

А.А. Гусейнов

## Этика и ее место в философии

В статье рассматривается место этики в философии. Показано, что господствующей тенденцией европейской мысли был взгляд, согласно которому этика является периферийной (вторичной, производной) частью философии по отношению к онтологии и теории познания. В рамках такого подхода оказалось невозможно обосновать представление о морали как изначальной и безусловной ценности, а также идентифицировать ее в отличии от других, сопредельных с ней феноменов. В философии начиная с середины XIX века наметился поворот и этика из учения о морали трансформировалась в ее критику. Обосновывается мысль о том, что мораль является базисом сознательной человеческой деятельности, а этика — первой философией. Такой подход намечен в учении о философии поступка М.М. Бахтина.

*Ключевые слова:* этика, мораль, философия, софисты, Сократ, Ницше, Бахтин, ответственность.

*Abdusalam Guseynov*

### ETHICS AND ITS PLACE IN PHILOSOPHY

The article discusses the place of ethics in philosophy. It is shown that the leading tendency of the European thought used to be the view according to which ethics is a peripheral (secondary, derivative) part of philosophy in relation to ontology and epistemology. Within this approach the justification of the idea of morality as primary and unconditional value, as well as its identification in its difference from other phenomenon adjoining it, appeared to be impossible. In the middle of the XIX century there was a visible turn and ethics transformed from a doctrine of morality to its criticism. The author justifies the idea that morality is the basis of the conscious human activity, and ethics is the first philosophy. This approach has been proposed in the M. Bakhtin's philosophy of the act.

*Key words:* ethics, morality, philosophy, sophists, Socrates, Nietzsche, Bakhtin, responsibility.

**Р**азногласия в понимании своего предмета свойственны философии с момента ее возникновения. Обобщая мнения древних по этому вопросу, Секст Эмпирик пишет, что одни сводили ее к физической части, другие — к этической, третьи — к логической; некоторые выделяли в ней две части: физическую и этическую; физическую и логическую; этическую и логическую. Более совершенной, с его точки зрения, является позиция тех, которые выделяли три части и говорили, что «одно в философии есть нечто физическое, другое — этическое и третье — логическое»<sup>1</sup>. На-

<sup>1</sup> *Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 61.*

чало такому пониманию положил Платон, оно получило отчетливое выражение у перипатетиков и стоиков, став после этого устойчивой философской традицией. «Отсюда не без вероятности уподобляют философию обильному плодами саду, когда физическая часть сравнивается с ростом растений, этическая — со зрелостью плодов, а логическая — с крепостью стен. Другие же говорят, что она похожа на яйцо, а именно что этическая часть сходна с желтком, который, по мнению иных, есть зародыш, физическая — с белком, который, как известно, есть пища для желтка, [т.е. для зародыша], и логическая — с внешней скорлупой. Поскольку же части философии взаимно неотделимы, растения же, с одной стороны, рассматриваются отдельно от плодов и стены отделены от растений, то Посидоний считал более уместным уподоблять философию живому существу, именно: физическую часть — крови и мясу, логическую — костям и мускулам, этическую — душе»<sup>2</sup>. Этот образный ряд впоследствии обогатил Декарт, уподобив философию дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви — все прочие науки, прежде всего, медицина, механика и этика. В рамках самого трехчастного деления философии, которое, в целом, закрепилось в истории философской мысли и, по мнению Канта, например, является даже исчерпывающим, спорным и содержательно важным оказывается вопрос о том, какая часть философии является первой и в каком она отношении находится к другим ее частям. Этот вопрос, на мой взгляд, является также ключевым для понимания современной ситуации в этике, которая имеет проблемы со своим философским первородством и во многих случаях (учебных курсах, монографиях) не может ответить или даже не ставит вопрос, почему она является философской наукой.

\* \* \*

Несколько лет назад у нас вышел сборник «Мораль: разнообразие понятий и смыслов» (2014)<sup>3</sup>, в котором более сорока специалистов (профессоров этики) из многих стран отвечали на вопрос «Что такое мораль?». Мнения их оказались настолько разными и противоположными, как если бы они не изучали мораль, а гадали, что она такое. Они были едины только в том, что этика имеет дело с моралью, завязана на нее. Эта констатация, хотя она в содержательном плане является весьма тощей, особенно, если учесть, что этика и мораль этимологически обозначают одно и то же, может

<sup>2</sup> Секст Эмпирик. Указ. соч. С. 63—64.

<sup>3</sup> Мораль. Многообразие понятий и смыслов / Отв. редактор и составитель О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014.

стать отправным пунктом дискуссии о современном состоянии этической теории. Сама связь этики и морали трактуется по-разному, но как бы ни трактовать ее, одно не вызывает никаких сомнений: она имеет существенное значение для выявления специфики этики. Этика отвечает на вопрос: что такое мораль? И она, далее, говорит о том, что надо делать, чтобы быть моральным на основании того знания, которое она фиксирует. Центральный вопрос, который стоит перед этикой, то, ради чего она возникла и существует, Кант, как известно, сформулировал так: что я должен делать? Это — не сугубо кантовский вопрос, Кант лапидарно и точно выразил то, на что так или иначе нацелена этика во всех ее разновидностях. При этом у Канта он не случайно является вторым в ряду основных философских вопросов, в чем он также следует превалирующей европейской интеллектуальной традиции. Первый: что я могу знать? Речь идет именно о том, что **я должен делать на основании того, что я могу знать**. Предполагается, что сам вопрос возникает у человека в определенных обстоятельствах — тогда, когда он находится в ситуации недоумения, раздвоенности, двусмысленности притязаний, словом, выбора, который может быть осуществлен на основе знания, рационального взвешивания разных вариантов возможного решения.

