности признается жизнь как таковая. Поэтому моральным статусом наделяются все живые существа как носители жизни.

Такую точку зрения впервые высказал — вне оппозиции к антропоцентризму — немецко-французский философ и теолог Альберт Швейцер, придававший большое значение отношениям человека к природе и выдвинувший в качестве фундаментального *принцип благоговения перед жизнью*, смысл которого заключается в том, что человек должен к любой форме жизни относиться с тем же благоговением, что и к своей собственной[2].

---

[1] *Goodpaster K.E.* On Being Morally Considerable // The Journal of Philosophy. 1978. Vol. 75. P. 308.

[2] *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью ; пер. с нем. ; сост. и послеслов. А.А. Гусейнова; общ. ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезнева. М. : Прогресс, 1992. С. 216–229.

Как этико-экологическую концепцию ее выдвинул американский философ Пол Тейлор, считающий, что предметом внимания экологической этики являются отношения между людьми и миром природы как моральные отношения[1]. Члены определяемого таким образом морального пространства разнородны: одни могут быть *моральными агентами*, которые способны совершать действия и нести за них ответственность; другие могут быть только *моральными объектами*, которым может быть причинен вред или сделано что-то полезное[2]. Если моральными агентами являются только люди, то моральными объектами — все живые организмы, включая растения. В каком-то смысле позицию Тейлора можно представить как расширенную версию патоцентризма, если под способностью к страданию понимать уязвимость вообще. По этой логике, каждое существо уязвимо, если у него есть интересы, которые всегда могут быть нарушены. Соблюдение интересов живых существ — моральная обязанность человека. Этой обязанностью подтверждается их моральный статус.

Биоцентристский подход в этике требует *уважения к природе*. Биоцентризм Тейлора отличают две черты. *Во-первых*, он эгалитарен: все живые организмы признаются заслуживающими равного уважения; как моральные объекты они все признаются равными. *Во-вторых*, он индивидуалистичен: предметами уважения признаются индивиды, а не только виды. По Тейлору, мир природы представляет собой систему взаимосвязанных и взаимозависимых организмов, в которой людям, как и другим видам, принадлежит своя ниша, все организмы представляют собой целеориентированные центры жизни, поэтому их существование является благом само по себе и в силу этого они обладают внутренней ценностью. У людей нет никаких привилегий в мире природы, а вера в превосходство человечества — необоснованный предрассудок.

Наиболее радикальный разрыв с антропоцентризмом в рамках экологической этики демонстрируют теории, утверждающие, что внутренней ценностью обладают не только живые существа, но и экосистемы и даже биосфера в целом, и это обусловливает их моральный статус и, стало быть, делает людей непосредственным объектом моральной ответственности. Данный подход получил название «экоцентризм» (от греч. oikos — обиталище, жилище, имущество). *Экоцентризм* основывается на отрицании абсолютной границы между природой человека и всей остальной природой; соответственно отрицается исключительная самоценность человека в сравнении с представителями

[1] *Taylor P.* Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. 25th Anniversary Edition. Princeton; N.Y.: Princeton University Press, 2011. P. 99–115.

[2] Ibid. P. 14–16.

не-человеческой природы. Начало экоцентризму положила широко известная книга выдающегося американского эколога, специалиста в области лесничества и охоты Олдо Леопольда, на русский язык переведенная под названием «Календарь песчаного графства». К основным этико-экологическим идеям, изложенным в этой публицистической работе, Леопольд пришел, изучая природу, в частности, леса, как охотник, лесничий, активный борец за охрану природы, заместитель директора Лаборатории лесной продукции штата Висконсин и консультант Службы леса нескольких штатов США. Он на практике развивал новый подход к охране природы, заключающийся в охране не видов как таковых, а мест их обитания — природных комплексов и — шире — системы природных комплексов, составляющих в своей совокупности природу планеты Земля. В этой книге Леопольд выдвинул идею *этики Земли*, расширяющую традиционное представление об этике и о сфере моральной ответственности человека. Если этика в философском смысле, говорит Леопольд, задает границу общественного и антиобщественного поведения, то «этика в экологическом смысле — это ограничение свободы действий в борьбе за существование»[1].

В противоположность традиционной морали этика Земли предлагает изменить взгляд на человека и увидеть в нем члена более широкого сообщества, включающего «почвы, воды, растения и животных, которые все вместе объединяются словом “земля”»[2]. Человек — рядовой и равноправный член сообщества природы, а не завоеватель. Он, конечно, выделяется на фоне других видов разумом, характером социальной организации и качеством технологически все совершенствующихся инструментов. Но это лишь возлагает на него дополнительную и исключительно ответственную обязанность беречь природу и охранять ее прежде всего от самого себя.

Идея Леопольда о самоценности экосистем получила развитие в выдвинутой норвежским философом Арне Нэссом концепции *глубинной экологии* как противоположной поверхностной экологии. Если поверхностная экология озабочена лишь надлежащим управлением окружающей средой в интересах человека, то глубинная экология обращается к фундаментальным вопросам воздействия человечества на экосферу, частью которой оно является[3]. Согласно Нэссу, человечество должно понять, что его индустриальная активность достигла уровня, представляющего угрозу экосфере Земли и, как следствие, ему самому, и оно

[1] *Леопольд О.* Календарь песчаного графства. М. : Мир, 1983. С. 200.

[2] Там же. С. 202.

[3] *Næss A.* The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement// Inquiry. 1973. Vol. 16. № 1. P. 96–97.

должно изменить философию, политику, этику своего существования на Земле.

Основные идеи глубинной экологии, проработанные последователями Нэсса, заключаются в следующем: *а*) природа не является только ресурсом для произвольной эксплуатации ради нужд людей; *б*) экосфера как целостная система в ценностном отношении превыше каждой отдельной ее части; *в*) благополучие и процветание человеческой и не-человеческой жизни на Земле ценно само по себе (или, другими словами, обладает внутренней ценностью); *г*) ценность нечеловеческого мира не определяется его полезностью для человека[1].

21.3. Принципы экологической этики

Нон-антропоцентризм и антропоцентризм — базовые ценностные установки экологического мышления. Они включают в себя метанормативные условия принятия решений и действий, но не определяют непосредственно характер и состав этих действий. Поэтому необходимы дальнейшие шаги по раскрытию специального содержания экологической этики.

В 1979 г. американские ученые Томас Бичем и Джеймс Чилдресс в одной из первых книг по биоэтике (понимавшейся еще в широком смысле — буквально как этика жизни), сформулировали четыре принципа, рассматриваемых большинством современных специалистов по биоэтике как основополагающие в медицинской практике и научных исследованиях, посвященных человеку. Это принципы: непричинения вреда, благодеяния, справедливости, автономии (пациента)[2]. В современных дискуссиях об экологической этике высказывается мнение, что этих принципов достаточно и для контроля за отношением человека к природе, более того, эти принципы применимы к любой профессии. С этим трудно не согласиться. В самом деле главная и минимальная нравственная обязанность человека по отношению к другому — не причинять вреда. Не причиняя вреда, содействовать благу другого. Содействуя благу, соблюдая справедливость и признавая автономию другого.

В нормативно-этической литературе эти принципы так или иначе дополняются другими, например принципами общего блага, человеческого достоинства (и уважения к нему), свободы совести, сотрудни-

---

[1] См.: Deep Ecology for the Twenty First Century ; ed. by G. Sessions. Boston ; L. : Shambhala, 1995. P. 85–94, 121–130.

[2] *Beauchamp T.L., Childress J.F.* Principles of Biomedical Ethics. 5th ed. Oxford : Oxford University Press, 2001. P. 57–282.

чества, ненасилия, толерантности и т.д., которые (при определенной содержательной модификации) рассматриваются как достаточные для контроля за отношением человека к природе.

Вместе с тем в качестве этико-экологических формулируются принципы, собственно этическое содержание которых может показаться неясным в сопоставлении с названными принципами. Таковы, например, принципы соблюдения экологической целостности, справедливости в удовлетворении интересов различных групп, разумности потребления, сдержанности в использовании ресурсов, регулирования роста населения, сохранения мира, умеренности в развитии и, наконец, любви к природе и дружественного отношения к ней. Неясность такого набора принципов кроется в самом составе, когда рядом с понятными положениями об экологической целостности и сдержанности в использовании ресурсов оказываются принципы, содержательно не очевидные и нуждающиеся в политическом и операциональном уточнении (в частности, принцип разумности потребления или принцип регулирования роста населения), или крайне абстрактные принципы (принцип любви к природе и дружественного отношения к ней). В этом наборе также не учитывается качественное различие природных объектов, на которые воздействует человек, и соответствующих экологических проблем, возникающих по поводу отношения к экосистемам, видам, особям или использования природных ресурсов, регулирования производственных выбросов, утилизации отходов и т.д.

Интерес в плане оформления нормативного содержания экологической этики представляет политический документ ЮНЕСКО «Экологическая этика», где говорится о двух типах принципов — общих, или установочных, принципах и практических принципах. К первой группе относятся следующие принципы: *а*) уважение ко всем формам жизни, *б*) биоразнообразие, *в*) поддержание устойчивости биосферы, *г*) экологическая справедливость, *д*) принцип предосторожности, *е*) природные ресурсы — общее достояние; ко второй: *а*) права будущих поколений, *б*) разделенная ответственность, *в*) «презумпция опасности», *г*) сокращение и конвергенция[1].

Принцип уважения ко всем формам жизни утверждает ценность жизни самой по себе, моральное значение каждого живого существа безотносительно к интересам человека. Поэтому «любая форма жизни должна уважаться независимо от ее полезности для человека... каждый организм, человеческий или нет, имеющий способность ощущения

[1] См.: Environmental Ethics: Policy document. P. : UNESCO, 2004. Ср.: *Тейлор П.* Пять принципов приоритетности в разрешении конфликтных ситуаций с позиции экологической этики // Гуманитарный экологический журнал. 2004. Т. 6, вып. 2. С. 42–55.

или нет, безопасный для человека или опасный, является благом сам по себе»[1].

Принцип биоразнообразия утверждает ценность биоразнообразия и необходимость его сохранения как одного из проявлений богатства природы. Признание ценности биоразнообразия не должно иметь те же практические последствия, что и принцип уважения к любой форме жизни. Из уважения к биоразнообразию не вытекает, что каждая индивидуальная жизнь должна безусловно уважаться и, наоборот, признание приоритета индивидуального существования может быть рискованным для разнообразия.

Данные принципы нуждаются в разъяснении и критической интерпретации. Безусловность бережного отношения к видам не распространяется однозначно на отдельных представителей этих видов. При универсальности требования уважения видов особи, опасные для человека и человеческих сообществ, должны жестко контролироваться. Некоторые формы жизни являются опасными и даже смертельно опасными для человека. Однако как опасности бывают различными по степени возможного негативного воздействия на человека, так и средства их ограничивающего контроля должны быть соответствующими (пропорциональными) и их применение само должно быть предметом не только технологического, но и этического регулирования.

Что касается *принципа поддержания устойчивости биосферы*, то сохранение биосферы, возможно, более важно, чем сохранение любой индивидуальной жизни, вида или экосистемы, за исключением, вероятно, людей. В условиях все усиливающихся изменений климата, ставящих под сомнение существование цивилизации в ее нынешнем виде и в современных планетарных границах, принцип устойчивости биосферы становится одним из основополагающих. Его приоритетность все шире признается в деятельности ООН и в международной политике, хотя и не получает полноценного воплощения в политике государств и корпораций.

Принцип экологической справедливости утверждает равное право всех людей на экологическую безопасность, при этом каждому вменяется ответственность за ее сохранение. Как показывает опыт, ухудшение экологической обстановки и экологические бедствия обычно имеют более тяжелые последствия для наименее защищенных в социально-экономическом отношении групп населения — как на национальном уровне, так и международном.

Согласно *принципу предосторожности*, при разработке политики, особенно политики, имеющей прямые или косвенные гуманитарные

[1] Environmental Ethics. P. 7.

и экологические последствия, в первую очередь надо принимать во внимание наиболее опасный из возможных вариантов развития событий. Когда активность человека может вести к морально неприемлемому ущербу, пусть даже его возможность научно не доказана, необходимы целенаправленные усилия по уменьшению или предотвращению последствий такой активности. Под морально неприемлемым ущербом понимается ущерб людям или окружающей среде, при котором существует угроза жизни или здоровью людей, когда возможны последствия, необратимые для окружающей среды (а деятельность человека все более и более ведет к необратимым последствиям, причем в глобальном масштабе) или ущемляющие права будущих поколений, когда предпринимаемые действия нарушают фундаментальные права тех, кто оказывается жертвой их негативных последствий, и т.д.

Принцип общего достояния природных ресурсов выражает представление о планете Земля как целостности. Люди несут равную ответственность за природные ресурсы и окружающую среду, поскольку истощение природных ресурсов будет иметь свои последствия для всех людей, как ныне живущих, так и будущих поколений. Общность ресурсов — это этическая категория, а не правовая. Закрепить представление об общности ресурсов юридическим образом не представляется возможным, так как соответствующий международный закон потребовал бы международного согласия на всякую разработку природных ресурсов.