Существенно важно: в рамках такого понимания вопрос, что я должен делать, воспринимается не как вопрос вопросов, а как обычный вопрос, который один человек — тот, который оказался в ситуации раздвоенности и не знает, как из нее выйти, — адресует его другому человеку — тому, кто обладает знаниями, компетенцией, чтобы отвечать на него. В данном случае этик, тот, кто профессионально (от имени науки) занимается моральными проблемами, выступает именно как знающий человек, как специалист, умеющий отделять в этой области истину от заблуждения.

Философия в своей этической части формулирует определенные нормативные программы, подкрепленные авторитетом знания. Они хорошо известны. Если брать, скажем, современную этику так, как она представлена в западных странах и отражается в нашей литературе, в ней превалирующими являются этика добродетелей, утилитаризм, кантианская традиция. В рамках философии за всю ее историю было выдвинуто много других этических программ, каждая из которых содержит свой обобщенный образ морали и должного (достойного) поведения. Они, конечно, разнообразны, находятся в полемике между собой, даже противоположны, как, например, эпикурейская и стоическая норматив-

ные традиции. Но в чем-то все они едины, в силу чего мы и можем именовать их философско-этическими. Этот момент я бы и хотел зафиксировать. Они едины в следующем: в них деятельность по познанию морали, именуемая со времен Аристотеля практической философией, что можно в известном смысле считать синонимом философской этики, рассматривается в качестве вторичной, производной от теоретической философии. Как бы то ни было, но это не первая философия. Практическая философия, этика, следует за учением о бытии, за гносеологией. Каждая философия на основе своего анализа того, как ведут себя люди и к чему они приходят, предписывает человеку разумную и в силу своей разумности наилучшую линию поведения. Все они руководствуются одинаковой логикой: из знания того, что есть, они выводят, что должно делать. Сам такой подход к этике не только позволяет, но в известном смысле обязывает философию выступать в роли учителя человеческой добродетели. В рамках такой философской традиции остается даже аналитическая философия, которая обосновывает невозможность перехода от того, что есть, к тому, что должно, отказывая тем самым морали в статусе достоверного знания: саму невозможность обоснования истинной морали она рассматривает как истину, открывающую дорогу моральному плюрализму.

При таком взгляде на мораль, который является родом теоретизма и рассматривает свой предмет так, как если бы речь шла об объектах, предметах внешнего мира, мораль выступает как одна из сфер (областей) внешнего мира. Она охватывает мир человеческих поступков в их объективированном, внешне фиксированном виде и при этом, что особенно важно подчеркнуть, не весь этот мир поступков, а только определенную, особую его часть. Плюс к этому она внутри себя разделяется по критерию добра и зла (добродетели и порока), являющегося продолжением (или особым случаем) гносеологического критерия истины и заблуждения. Здесь-то и возникает проблема. Выделить мораль, отделив ее от всей совокупности того, что делает человек, и в самой морали отделить добро от зла — это было и остается одним из основных камней преткновения этики. С этой проблемой сталкиваются все теоретические традиции. Допустим, элементарный (и в силу элементарности неизбежный для этики) вопрос, который и сегодня не имеет общепризнанного в своей доказанности и убедительности решения: за что отвечает человек в нравственном смысле слова? Предполагается, что не за все свои действия он несет ответственность? Если не за все, то за какие? Или идущая еще от Аристотеля проблема отделения произ-

вольных действий от произвольных и достаточно ли одной лишь произвольности для этического вменения. Другое обозначение той же трудности — это введенное стоиками понятие этически нейтральной зоны. Где ее границы? Можно вспомнить еще опыт отечественных дискуссий о специфике морали в 60-70-тые годы прошлого века: одна из линий теоретических поисков состояла в том, чтобы выделить мораль как особый феномен в отличие от других форм социальной регуляции, прежде всего, права и обычая. Это оказалось делом трудным на схоластическом уровне, уровне абстракций и невозможным на эмпирическом уровне. Упомянутый выше разнобой среди специалистов в определении морали также является выражением и даже неизбежным следствием того же стремления специфицировать мораль как особую область человеческой деятельности.

Трудности, связанные с идентификацией морали, проистекают, на мой взгляд, из самого подхода к морали как чему-то вторичному, производному, из стремления объяснить, объективировать ее. Это стало особенно ясно в последнее время, которое в интересующем нас плане характеризуется тем, что моральные представления людей очень сильно изменились, а именно, расширились и, если можно так выразиться, размылись, потеряли нормативную определенность. Сфера морали, согласно многим принятым сегодня представлениям, включает также животных и даже растения. Речь идет не только об отношении к ним, но также о том, что сами они, как считается, обладают моральным статусом. Недавно в одной юридической книге я прочитал, что в ФРГ приняли закон, который запрещает зоофилию на том основании, что это ставит животное в неестественное положение. Такое понимание выходит за рамки этических нормативных программ, которые рассматривают мораль как способ существования разумных существ. Другой показательный пример такого изменения морали, которое ставит под сомнение адекватность господствующих теоретических схем в этике, связан с лавинообразным развитием прикладной этики. Хочу обратить внимание только на два момента: прикладная этика, по сути, вырвалась за рамки философских теорий и реально практикуется во все расширяющихся масштабах вне их контекста; в ней мораль отождествляется с целесообразностью, добротностью решений в конкретных предметных областях деятельности.

Общая моя мысль в этой части рассуждений состоит в том, что современное состояние этики, теоретической этики, философской этики, основные вехи которой образуют имена Аристотеля, Канта,

Миля и др., недостаточно для осмысления новой моральной реальности. Речь идет не о том, чтобы развить, дополнить, конкретизировать применительно к новым реалиям основные известные нам этические учения и нормативные программы. Задача более глубокая — переосмыслить основания, на которых они строились. Сейчас требуется другая практическая философия. Такая практическая философия, которая будучи учением о морали, была бы в то же время и учением о бытии. Т.е. моральная философия, которая имела бы статус первой философии. Прежде, чем перейти к современному, но недостаточно осмысленному опыту в этом направлении, к нравственной философии поступка М.М. Бахтина, следует бросить беглый взгляд на историю вопроса о месте этики в составе философии.

\* \* \*

Первых философов принято считать натурфилософами. В пятом веке происходит радикальный поворот философской мысли, который в известном смысле можно назвать открытием человека. Он состоял в установлении той истины, что законы сознательной человеческой деятельности принципиально отличаются от законов природы. Этот поворот был осуществлен софистами и обозначен их дерзкими учениями.

До софистов философы, именуемые обычно досократиками, рассматривали природу как единое целое, включая в эту целостность и человека, говоря точнее, не исключая человека из природы, как если бы он, говоря словами Спинозы, был государством в государстве. Это, разумеется, ни в коем случае не означало, будто первые философы низводили человека до уровня прочих объектов, вещей и неразумных существ. Наоборот, философы стремились саму природу понять таким образом, чтобы найти в ней место и объяснение человеку с его страстью к совершенству, с его разумом, направленным на поиск бессмертной основы (первоосновы) природы, которая стоит за всеми возникающими и исчезающими вещами, сама же при этом оставаясь неизменной. Философия (речь, конечно, идет о философии в Древней Греции) вообще возникает как новый интеллектуальный этос, который приходит на смену героическому этосу, не отбрасывая последний, не отказываясь от его цели, а, напротив, предлагая иной, более адекватный человеческой природе путь ее осуществления. Суть героического этоса состояла в том, чтобы уподобиться божественным предкам и, так как герои не могли этого сделать в прямом (буквальном) смысле, ибо от богов их отделяла непреодолимая стена смертной природы, то они

стремились стать такими, как боги, в своих делах, следуя во всем указаниям божественных покровителей и возвышая свои желания до высоты этих указаний, превращая тем самым свои дела в подвиги, в то, что делает их великими и выделяет среди людей. Философы восприняли от героев стремление к божественному, великому, идеал бессмертия, только в отличие от них решили делать ставку не на мужество и силу, а на разум и познание. Они поставили перед собой задачу понять, что представляет собой природа сама по себе, в чем заключается тайна ее бытия, которая может объяснить стремление человека к совершенству и через причастность к которой он это стремление может удовлетворить. Когда Гераклит добирался до логоса природы, устанавливая ее идентичность с логосом человека, и когда, как гласит один из его фрагментов, он искал самого себя, он решал одну и ту же задачу. Когда Анаксимандр раскрывает всеобщий круговорот вещей, он видит в нем основу справедливости как неизбежного равного возмездия. Когда Парменид проводил различие между текучим миром мнений и неизменным миром истины и, словно мечом, разрубил эти два мира, сказав, что бытие есть, а небытия нет, и обозначил безграничные «границы» бытия, добавив, что быть и мыслить есть одно и то же, он удовлетворял любознательность юноши, искавшего путь правды. Когда Эмпедокл создавал свой образ бытия, растягивающегося и сжимающегося между любовью и раздором, словно движущимися попеременно в разные стороны качелями, он искал путь внутреннего очищения, соединяющего человека с бытийным началом любви, что и произошло с ним самим, когда в момент своего высшего духовного расцвета, как гласит легенда, он шагнул в огнедышащую Этну, словно в вечность. Все они, и Гераклит, и Анаксимандр, и Парменид, и Эмпедокл, эти свои учения излагали в сочинениях под одинаковым названием «О природе». Словом, для первых философов учение о природе и учение о человеке были одним и тем же учением.

Софисты порвали с этой традицией. Более того, они перевернули ее тезисом своего родоначальника Протагора, согласно которому человек есть мера всех вещей. Софисты установили, что в отличие от природных процессов, которые во всех индивидах действуют неотвратно и одинаковым образом, человеческие установления (то, что исходит от самих индивидов, опосредовано их разумом, знаниями, решениями) произвольны и вариативны. Они произвольны: не принадлежат к сущности вещей и не обладают необходимостью. Если, например, рассуждал софист Антифонт, посадить в землю черенок оливы, вырастет олива, если же посадить