Согласно *принципу прав будущих поколений*, ныне живущие люди должны проявлять заботу о будущих поколениях, причем речь может идти о будущем и людей, и других живых существ. Правда, сегодня неизвестны возможные потребности будущих поколений, но с определенностью можно сказать, что в любом случае они будут заинтересованы в благоприятной окружающей среде, стабилизации населения планеты, совершенствовании планирования, обеспечении людей продовольствием и пресной водой. Принцип ответственности перед будущими поколениями может также вытекать из принципа экологической справедливости.

Принцип разделенной ответственности утверждает, что, поскольку природные ресурсы — всеобщее достояние, ответственность за охрану окружающей среды должны разделить между собой все, она не должна быть делегирована какой-либо отдельной организации или группе.

Принцип презумпции опасности вытекает из принципа уважения к жизни и принципа предосторожности и выражается в практическом требовании: те, кто предпринимает действия, имеющие последствия

для окружающей среды, должны нести бремя доказательства их безопасности.

Принцип сокращения и конвергенции следует из принципов экологической справедливости и всеобщего достояния природных ресурсов и касается выбрасываемых в атмосферу газов, накопление которых в атмосфере усиливает парниковый эффект. Согласно данному принципу, необходимо введение ограничений на объемы выбрасываемых газов.

Эти принципы в теоретико-нормативных целях подлежат дальнейшему критическому осмыслению, проработке и проверке на эмпирическом материале.

Контрольные вопросы и задания

1. Назовите предмет экологической этики. Как экологическая этика соотносится с экологией и философской этикой?
2. В чем состоит принцип антропоцентризма? Какие аргументы против антропоцентризма выдвигают защитники окружающей среды?
3. В чем состоит принцип нон-антропоцентризма и каковы его ценностные основания?
4. На основе сравнения Стокгольмской декларации ООН по окружающей среде (1972), Декларации Рио (Декларации ООН по окружающей среде и развитию, Рио-де-Жанейро, 1992) и Хартии Земли (2000) установите субъектов ответственности в деле сохранения природы и их иерархию.
5. Проанализируйте принципы экологически корректного поведения, сформулированные во Всемирной Хартии природы (Резолюция 37/7 Генеральной Ассамблеи ООН от 28.10.1982): «*1*. Природу необходимо уважать и не нарушать ее основные процессы. *2*. Генетическая основа жизни на Земле не должна подвергаться опасности; популяция каждой формы жизни, дикой или одомашненной, должна сохраняться по крайней мере на том уровне, который достаточен для обеспечения ее выживания; следует сохранять необходимые для этого среды обитания. *3*. Эти принципы сохранения природы применяются ко всем частям земной поверхности, суше или морю; должна обеспечиваться особая защита уникальных районов, типичных представителей всех видов экосистем и сред обитания редких или исчезающих видов. *4*. Используемые человеком экосистемы и организмы, а также ресурсы суши, моря и атмосферы должны управляться таким образом, чтобы можно было обеспечить и сохранить их оптимальную и постоянную производительность, но без ущерба для целостности тех экосистем или видов, с которыми они сосуществуют. *5*. Природу необходимо защищать от разграбления в результате войны или иных враждебных действий». Приведите примеры производственной активности, соответствующие этим принципам и противоречащие им.

СЛОВАРЬ ИМЕН

АВГУСТИН Аврелий (Aurelius Augustinus Hipponensis, 354–430) — христианский теолог и философ, один из отцов христианской церкви, основатель августинизма. Согласно православной традиции — Блаженный.

АРИСТИПП Киренский (435–355 до н.э.) — древнегреческий философ, первый представитель гедонизма.

АРИСТОТЕЛЬ (Aristotélēs, 384–322 до н.э.) — древнегреческий философ, ученый-энциклопедист, основатель Перипатетической школы.

АТФИЛЬД Робин (Robin Attfield, род. 1931) — американский философ, специалист по экологической этике.

БАТЛЕР Джозеф (Joseph Butler, 1692–1752) — английский богослов, епископ, моральный философ.

БЕНТАМ Джереми (Jeremy Bentham, 1748–1832) — британский философ, социальный мыслитель, правовед; основатель утилитаризма.

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874–1948) — русский религиозный философ, публицист.

БЕРЛИН Исайя (Isaiah Berlin, 1909–1997) — британский философ и политический ученый, историк идей, переводчик русской философской и художественной литературы.

БИЧЕМ Томас (Tom L. Beauchamp, род. 1939) — американский философ, специалист по биоэтике и этике животных.

БРУНО Джордано (Giordano Bruno,1548–1600) — итальянский философ, поэт, ученый, доминиканский монах; обвиненный инквизицией в ереси, казнен посредством сожжения на костре.

БУДДА Шакьямуни (Shakyamuni Buddha, также Gautama Buddha или Siddhārtha Gautama, 563–483 до н.э.) — аскет, мудрец, духовный учитель, основатель буддизма.

БУЗЕНБАУМ Герман (Hermann Busenbaum, 1600–1663) — немецкий богослов-иезуит.

ВААЛЬ Франс де (Frans de Waal, род. 1948) — нидерландский приматолог и этолог.

ВЕБЕР Макс (Maximilian Carl Emil Weber, 1864–1920) — немецкий социолог, философ, историк.

ВЕРНАДСКИЙ Владимир Иванович (1863–1945) — русский и советский ученый и общественный деятель, представитель русского космизма.

ВЕЖБИЦКАЯ Анна (Anna Wierzbicka, род. 1938) — польско-австралийский лингвист.

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (1877–1954) — русский религиозный философ, специалист по философии права, морали.

ГАМИЛЬТОН Уильям (William Donald Hamilton, 1936–2000) — британский эволюционный биолог.

ГАНДИ Мохандас (Mohandas Karamchand «Mahatma» Gandhi, 1860–1948) — индийский общественный деятель и гражданский активист, проповедник ненасилия, публицист, один из лидеров борьбы за независимость Индии.

ГАРТМАН Николай (Nicolai Hartmann, 1882–1850) — немецкий философ, представитель феноменологического направления в этике.

ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) — немецкий философ, создатель системы, построенной на принципах диалектики и абсолютного идеализма.

ГЕККЕЛЬ Эрнст (Ernst Heinrich Philipp August Haeckel, 1834–1919) — немецкий естествоиспытатель и философ.

ГЕЛЬВЕЦИЙ Клод Адриан (Claude Adrien Helvétius, 1715–1771) — французский философ, литератор.

ГЕСИОД (Hēsíodos, VIII–VII вв. до н.э.) — древнегреческий поэт, мифограф и моралист.

ГИЛЛИГАН Кэрол (Carol Gilligan, род. 1936) — американский психолог, специалист по моральному развитию.

ГОББС Томас (Thomas Hobbes, 1588–1679) — английский философ, один из основоположников теории общественного договора.

ГОЛЬБАХ Поль Анри Тири (Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, 1723–1789) — французский философ-просветитель (немецкого происхождения), литератор.

ГРОЦИЙ Гуго (Hugo Grotius, 1583–1645) — голландский правовед и философ.

ГУДПАСТЕР Кенет (Kenneth Goodpaster, род. 1944) — американский философ, специалист по этике бизнеса.

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович (род. 1939) — советский, российский философ, специалист по этике.

ДАРВИН Чарлз (Charles Darwin, 1809–1882) — английский ученый-натуралист, биолог, автор эволюционной теории происхождения видов.

ДЕМОКРИТ (Dēmókritos, 460–370 до н.э.) — древнегреческий философ-досократик.

ДИДРО Дени (Denis Diderot, 1713–1784) — французский философ-просветитель, писатель, критик.

ДИОН Хризостом (или Златоуст, Dion Chrysostomos, 40–115) — древнегреческий философ-киник, оратор, историк, писатель.

ДЖЕЙМС Уильям (William James, 1842–1910) — американский философ и психолог.

ДОКИНЗ Ричард (Clinton Richard Dawkins, род. 1941) — британский этолог и эволюционный биолог, последовательный критик креационизма, популяризатор науки.

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821–1881) — русский писатель, мыслитель, моралист.

ДРОБНИЦКИЙ Олег Григорьевич (1933–1973) — советский философ, специалист по этике.

ДЬЮИ Джон (John Dewey, 1859–1952) — американский философ, представитель прагматизма, теоретик и реформатор образования.

ДЮРКГЕЙМ Эмиль (1858–1917) — французский социолог, социальный психолог и философ, один из создателей современных социальных наук, один из основоположников социологии.

ЖАНЭ Пьер (Pierre Marie Felix Janes, 1859–1947) — французский психолог и психопатолог.

ЖИЖЕК Славой (Slavoj Žižek, род. 1949) — словенский философ, культуролог и публицист.

ЗАРАТУШТРА (перс. Zartosht, греч. Zōroastrēs/Зороастр, предположительно VII–VI вв. до н.э.) — пророк, основатель зороастризма.

ЗЕНОН КИТИЙСКИЙ, Зенон-стоик (Zēnōn ho Kitieus, ок. 334 — ок. 262 до н.э.) — древнегреческий философ, основоположник стоицизма.

ИИСУС ХРИСТОС (евр. Yēšūa, греч. Iesous Christos, ~4 до н.э.— ~30 н.э.) — проповедник, религиозный реформатор, учение которого положило начало христианству; согласно христианскому вероучению, Сын Божий.

ИЛЬИН Иван Александрович (1883–1954) — русский философ, писатель, публицист, идеолог Белого движения.

КАДВОРТ Ральф (Ralph Cudworth, 1617–1688) — английский философ и теолог, представитель школы кембриджского платонизма.

КАНТ Иммануил (Immanuel Kant, 1724–1804) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии, создатель трансцендентального идеализма.

КАУТСКИЙ Карл (1854–1938) — австрийско-немецкий философ и экономист, публицист, теоретик марксизма.

КЕССЛЕР Карл Федорович (1815–1881) — русский ихтиолог, организатор науки.

КИНГ Мартин Лютер (Martin Luther King, 1929–1968) — американский баптистский проповедник, общественный деятель, лидер афро-американского движения за гражданские права, лауреат Нобелевской премии мира (1964).

КОЛЬБЕРГ Лоренс (Lawrence Kohlberg, 1927–1987) — американский психолог, специалист в области психологии развития.

КОНФУЦИЙ (Kǒngzǐ, ок. 551–479 до н.э.) — древнекитайский философ, мудрец, учитель, основатель конфуцианства.

КОНТ Огюст (Isidore Marie Auguste François Xavier Comte, 1798–1857) — французский философ, основоположник позитивизма как метода и социологии как самостоятельной дисциплины.

КРОПОТКИН Петр Алексеевич (1842–1919) — русский ученый, историк, философ, теоретик анархизма, революционный деятель.

ЛАФАРГ Поль (Paul Lafargue, 1842–1911) — французский социальный ученый-марксист, политический деятель, журналист, литературный критик.

ЛЕВИНАС Эммануэль (Emmanuel Lévinas, 1906–1995) — французский философ-персоналист, известный своими работами в области этики.

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович (1908–1983) — русский философ, публицист, литературовед.

ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716) — немецкий философ и ученый. Его этические идеи представлены в основном произведении — «Теодицея», в которой теология рассматривается как наука о праве.

ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (1831–1891) — русский религиозный мыслитель, философ, публицист, литературный критик, дипломат.

ЛЕОПОЛЬД Олдо (Aldo Leopold, 1886–1948) — американский ученый, эколог, специалист по лесному хозяйству и заповедному делу, активист природоохранных движений.

ЛИНЗИ Эндрю (Andrew Linzey, род. 1952) — британский англиканский священник, специалист по этике животных, защитник прав животных, активист вегетарианского движения.

ЛОКК Джон (John Locke,1632–1704) — британский философ, теоретик воспитания, педагог.

ЛЮТЕР Мартин (Martin Luther, 1483–1546) — немецкий богослов, религиозный реформатор, основатель лютеранства.

МАКИАВЕЛЛИ Никколо (Niccolò di Bernardo dei Machiavelli, 1469–1527) — итальянский политический мыслитель, философ, писатель, дипломат; основатель политической науки Нового времени.

МАКИНТАЙР Аласдер (Alasdair Chalmers MacIntyre, род. 1929) — американский моральный и политический философ.

МАНДЕВИЛЬ Бернард (Bernard de Mandeville, 1670–1733) — английский философ, моралист, социальный мыслитель.

МАРКС Карл (Karl Marx, 1818–1883) — немецкий философ и социальный мыслитель, основоположник марксизма.

МЕЛЬЕ Жан (Jean Meslier, 1664–1729) — французский католический священник, автор посмертно ставшего известным атеистического, социалистически-утопического трактата.

МИЛЛЬ Джон Стюарт (John Stuart Mill, 1806–1873) — британский философ, экономист, политический деятель, наиболее видный представитель классического утилитаризма.

МОИСЕЙ (др.-евр. Mošéh, Moše; Моше, «взятый (спасенный) из воды», ~XIII в. до н.э.) — еврейский пророк и законодатель, основоположник иудаизма.

МОР Генри (Henry More, 1614–1687) — английский философ, представитель школы кембриджского платонизма.

МУР Джордж Эдвард (George Edward Moore, 1873–1958) — английский философ, один из основоположников аналитической традиции в философии.

МУХАММАД (571–632) — пророк ислама, политический деятель, основатель мусульманской общины. Согласно учению ислама, посредством Мухаммада Бог передал людям Священное писание — Коран.