скамью, сделанную из оливы, то опять-таки вырастет (может вырасти) олива, скамья ни в каком случае не вырастет. То, что превратило оливу в скамью, случайно, эфемерно, этого могло бы и не существовать; в самом деле, из оливы никак не следует скамья, из нее можно было бы соорудить многое другое или ничего не сооружать. Человеческие установления вариативны: то, что одни считают добром, другие могут считать и считают злом, вообще людям свойственно противоречить друг другу, культивировать «двоякие речи», как назвал свое сочинение один софист, оставшийся неизвестным. Тезис Протагора имеет уточняющее продолжение: человек есть мера вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют, он есть мера существования, мера бытия. Софисты положение человека в мире уподобляли положению людей в осажденном городе: последние знают только то, что происходит внутри стен города, и не знают того, что происходит за его стенами. Человеческие суждения, считали они, не обладают объективной истинностью, они случайны, субъективны. Они, поскольку не заключают в себе истинности, ценны не сами по себе, а своими следствиями, той пользой, выгодой, удовольствиями, которые из них извлекает их обладатель. Поэтому человеку надо научиться мастерски владеть тем, как он думает и что говорит, поставив и то и другое на службу своим интересам. Релятивирование, инструментализация истины была в первую очередь направлена на такие представления и понятия, как благо, добродетель, справедливость и др., которые в последующем получили названием моральных и составляли последнюю точку отсчета, своего рода общий знаменатель того, что считалось среди людей самым ценным. Софисты ополчились на идею безусловной ценности этих понятий и представлений, доказывая, что они ценны не сами по себе, а только в силу тех выгод, которые с их помощью можно приобрести. Сами они, впервые выступив в качестве платных учителей добродетели, за большую плату (заметим для любопытства, лучшие из них брали за курс по 100 мин, что приблизительно равнялось стоимости двух загородных усадеб или отаре овец в тысячу голов) и с шумным успехом обучали тому, как с выгодой для себя пользоваться речами и с помощью логических ухищрений и риторических приемов выигрывать дела в суде, побеждать в спорах, убеждать других в своей правоте даже в том случае, когда на самом деле ты неправ.

Учения софистов, поскольку они ставили на первое место благо индивида, сводили добродетель к его выгоде, силе, жизненному успеху, доминированию во взаимоотношениях с другими индиви-



дами, имели антиполисную направленность. Они подрывали общую этическую основу афинского города-государства, в котором по преимуществу протекала их публичная деятельность. Против этой линии, берущей начало от абдерита Протагора, выступил афинянин Сократ. Сократ был солидарен с софистами в их сосредоточенности на человеке как исходном, основном и самостоятельном предмете философского исследования. Однако он в отличие от них выступил против релятивизирования моральных понятий. Он считал, что общие представления о добродетели, признаваемые всеми разумными людьми и составляющие основу полисной жизни, вовсе не являются условностями, а имеют твердый гносеологический базис. Добродетель согласно Сократу есть знание. Она до такой степени плотно и полно сопряжена с истиной, что намеренное (сознательное) зло невозможно, а если бы оно было возможно, то, как гласит один из его знаменитых парадоксов, оно было бы предпочтительней зла ненамеренного. Когда Сократ говорит: человек не может совершать зло, зная, что это есть зло, то статус данного утверждения такой же, как, например, известных апорий Зенона. Сознательное зло невозможно чисто логически, в рамках рационального взгляда на человека. Сократ свел философию к этике. Основой его мировоззрения была убежденность, согласно которой добродетель и справедливость как ее эквивалент суть истина и ценны сами по себе, а не сопряженными с ними разнообразными выгодами, телесными и внешними благами. Они суть основное дело разума. Для Сократа добродетельная жизнь тождественна разумной жизни. Чтобы понять основной пафос его философствования, достаточно, например, сравнить его позицию в диалоге «Алкивиад-1» с подходом софиста Продика в сочинении «Геракл на распутье». И там, и там речь идет о юноше, готовящемся вступить в активную фазу взрослой ответственной жизни. Но какие разные позиции! Сократ помогает Алкивиаду сосредоточиться на самом себе, думать и исходить из себя, заботиться о своей душе, о разуме как лучшей ее части и не заботиться о том, что он имеет и чем владеет. У Продика добродетель и порок в образах двух женщин, призывающих к себе Геракла, излагают ему следствия, выгоды и потери, которые он получит в зависимости от того, какой путь выберет.

Задавшись целью понять, что такое добродетель, Сократ встал на путь, который, если последовательно идти по нему, не мог закончиться ничем, кроме как другим его знаменитым парадоксом: я знаю, что ничего не знаю. Ведь, что интересует Сократа и что он ищет, когда он стремится понять добродетель? Не вопрос о том, су-

существует ли добродетель как благо благ человека, его наилучшее, ценное само по себе состояние. И не вопрос о том, зачем быть добродетельным. Ни то, ни другое не вызывает вопросов, не вызывает никаких сомнений. Человек, если он не сумасшедший, не будет задаваться вопросом, существует ли добродетель и зачем ему быть добродетельным. Это все равно, как если бы он задумался над тем, существует ли разум и зачем ему быть разумным. Добродетель для Сократа — не нечто неизвестное, не X; задаваясь вопросом о ней, он уже знает, что добродетель есть наилучшее, самоценное состояние человека и что все люди стремятся к ней, ибо они стремятся к лучшему для себя. Он хочет только познать, доказать необходимость добродетели. Он хочет именно понять добродетель, выработать понятие добродетели. Он хочет общее людям как разумным существам моральное убеждение подкрепить силой логического принуждения. Уже древние (тот же Секст Эмпирик) считали, что Сократ свел философию к этике. Действительно, для него знание добродетели — не один из видов знания, оно есть знание в собственном смысле слова, то знание, которое выражает разумность существования, тождественно мудрости и ради которого существует философия. Отождествляя добродетель со знанием, Сократ не только добродетель сводит к знанию, он одновременно и знание возвышает до добродетели. Для философа, который погрузился в мир знаний, чтобы найти путь к мудрости, нет ничего важнее, чем знание добродетели, точно так же, как в самой жизни нет ничего важнее, чем добродетель. Для Сократа знать добродетель означает проложить подвластный человеку интеллектуальный путь к ней. Отождествив добродетель и знание, Сократ приходит к выводу, что он ничего не знает, рассматривая само это незнание как единственно достоверное знание, которое у него есть. Ведь, если единственно стоящее знание философа есть знание добродетели, то утверждение о том, что он обладает знанием, было бы утверждением того, что он является добродетельным. Но Сократ не мог признать себя добродетельным ни как человек, ни как философ: как человек он не мог этого сделать в силу скромности, как философ — в силу логической невозможности. Там, где критерием добродетельности является знание, там сама добродетельность может заключаться только в сознании своего незнания. Здесь возникает роковой вопрос для понимания связи гносеологии и этики: если знание добродетели подтверждается добродетельностью знающего, то не означает ли это, что не знание является критерием добродетели, а, напротив, сама добродетель выступает в качестве критерия

знания? И не превращается ли в таком случае разум из источника добродетели в его орган, призванный лишь обосновать заключенную в ней истину?