НИЦШЕ Фридрих (Friedrich Nietzsche, 1844–1900) — немецкий философ, филолог-антиковед, композитор, поэт, крупнейший представитель «философии жизни».

НОВАЛИС — псевдоним Георга Фридриха фон Гарденберга (Georg Friedrich Philipp Friedrich von Hardenberg, 1772–1801) — немецкий философ-мистик, писатель, поэт-романтик.

НЮГРЕН Андерс (Anders Theodor Samuel Nygren, 1890–1978) — шведский лютеранский теолог.

НЭСС Арнэ (Arne Næss, 1912–2009) — норвежский философ, логик, эколог.

ПАВЕЛ (Paulos, 5/10–64/67) — христианский апостол, один из создателей христианского учения.

ПАСКАЛЬ Блез (Blaise Pascal, 1623–1662) — французский философ, литератор, математик, ученый.

ПЕТР (Petros, умер ок. 67 г.) — один из двенадцати апостолов — учеников Иисуса Христа, один из вождей раннего христианства, первый Папа Римский.

ПИАЖЕ Жан (Jean William Fritz Piaget, 1896–1980) — швейцарский психолог.

ПЛАТОН (Plátōn, 428–348 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Сократа, основоположник платонизма.

РАЗИН Александр Владимирович (род. 1954) — российский философ, специалист по этике.

РАЙДЕР Ричард (Richard D. Ryder, род. 1940) — британский психолог, защитник прав животных.

РИКЁР Поль (Paul Ricœur, 1913–2005) — французский философ, наиболее известный своим вкладом в развитие герменевтики и феноменологии.

РИХ Артур (Arthur Rich, 1910–1992) — швейцарский теолог, социальный мыслитель, специалист по социальной этике.

РОЛЗ Джон (John Bordley Rawls, 1921–2002) — американский моральный и политический философ.

РУБИНШТЕЙН Сергей Леонидович (1889–1960) — советский психолог и философ.

РУССО Жан Жак (Jean Jacques Rousseau, 1712–1778) — французский философ-просветитель, писатель.

САД Донасьен Альфонс Франсуа де (Donatien Alphonse François de Sade, 1740–1814) — французский писатель и философствующий имморалист.

САРТР Жан Поль (Jean Paul Charles Aymard Sartre, 1905–1980) — французский философ-экзистенциалист, писатель, общественный деятель.

СЕН-СИМОН Анри (Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon, 1760–1825) — французский социальный мыслитель, основатель утопического социализма.

СЕНЕКА (4 до н.э. — 65 н.э.) — древнеримский философ, представитель позднего стоицизма.

СМИТ Адам (Adam Smith, 1723–1790) — шотландский философ и экономист.

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853–1900) — русский религиозный философ, поэт, публицист.

СОКРАТ (Sōkrátēs, 470–399 до н.э.) — древнегреческий философ, один из родоначальников западной философии.

СОЛЖЕНИЦЫН Александр Исаевич (1918–2008) — русский писатель, историк, публицист, общественный деятель.

СОФОКЛ (Sophoklēs, 496–406 до н.э.) — древнегреческий драматург.

СПЕНСЕР Герберт (Herbert Spenser, 1820–1903) — английский философ, социальный ученый и биолог, один из родоначальников эволюционной этики.

СПИНОЗА Бенедикт (Benedictus de Spinoza, 1632–1677) — нидерландский философ и натуралист.

СУАРЕС Франсиско (1548–1617) — испанский философ и политический ученый.

ТИТАРЕНКО Александр Иванович (1932–1993) — советский философ, специалист по этике.

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828–1910) — русский писатель, мыслитель, моралист.

ТОМСОН Джудит (Judith Jarvis Thomson, род. 1929) — американский философ, специалист по этике и метафизике.

ТОРО Генри Дейвид (Henry David Thoreau, 1817–1862) — американский общественный деятель и гражданский активист, писатель, публицист.

ТРИВЕРС Роберт (Robert Ludlow Trivers, род. 1943) — американский эволюционный биолог, лауреат Крауфордской премии (2007) «за фундаментальный анализ социальной эволюции, конфликтов и кооперации».

ТРОЦКИЙ Лев Давидович (1879–1940) — русский революционный деятель и теоретик-марксист, советский политический деятель, основатель идеологического течения внутри большевизма — троцкизма.

ТЕЙЛОР Пол (Paul W. Taylor, 1923–2015) — американский философ, специалист по экологической этике.

УИЛСОН Эдвард (Edward Osborne Wilson, род. 1929) — американский биолог, мирмеколог (специалист по муравьям), эколог; основатель междисциплинарного научного направления — социобиологии.

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1886–1951) — русский историк, философ, религиозный мыслитель и публицист.

ФЕЙЕРБАХ Людвиг (Ludwig Andreas von Feuerbach, 1804–1872) — немецкий философ и антрополог, теоретик религии.

ФОМА АКВИНСКИЙ (Thomas Aquinas, 1225–1274) — итальянский философ и теолог, систематизатор христианской теологии, учитель церкви, основатель томизма.

ФРОММ Эрих (Erich Seligmann Fromm, 1900–1980) — немецкий психолог, философ-психоаналитик.

ФРАНЦИСК Ассизский (Francesco d'Assisi, 1181–1226) — католический монах и проповедник, учредитель ордена францисканцев.

ФРЕЙД Зигмунд (Sigmund Freud, 1856–1939) — австрийский психиатр, основатель психоанализа.

ФУКО Мишель (Michel Foucault, 1926–1984) — французский философ, социальный ученый, теоретик и историк культуры.

ФУРЬЕ Шарль (François Marie Charles Fourier, 1772–1837) — французский философ, социальный ученый, социалист.

ФУТ Филиппа (Philippa Ruth Foot, 1920–2010) — британский философ, известная своими работами по этике.

ХАЙДЕГГЕР Мартин (Martin Heidegger, 1889–1976) — немецкий философ, признанный одним из наиболее выдающихся философов XX в.

ХАТЧЕСОН Френсис (Francis Hutcheson, 1694–1746) — шотландский моральный философ.

ХАКСЛИ Томас (в другой транскрипции — Гексли, Thomas Henry Huxley, 1825–1895) — английский зоолог, популяризатор эволюционной теории Чарлза Дарвина, автор термина «дарвинизм».

ХЕЛЛЕР Агнес (Ágnes Heller, род. 1929) — венгерско-американский философ, специалист по этике.

ХРИСТОС — см. Иисус Христос.

ЦИЦЕРОН Марк Туллий (106 до н.э.— 43 н.э.) — древнеримский философ.

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (1828–1889) — русский революционный деятель, философ, писатель, журналист.

ЧИЛДРЕСС Джеймс (James Franklin Childress, род. 1940) — американский философ и теолог, специалист по этике и биомедицинской этике.

ШАМФОР Себастьен Рош Николя де (Sébastien Roch Nicolas de Chamfort, 1741–1794) — французский писатель, моралист.

ШАФТСБЕРИ, Энтони Эшли Купер (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671–1713) — английский моральный философ.

ШВЕЙЦЕР Альберт (Albert Schweitzer, 1875–1965) — французско-немецкий теолог и философ, органист, историк музыки, врач.

ШИЛЛЕР Фридрих (Johann Christoph Friedrich von Schiller, 1759–1805) — немецкий поэт, философ, теоретик искусства, драматург.

ШОПЕНГАУЭР Артур (Arthur Schopenhauer, 1788–1860) — немецкий философ.

ЭНГЕЛЬС Фридрих (Friedrich Engels, 1820–1895) — немецкий философ и социальный мыслитель, соавтор, соратник и друг Карла Маркса.

ЭНСКОМ Элизабет (Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919–2001) — британский философ-аналитик.

ЭПИКУР (Epikouros, 341–270 до н.э.) — древнегреческий философ, основатель эпикуреизма.

ЭРАЗМ Роттердамский Дезидерий (Desiderius Erasmus Roterodamus, 1469–1536) — нидерландский ученый, теолог, священник, гуманист эпохи Возрождения.

ЭСКОБАР-А-МЕНДОЗА Антонио (Antonio Escobar y Mendoza, 1589–1669) — испанский католический теолог, иезуит.

ЭФРОИМСОН Владимир Павлович (1908–1989) — российский биолог-эволюционист, генетик, социобиолог.

ЮМ Дэвид (David Hume, 1711–1776) — шотландский философ, историк и публицист, виднейший представитель шотландского Просвещения.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Абсолютизм (от лат. absolutus — безусловный, совершенный) — учение или точка зрения, согласно которым источник нравственных норм и критерий оценок един, а их значимость универсальна, моральные принципы (по крайней мере некоторые) обладают безусловным значением, не зависящим от преходящих обстоятельств.

Автономия (от др.-греч. autos — сам + nōmos — закон; самозаконодательство, самоуправление) — качество морального субъекта (индивидуального или коллективного) быть способным принимать решение и действовать сообразно с собственными принципами; быть самостоятельным (независимым).

Авторитаризм (от лат. auctoritas — власть) — буквально самовластие; *1*) характеристика власти, основанной на централизации (вплоть до единовластия), командном стиле управления, игнорировании общественного мнения, ограничении органов общественного представительства, политических свобод, в частности свободы слова; *2*) характеристика личности, которую отличает бездумное подчинение власти, отказ от гражданской и политической самостоятельности, прельщенность пропагандой, подверженность догматическому мышлению.

Аксиология (от др.-греч. axiā — цена, ценность + logos — учение) — философское учение о ценностях. Слово «аксиологический» употребляется (не вполне строго с лексической точки зрения) также в значении «относящийся к ценностям».

Альтруизм (от лат. alter — другой) — моральный принцип, предписывающий содействие благу других людей.

Аналитическая философия — доминирующее направление в англоязычной философии XX в., отличающееся применением методов логического и лингвистического анализа языка, в том числе при изучении морали.

Биоэтика (от др.-греч. biōs — жизнь + ethika — этика) — междисциплинарная область исследований, предметом которых являются нравственные проблемы, возникающие в лечебной и научно-медицинской практике, особенно обострившиеся в усло-

виях широкого применения в здравоохранении достижений биологической науки и жизнеобеспечивающих технологий.

Волюнтаризм (от лат. voluntas — воля) — в философии и морали: точка зрения, согласно которой критерием морально положительного или отрицательного является божественная или человеческая воля.

Гедонизм (от др.-греч. hedone — наслаждение) — этические учения и моральные взгляды, согласно которым высшей ценностью и целью жизни человека является наслаждение и все моральные определения выводятся из противоположности наслаждения и страдания.

Генеалогия (от др.-греч. genealogia — родословная, от genea — семья и logos — слово, знание) — направление исследований, концепция происхождения и развития явления.

Гетерономия (от др.-греч. heteronomia, от heteros — иной + nomos — закон) — качество морального субъекта (индивидуального или коллективного) принимать решение и действовать в соответствии с принципами, заданными извне.

Демократия (от др.-греч. demokratia — народовластие, от dēmos — народ и krātos — власть) — форма политической власти, основанной на свободе и равенстве всех перед законом, на выборности и периодической сменяемости органов власти, действенности институтов общественного представительства и общественного влияния на власть. Общественные или групповые отношения считаются демократическими при условии, что в равной мере учитываются интересы и признаются права всех участников.

Деонтология (от др.-греч. dēon, dēontos — должное, надлежащее + logos — учение) — *1*) разновидность нормативно-этических теорий, согласно которым действия оцениваются в соответствии с тем, насколько они отвечают предзаданным обязанностям или существующим в данном сообществе правилам; *2*) «медицинская деонтология» — постепенно выходящее из употребления наименование профессиональной медицинской этики как нормативной дисциплины (проблематика медицинской деонтологии в преобразованном виде вошла в современную биомедицинскую этику).

Дискурсивный (от лат. discursus — рассуждение, умозаключение, обсуждение, речь) — рассудочный, рациональный (противоположный интуитивному, чувственному), выраженный в понятиях. В современных социальных и гуманитарных науках понятие «дискурс» развивается в рамках различных дисциплин и концепций. В этой книге определение «дискурсивный» используется для обозначения публичных обсуждений, общественной коммуникации, в частности, сопровождающих нормативную и любую другую морально значимую практику.

Иезуитизм — учение иезуитов, или членов Общества Иисуса (от лат. Societas Jesu), основанного в 1534 г. Игнатием Лойолой (1491–1556), видным деятелем контрреформации, впоследствии причисленным к лику святых.

Имманентный (от лат. immanens, immanentis — пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) — относящийся к тому, что присуще предмету (явлению) изнутри.

Императив (от лат. imperativus — повелительный, от imperare — повелевать, приказывать) — повеление, предписание, вменяющее человеку обязанность совершения определенного действия.

Интерес — склонность, направленность, желание субъекта относительно чего-либо, что представляет для него ценность и освоение чего (в какой-либо форме) рассматривается им как благо.

Интуитивный (от лат. intuitio — созерцание, непосредственное восприятие, пристальное всматривание) — способность прямого, ничем не опосредованного познания.

Инфантилизм (от лат. infantilis — детский) — в этике и социальных науках: незрелость в социально-нравственном и психическом развитии, сохранение в мышлении и поведении черт, присущих детскому и отроческому возрасту.