По выражению А.Ф. Лосева Сократ унизил истину требованием доказательств. Сократ был, конечно, за истину, которая для него была тождественна добродетели, но поставив ее под вопрос и бросив на весы дающего самому себе отчет разума, он не только заявил исключительные права философии на этику, но и допустил возможность смещения этики на периферию философии, ее подчинения гносеологии. Такая возможность была реализована в рамках более конкретного, развернутого во всех своих частях построения философии его непосредственным учеником Платоном и внучатым учеником Аристотелем. И у Платона, и у Аристотеля этика — одна из областей (частей) философии. Особенно наглядно это видно у Аристотеля, впервые систематизировавшего этику как отдельную философскую науку и давшего ей имя. Не вдаваясь более подробно в этот вопрос, достаточно сказать, что этика в его системе знаний не является первой философией, относится к вторичному ярусу и строится как объективный анализ морального среза деятельности человека, исходя из познания его специфической природы в отличие от других живых существ. Платон и Аристотель уже разъяли знание и добродетель и наметили логику движения философской мысли: от знания того, что есть в мире и что собой представляет человек, к тому, в чем заключается добродетельность его существования и что он должен делать.

Следует, однако, подчеркнуть, что у них наряду с этикой в узком смысле слова как учением о человеческих добродетелях и пороках можно говорить об этике в широком смысле, некоей сверхэтике, имея в виду моральную предзаданность философских систем в целом, их учений о бытии. Это очевидно в случае Платона, мир идей которого — не только первый мир, но и лучший, образцовый, в котором центральное место, словно солнце на небе, занимает идея блага. У Аристотеля мы находим идею двух эвдемоний, где первая (высшая) эвдемония представляет собой сверхчеловеческую, почти божественную деятельность разума, направленную на созерцание чистых сущностей, первых принципов. На мой взгляд, сверхэтическая перспектива этики в философии, которую можно сравнить с потусторонней перспективой земной жизни в теологии, свидетельствует, с одной стороны, о философском статусе этики, а с другой стороны — об этической заряженности философии. То, что я называю в данном случае сверхэтической перспективой, является

одним из выражений морального пафоса идеальной устремленности философии, присущей всем ее великим опытам. Ведь философия не просто интересуется тем, что такое бытие само по себе (в таком случае она была бы наукой или ее не было бы вовсе, ибо в рамках научного взгляда невозможно говорить о бытии самом по себе, неуловимом и безграничном, а в лучшем случае об известном нам бытии), она стремится найти в бытии объяснение того, как возможно и что означает существование человека с его разумом, жадной познания, неограниченным стремлением к совершенствованию, вплоть до того, чтобы овладеть тайной самого бытия и причаститься к ней. Само наличие этической перспективы как необходимого (работающего) элемента этической системы, как ее итогового обрамления и логического завершения является косвенным признанием того, что сама этика, смещенная на периферийный уровень философии и поставленная в зависимость от учения о бытии и гносеологии, не может адекватно выразить моральную основу человеческого существования.

В позднеантичной философии этика вычленяется как особая часть, она вторична по отношению к физике (онтологии). В ней формулируются нормативные программы добродетельного образа жизни, устойчиво закрепившиеся в философии и более широко — в европейской культуре. Они соотнесены и обосновываются соответствующими общефилософскими взглядами на мир. Стоическая стойкость и невозмутимость перед лицом любых перипетий судьбы, позволяющая добродетельному человеку сохранять внутренне спокойствие, даже оказавшись перед необходимостью есть человеческое мясо или в ситуации всемирного пожара, находит свое объяснение и обоснование в том, что он, стоически мыслящий добродетельный индивид, адекватно постиг природу космоса, всегда разумного и неотвратимого в своих действиях; стоик разумен не человеческим разумом, а разумом космическим. Этический идеал безмятежности скептиков школы Пиррона является прямым и автоматическим следствием разрабатываемого ими метода воздержания от суждений. Возможность этики Эпикура задана в его онтологии, где наряду с необходимостью и случаем существуют также своего рода ниши свободы, и блаженная жизнь, понятая как невозмутимость, достигается в ней через знание того, что зависит от нас, а именно, благодаря правильному пониманию негативной природы удовольствий и просвещенному разуму, доказывающему надуманность наших страхов, в том числе страха смерти. Согласно субъективной логике самих позднеантичных мыслителей этика вы-

водится из учений о природе, однако ничто не мешает утверждать, что в действительности они саму природу интерпретируют таким образом, чтобы из нее можно было вывести идеал внутренне свободного и самодостаточного индивида. В этических учениях этой эпохи также присутствует сверхэтическая цель (атараксия Эпикура, апатия стоиков и скептиков, божественный экстаз неоплатоников), которая выступает как завершенная добродетель.