Исторический материализм — *1*) метод социально-исторического познания, основы которого заложили Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Он заключается в том, что экономика, производственные отношения рассматриваются в качестве определяющего фактора развития общества; *2*) научная и образовательная дисциплина, представляющая один из вариантов социальной философии марксизма, разрабатывавшийся преимущественно в СССР и других коммунистических странах в XX в.

Коммунитаризм (от англ. communitarianism, от community — сообщество, община, от лат. communis — общий) — социально-политическая точка зрения, согласно которой в общественной жизни интересы и права сообщества приоритетны по отношению к интересам государства и крупных бизнес-корпораций, а автономия индивида ограничена его включенностью в те или иные сообщества (начиная с семьи), играющие важную роль в нравственном формировании личности.

Конвенционализм (от англ. convention, от лат. conventio — соглашение/договор, собрание, согласие) — разновидность нормативно-этических теорий, согласно которым в основе моральных ценностей и требований лежат соглашения людей. Слово «конвенциональный» обозначает относящееся к соглашениям, конвенциям.

Консеквенциализм (от лат. consequens — следствие, вывод, результат) — разновидность нормативно-этических теорий, согласно которым последствия действий являются конечным основанием для их оценки.

Консерватизм (от лат. conservare — сохранять, охранять) — социально-политическая и культурная точка зрения, согласно которой определяющую роль для общественного благополучия играет сохранение исторически сложившихся форм общественной жизни и традиционных культурных ценностей, а общественные преобразования должны носить постепенный характер. Философско-политические программы консерватизма крайне разнородны.

Контрактуализм (от англ. contractualism, от лат. contractus, от contract — сближать, стягивать, заключать соглашение) — разновидность нормативно-этических теорий, согласно которым императивная сила моральных представлений обусловлена заключенным договором.

Либерализм (от лат. liberalis — свободный) — социально-политическая и точка зрения и философская позиция, согласно которым главной ценностью является свобода индивида во всех сферах общественной жизни как основа для осуществления личной инициативы и предприимчивости. В Новое время либерализм развивается на основе просветительской критики феодально-сословного корпоративизма, политического абсолютизма и клерикализма. Философско-политические программы либерализма крайне разнородны.

Литература мудрости — древние тексты, в которых раскрывается жизненное предназначение человека, утверждаются общие принципы поведения, предлагаются рекомендации по решению различных жизненных задач. Жанр литературы мудрости был широко распространен на Древнем Востоке. В Библии к жанру литературы мудрости относят Книгу Притчей Соломоновых, Книгу Иова, Экклезиаст.

Матернализм (от лат. māternālis, от лат. māternus, от māter — мать) — *1*) в форме прилагательного «матерналистский» обобщенное обозначение всего, что относится к материнству, в том числе в метафорическом значении; *2*) иное наименование феминизма.

Метафизика (от др.-греч. — meta ta physika — «то, что после физики») — философское учение об умозрительных, или сверхопытных, началах чего-либо, бытия вообще. Для Канта метафизика нравственности — это учение, основанное на критике практического разума и строящееся как система познания законов свободы на основе исключительно априорных, или доопытных, понятий.

Метаэтика (от англ. metaethics, от др.-греч. meta — то, что после + ethika) — *1*) то же, что философская этика; *2*) разновидность моральной философии, использующей метод лингвистического анализа для изучения морали как особого рода суждений.

Монотеизм (от др.-греч. monos — один + др.-греч. theos — бог, божество) — единобожие, вера в единственность Бога.

Онтология (от лат. ontologia, от. др.-греч. ōn, ōntos — сущее, бытие + logos — учение, наука) — раздел философии, изучающая сущее, бытие. Слово «онтологический» употребляется (не вполне строго с лексической точки зрения) также в значении «относящийся к бытию».

Партикуляризм (от лат. particula — небольшая часть, лат. particularis — частичный) — точка зрения, позиция в морали, согласно которой приоритет в решениях, мотивах и суждениях отдается частному перед общим и универсальным.

Перфекционизм (от лат. perfectio — завершать, совершать) — этические учения и моральные взгляды, согласно которым высшей ценностью и целью жизни человека является моральное совершенство. Перфекционистом считается человек, стремящийся во всем к совершенству.

Политеизм (от др.-греч. polys — много + др.-греч. theos — бог, божество) — многобожие, вера в существование множества богов.

Прагматизм (от др.-греч. prāgma — дело, действие) — *1*) возникшее в конце XIX в. направление в философии, в основе которого лежит понятие практики; *2*) образ мысли, поведенческие установки, ориентированные только на успех.

Праксеология (от греч. praksis — практика + logos — учение) — теория эффективной организации деятельности. Слово «праксеологический» употребляется (не вполне строго с лексической точки зрения) также в значении «относящийся к задачам или критериям эффективной деятельности».

Пруденциализм (от лат. prudentia — предусмотрительность, проницательность, практический ум, рассудительность) — ценностное мышление, основанное на принципе благоразумия.

Пиетизм (от лат. pietas — благочестие) — *1*) возведенное в принцип религиозно-мистическое чувство благочестия; *2*) религиозное направление внутри протестантизма, апеллирующее к мистическому чувству и внутреннему благочестию.

Релятивизм (от лат. relativus — относительный) — учение или точка зрения, согласно которым моральные критерии признаются относительными и зависящими от обстоятельств или времени, или людей, которые их применяют.

Ригоризм (от лат. rigor — твердость, строгость) — строгость в проведении какого-либо принципа; признание принятого принципа в качестве исключительного.

Секулярный (от лат. saecularis — вековой, мирской-светский) — свободный от религиозного влияния. Секуляризация — процесс освобождения от религиозного влияния.

Сотериология (от др.-греч. soteria — спасение, оздоровление, освобождение от порчи + logos — учение) — *1*) религиозное учение о спасении; *2*) слово «сотериологический» употребляется (не вполне строго, с лексической точки зрения) также в значении «относящийся к спасению и усилиям по его достижению».

Софисты (от др.-греч. sophia — мастерство, знание, мудрость) — древнегреческие мыслители сер. V — перв. пол. IV в. до н.э. При различиях во взглядах общим для софистов был релятивизм, т.е. убежденность в относительности представлений об истине и добре; некоторые софисты отрицали существование богов.

Социализм (от лат. socialis — товарищеский, союзный, брачный) — социально-политические движения, ратующие за приоритет в общественной жизни принципов социальной справедливости, равенства и свободы; учения, в которых эти принципы получают теоретическое обоснование. Социали-

стическими считаются общества, в которых названные принципы являются приоритетными. В XX в. социалистическими называли себя общества, режим которых основывался на диктатуре коммунистической партии, государственной собственности на средства производства, государственном планировании хозяйственного развития и централизованном распределении общественных благ.