Все эти этические программы имели, по крайней мере, две особенности, которые представляют особый интерес с точки зрения интересующего нас вопроса о соотношении философской этики и морали. Первая состоит в том, что в них в качестве субъекта добродетельного поведения выступает философ, только он может, как провести границу между добродетелью и пороком, так и следовать по пути добродетели. Тем самым мораль оказывается интеллектуальной роскошью, ибо только мудрец, образ которого играет существенную роль в этических учениях этого периода, способен стать добродетельным человеком, достичь равного самому себе блаженного состояния. Мудрецы были большой редкостью, так, Хрисипп называл всего двух (Сократа и Зенона), Сенека говорил, что они появляются раз в пятьсот лет, как птица Феникс. Сфера добродетели уже не объясняется и не обосновывается философией, она опосредуется ею и благодаря этому крайне сужается. При таком понимании этика уже — не выход философии в практику, а практика самой философии. Этот уход философской этики в саму себя получил акцентированное выражение в итожащей античную мысль системе Плотина, сама философия которого выступает в качестве этической практики, пути добродетельного очищения и воссоединения с Благом.

Вторая особенность связана с первой и состоит в том, что, рассматривая этику как продолжение физики и находя в природе основания самодостаточного добродетельного существования индивида, философы игнорировали общественное (социальное) измерение человека, игравшее ключевую роль в учениях Сократа, Платона, Аристотеля. Они истолковали добродетель как индивидуальное дело человека, своего рода эпифеномен его интеллектуального и духовного развития. Марк Аврелий Антонин говорил: «Город и отечество мне, Антонину. — Рим, а мне, человеку, — мир»<sup>4</sup>; на самом деле философы в поисках добродетельного образа жизни смотрели на мир, игнорируя город. Конечно, по сравнению с миром, имея в виду космос, Рим ничтожно мал, но дело в том, что

---

<sup>4</sup> *Аврелий Марк Антонин*. Размышления. М.: Наука, 1985. Кн. VI, 44. С. 34.

путь в нему, к миру, пролегает именно через Рим и пройти через него не так просто. В одном из приписываемых Анаксимену текстов говорится: «Как же помышлять Анаксимену о делах небесных, когда приходится страшиться гибели или рабства?»<sup>5</sup>. Гибели и рабства в Риме надо было страшиться еще больше, чем в Милете. А как же сделать так, чтобы в Риме не убивали и не продавали в рабство — вот вопрос, от которого ушли философы на исходе древности. У них не было достойного ответа, почему нельзя убивать человека, не говоря о других апеллирующих к морали нормам. Они не могли найти ответа на них ни в физике, ни в логике.

Ответ был получен совсем с другой стороны — со стороны христианской религии и теологии, которые предложили свое понимание мира, человека и целей его жизни, восходящее к креативной и промыслительной деятельности Бога. Было сказано, что мораль имеет самоценное, абсолютное значение и выражается в безусловных требованиях потому, что так определено, заповедано и сообщено через откровение самим Богом. Задача людей — верить тому, что сказал Бог, принять его закон и следовать ему. Мораль не просто от Бога, такое утверждение еще не очень много говорит о морали, ибо в рамках религиозной логики все — от Бога; она от Бога именно в качестве того, что является ценным само по себе, исходным и самым важным для человека. Это означало, что мораль, являющаяся законом веры, — не следствие, итог человеческого разума и знания, а их начало и основание. Столь же решительным был ответ и на другой запутанный вопрос, кто может направлять человека по дороге добродетели : духовные пастыри, преемственно связанные с самим богом Иисусом Христом и стоящие на страже его заветов. Так были разрублены узлы, в которых запутались этические учения: вместо бытия — Бог, вместо разума — вера, вместо философов — священнослужители. Постантичная философия развивалась в паре (союзе) с теологией (как принято считать, обслуживала ее); роли между ними распределились таким образом: метафизика и этика отошли к теологии, на долю философии осталось ее техническое обслуживание, логико-методологические проблемы, мобилизация человеческого разума для осмысления и доказательства богооткровенных истин. Но как ни была скована философия идеологическими рамками религии, в ней на новой почве возобновились старые проблемы; разум по

---

<sup>5</sup> *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 94.

природе своей является искусителем и, видимо, он вообще не может иметь дело с каким-либо предметом, не поставив его под сомнение. В связи с божественным статусом безусловного нравственного закона перед философами встал вопрос: дан ли он Богом по той причине, что является нравственным, или он является нравственным потому, что дан Богом, говоря иначе, скован ли сам Бог нравственным законом? Известная в средневековой мысли альтернатива веры и разума: «верую, чтобы понимать» и «понимаю, чтобы веровать» также имела прямое отношение к движущим силам нравственности, ибо считалось, что бог дает нравственный закон человеку для свободного избрания. Раз речь идет о свободном избрании, о разумном выборе, решении и волевом усилии самого человека, то как отличить ситуацию, когда он делает то, что угодно Богу, от ситуации, когда он считает угодным Богу то, что он делает? Словом, чисто внешнее постулирование морали, предъявляемое в качестве безусловного закона, даже если речь идет о Боге, порождает неразрешимые проблемы, поскольку противоречит самому ее (морали) понятию как самоценного и свободного действия индивида. Неудивительно, что средневековая философия в том, что касается строения философии и места этики в ее структуре, во многом продолжала античные схемы. Так, согласно Фоме Аквинскому, основой философского знания является категория порядка: натурфилософия рассматривает порядок вещей, рациональная философия — порядок собственных понятий разума, моральная философия — порядок волевых действий, механика — порядок предметов, созданных разумной деятельностью человека.