Стоицизм (от др.-греч. stoikos, от stoa — портик, крытая галерея; философская школа стоиков, получившая свое название от «живописной стои» — афинского портика, где она помещалась) — одна из наиболее влиятельных философских школ античности (основана в III в. до н.э. Зеноном, который читал свои лекции в портике, просуществовала до II в.н.э.).

Субъект (от лат. subjectus — лежащий внизу, находящийся в основе) — носитель сознания, лицо (индивидуальное или коллективное), осуществляющее познание, деятельность, высказывающее суждение.

Телеология (от др.-греч. telos — цель) — *1*) философское учение о целях; *2*) описание сферы целей.

Теономия (от др.-греч. theos — Бог + nomos — закон) — букв. богозаконодательство — нормативный порядок, обусловленный волей Бога; моральная жизнь, источник которой полагается в Боге.

Тоталитарный (от лат. totalitas — цельность) — характеристика политического режима, обеспечивающего свое господство в обществе путем влияния на все стороны жизни общества и человека, искоренения критического мышления, насаждения единомыслия, попрания прав и свобод граждан, их психологического и физического подавления.

Тотем (от оджибве (алгонкинская группа языков) odoodeman — род) — в первобытных верованиях — природный объект (животное, растение, изредка неодушевленный предмет), рассматриваемый определенной группой в качестве своего родственника, предка-покровителя и являющийся предметом религиозного культа, часть которого составляют запреты-табу — на употребление тотема в пищу и вступление в половую связь с тотемом; исключение составляют торжественные ритуальные действия.

Трансцендентный (от лат. transcendens — выходящий за пределы) — относящийся к выходящему за пределы опыта, инобытийному, потустороннему.

Утилитаризм (от лат. utilitas — польза) — *1*) направление в моральной философии, согласно которому в основе морали лежит общее благо (как счастье большинства людей) или польза (не сводимая к корысти или личной выгоде); *2*) моральные учения и взгляды, согласно которым высшей ценностью и целью человеческой жизни является польза и все моральные определения выводятся из противоположности пользы и вреда.

Феминизм (от лат. femina — женщина) — *1*) теории, исследующие различные, порой неявные формы неравенства, их социальные, культурные, психологические причины, а также то, как это отражается в моральной сфере;

2) социально-политические движения, борющиеся за равные с мужчинами права женщин во всех областях жизни; учения, обосновывающие требование признания прав женщин.

Фетишизм (от фр. fétichisme, от fétich — идол, талисман, от лат. facticius — искусственный) — ранняя форма религии, выражающаяся в обожествлении неодушевленных предметом и поклонении им.

Эвдемонизм (от др.-греч. eudaimonía, от eu (благо) + daimon (дух, гений) — счастье, блаженство, процветание) — этические учения и моральные взгляды, согласно которым высшей ценностью и целью жизни человека является счастье. Счастье в одних учениях трактуется как насыщенность духовной жизни, в других — как полнота удовольствий, обретаемая благодаря добродетелям характера.

Эвтаназия (от др.-греч. euthanasia — благая смерть) — намеренное прекращение жизни человека, неизличимо больного и испытывающего невыносимые страдания.

Экзистенциализм (от фр. existentialisme, от лат. existentia — существование), или «философия существования» — направление в философии, получившее развитие с конца XIX в., представители которого считают, что главная проблема философии — человек в качестве субъекта действия, переживания, жизненного опыта.

Эсхатология (от др.-греч. eskhatos — конечный, последний + logos –учение) — система представлений о конце света и конечном предназначении человечества; в христианстве связанных с верой во второе пришествие Христа, в воскрешение мертвых и Страшный суд.

Этология (от др.-греч. êthos — нрав, характер, привычка + logos — учение) — наука, изучающее поведение животных, в первую очередь в условиях их естественного обитания, а также в лабораторных условиях под углом зрения эволюционно меняющегося приспособительного поведения. В современной этологии фундаментальными для анализа являются методы эволюционной генетики и нейрофизиологии.

Библиографический список

1. *Адорно Т.* Проблемы философии морали ; пер. с нем. М.Л. Хорькова. М. : Республика, 2000.
2. *Бердяев Н.А.* О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Н.А. Бердяев. О назначении человека. М. : Республика, 1993.
3. *Гартман Н.* Этика ; пер. с нем. Б.Г. Глаголева. М. : Владимир Даль, 2008.
4. *Гильдебранд Д. фон.* Этика ; пер. с нем. А.И. Смирнова. СПб. : Алетейя : Ступени, 2001.
5. История этических учений ; под ред. А.А. Гусейнова. М. : Академический проект : Трикста, 2015.
6. Мораль: разнообразие понятий и смыслов ; отв. ред. и сост. О.П. Зубец. М. : Альфа-М, 2014.
7. *Соловьев В.С.* Оправдание добра // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1 ; сост., общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. М. : Мысль, 1988.
8. *Шрейдер А.Ю.* Этика: введение в предмет. М. : Текст, 1998.
9. *Эко У.* Пять эссе на тему этики ; пер. с итал. Е. Костюкович. СПб. : Symposium, 2005.
10. Этика : учебник ; под общ. ред. А.А. Гусейнова. М. : Юрайт, 2013.
11. Этика : энциклопедический словарь ; под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М. : Гардарики, 2001.

ЭТИКА

Р.Г. АПРЕСЯН

УЧЕБНИК • БАКАЛАВРИАТ • МАГИСТРАТУРА

Мораль — это система ценностей, побуждающих людей стремиться в своих суждениях, решениях и действиях к содействию благу других и делать это возможно наилучшим образом, ориентируясь на идеал личного совершенства.

РУБЕН ГРАНТОВИЧ АПРЕСЯН,

доктор философских наук, профессор

Руководитель сектора этики **Института философии РАН**;
профессор кафедры этики философского факультета
Московского университета им. М.В. Ломоносова;
почетный доктор **Упсальского университета** (Швеция).

Автор книг и статей по истории и теории этики, генеалогии морали, нормативной и прикладной этике, философским проблемам гражданского общества, войны, насилия, любви.

В учебнике приводится систематическое изложение этики — в единстве теоретической, нормативной и прикладной этики. Обсуждения проводятся в явном или подразумеваемом полемическом контексте. По многим теоретическим вопросам предлагаются новационные подходы; некоторые из раскрываемых вопросов еще не получили в современной русскоязычной литературе достаточного, а то и вообще какого-либо освещения. Двухуровневый метод подачи материала позволяет адаптировать изучение этики для разных задач специальной и общеобразовательной подготовки. Учебник снабжен краткими словарями имен и терминов.

Соответствует ФГОС ВО последнего поколения.

Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям и специальностям.

ISBN 978-5-406-05973-9