Философия Нового времени является постсредневековой, подтверждая мнение, что в философии пост — это всегда также и анти. Она развивается теперь уже в союзе с наукой и в противостоянии теологии, а сами философы являются часто учеными, подобно тому, как раньше были монахами. Философия отказывается от идеи трансцендентных моральных сущностей и стремится дать рациональное объяснение морали как человеческому делу, вывести ее из природной и социальной реальности. При этом она не отказывается от идущей от Сократа традиции считать мораль безусловной ценностью, а этику — «высочайшей и совершеннейшей наукой»<sup>6</sup>. Здесь уже было заложено противоречие между методом и учением. С одной стороны, этика рассматривалась как наука,

---

<sup>6</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Том 1. М.: Мысль, 1989. С. 309.

производная от других областей знания и получающая объяснение через них: по Бэкону она — та часть науки о человеке, которая изучает волю; по Гоббсу она должна следовать за геометрией и физикой и основываться на них; Декарт откладывал формулирование истинных правил этики до получения полных знаний в других науках. В то же время она считалась первой по значению, а морали как ее предмету придавался безусловный смысл. Это, в известном смысле, напоминало логику того сумасшедшего из книги Гашека «Приключения бравого солдата Швейка», который утверждал, что земля — это шар, внутри которого располагается другой шар, который по диаметру больше первого.

Философы не могли соединить два конца морали и объяснить, как она, будучи свободно выраженным индивидуальным актом, является в то же время объективным общеобязательным законом. Если она является следствием, продолжением природных и социальных процессов, то почему она существует только в форме свободного волеизъявления личности? Если же она продукт свободного волеизъявления личности, то откуда берется ее категорически обязывающее всех нормативное содержание? Как говорил Кант, видя в этом свою заслугу, он впервые установил, что в морали человек «подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству»<sup>7</sup>. Кант точно обозначил проблему, над которой билась этика. Что касается его собственного решения, то ему для того, чтобы соединить концы с концами, пришлось раздвоить человека и наряду с человеком феноменальным, эмпирическим, внешним постулировать человека внутреннего, укорененного в ноуменальном мире свободы, куда и уходит корнями нравственность. Нравственность в его понимании (думаю, очень близком к истине) — это причинность из свободы. отождествив свободу и практический (нравственный) закон, которые взаимно ссылаются и обосновывают друг друга, он вместе с тем признал, что человеку не дано понять, как чистый разум становится практическим или, говоря другими словами, как возможна нравственность.

Другой проблемой, находившейся в центре размышлений этики Нового времени и также связанной с ее принципиально натуралистической методологией (натуралистической в широком смысле, включая также ее социологический вариант), была проблема функционирования морали в бессловном гражданском

---

<sup>7</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравов // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 274.



обществе. Необходимо было ответить на вопрос, что может быть гарантией морального единства общества в условиях отсутствия прямой (прежде всего, религиозно-церковной) опеки. Говоря по-другому, как достигается моральное единство общества, учитывая, что мораль апеллирует к разуму и сознательности индивида, является каждый раз формой его индивидуальной ответственности, как сделать так, чтобы индивиды, действуя свободно, на основе своей персональной решимости, тем не менее, следовали общим моральным нормам. Философы в ответе на этот вопрос, с одной стороны, апеллируют к принципу пользы, осознанию индивидами связанности своего блага с благом других людей, с другой стороны, прямо апеллируют к воспитанию, законам, праву, государству. И в том, и в другом случае мы наблюдаем один и тот же ход мыслей: добродетельность поведения индивидов опирается на внешний источник, гарантируется морально доброкачественным общественным строем, ориентированной на общее благо средой совместной жизни. И здесь мыслители попадали в ловушку, ибо сама общественная среда в ее направленности на общее благо также должна быть кем-то устроена: если хорошие законы ведут к хорошим нравам, то откуда возьмутся хорошие законы, когда нет хороших нравов; если возможен такой правовой строй, который гарантировал бы легальность поведения, соответствующую нравственным канонам, даже в случае дьявольского народца, то где тот добрый ангел, который гарантировал бы само такое морально сообразное правовое устройство? Словом, речь идет о ходе мысли, забывающем, что, как точно высказался Маркс, «воспитатель сам должен быть воспитан»<sup>8</sup>, и неизбежно скатывающемся к делению общества на знающих и незнающих, добрых и злых.

Урок философии Нового времени в контексте общей своей мысли я бы сформулировал так: этика, помещенная на одну из ветвей дерева философии, не может удержаться на этом дереве. В данном отношении показателен интеллектуальный опыт Гегеля, величественной системой которого завершается Новое время. Гегель, обосновывая мораль не только как субъективный принцип должностования, но и как объективное состояние, не только как свойство индивида, но и как качество общества, исходит из того, что индивид обособляется в качестве личности и утверждает свою субъективность только в обществе, государстве. Государство, вы-

---

<sup>8</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 2.

ражаясь на манер самого Гегеля, выступает в качестве истины личности, оно воплощает всеобщую волю, в себе и для себя разумное в воле, в нем мораль обретает действительность, становится нравственностью. Пользуясь наличием в немецком языке, как, впрочем, и в русском, двух терминов: «мораль» и «нравственность», Гегель придает им различный понятийный смысл, фиксирующий два аспекта реальности, с которой имеет дело этика: мораль обозначает субъективный аспект, индивидуальное долженствование, нравственность — всеобщий образ действий индивидов; категориями морали являются умысел, вина, благо, добро, совесть, категориями нравственности — семья, гражданское общество, государство. Понятием нравственности в гегелевской системе обозначается, на мой взгляд, сверхэтическая перспектива этики. Если учесть, что по Гегелю мораль обретает действительность в нравственности, которая выступает как идея государства, то не будет преувеличением сказать, что этика как особая дисциплина оказывается под вопросом. Было ли это итогом или приговором? Во всяком случае, это оказалось рубежом, после которого существенно изменился сам предмет этики.

Изменение состояло в следующем. Этика из науки, изучающей мораль, принимающей ее как данность и видящей свою задачу в том, чтобы понять, объяснить и обосновать ее, превратилась в критику морали, видящей свою задачу в том, чтобы разоблачить, дискредитировать ее. Этот поворот от апологии к критике, от любви к ненависти был маркирован самым определенным и резким образом основоположниками марксизма и Ницше (не только ими, конечно, но ими в самой определенной и резкой форме). Его можно обозначить как антинормативистский. Предметом критики и отрицания явилось, прежде всего, именно то, над чем билась и не могла решить вся предшествующая этика, а именно, представление о морали как некоей ценной самой по себе и безусловной норме, предзаданной человеку в качестве канона его сознательной жизнедеятельности. Само это представление было признано ложным.

Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» провозгласили, что «коммунисты вообще не проповедают никакой морали»<sup>9</sup>, не выдвигают ни альтруизма против эгоизма, ни эгоизма против альтруизма, считая, что и то и другое при соответствующих обстоятельствах суть необходимые формы самоутверждения индивидов. Мораль в рамках такого подхода представляет собой ложную фор-

---

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 236.

му общественного сознания, призванную способствовать тому, чтобы возвести волю господствующего класса во всеобщую волю и держать в духовном повиновении трудящиеся массы. Считалось, что революционное действие, нацеленное на коммунистическое преобразование общества, как и сам коммунизм, понятый в качестве практического гуманизма, делают излишней и вредной мораль как особую надиндивидуальную форму сознания. Эта нигилистическая позиция по отношению к морали в последующем уточнялась, дополнялась, смягчалась в трудах самих основоположников марксизма, их последователей и преобразовалась в особую традицию марксистской этики<sup>10</sup>, но это уже отдельный вопрос.

Ницше отрицает мораль как величайшую фальшь и позор. Он считает мораль формой рабского сознания, сплошным лицемерием, апологией слабости, самоотравлением души; сами понятия добра и зла суть порождения плебейства, мертвящего духа рабской зависти и бессилия, для обозначения которого он вводит единственное в своем роде понятие ressentiment. Он подвергает критике мораль в том виде, в каком она практиковалась в европейской культуре, в ее самых массовидных — христианской и социалистической — формах, а также санкционировалась философией от Сократа до Канта и Гегеля. Ницше доводит критику морали и сопряженной с ней этики до выявления методологических оснований их ложности, состоящих в объективированном подходе к человеку, в абсолютизации гносеологии, знаний, в то время, как задача философии заключается в создании ценностей, в непонимании того, что «воля к истине есть воля к власти»<sup>11</sup>. Существует парадокс морального нигилизма, согласно которому отрицание морали возможно только с моральной точки зрения и потому неизбежно является формой ее утверждения. В случае Ницше также отрицание морали осуществляется во имя возвышения человека, т.е., более высокой морали. Утопия сверхчеловека вполне может быть интерпретирована как сверхэтическая перспектива его учения.

Отрицание морали и этики, обозначенное марксизмом и философией Ницше, хотя и не получило продолжения в предложенной ими радикальной форме, тем не менее задало новое социально-критическое направление этическим исследованиям, актуализировало проблему философского статуса этики и места

<sup>10</sup> См.: История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Академпроект, 2015.

<sup>11</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 336.

этики в рамках философии. Важнейшие достижения в этой области, на мой взгляд, связаны с философией экзистенциализма и аналитическим анализом языка морали. В случае экзистенциализма заслуживает особого внимания то обстоятельство, что в нем, хотя (может, лучше было бы сказать «потому что») он сам исходно этически насыщен и ориентирован, этика не вычленена как особая дисциплина и его основоположники и выдающиеся представители не создали этических трудов, хотя (вот здесь уже «хотя» вполне уместно), кажется, и намеревались сделать это. Многозначительны и не донца в своих возможных теоретических следствиях осмыслены выводы аналитической этики о невозможности научного (родовидового) определения морали, а также о невозможности перехода от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно». Разве это не означает по сути, что добродетель не является знанием и этика не может быть вторичной по отношению к гносеологии?

\* \* \*

Резюмируя краткий историко-этический экскурс, который можно было назвать рассуждением на заданную тему, хочу сказать: этика нуждается в новой теоретической перспективе, в новом осмыслении своего философского статуса. Возможное перспективное направление нового взгляда на этику вполне определенно намечено Михаилом Михайловичем Бахтиным. Говоря о новом взгляде на этику и связывая его с именем Бахтина, я имею в виду совершенно определенную вещь. Вернемся к вопросу: «Что я должен делать?». Этика, как видно даже из нашего краткого экскурса, на самом деле отвечала не на этот вопрос, не на вопрос, что я должен делать, а на другой, сугубо абстрактный вопрос, что человек должен делать (в чем вообще состоит моральный долг). Этика забывала о я, об этом личном местоимении в единственном числе, переводила его в безличную форму человека вообще. Она хотела быть наукой, объективировать мораль, выявить ее закономерности, сформулировать и обосновать нормы, подвести общий знаменатель под человеческие мотивы и действия. И пользовалась соответственно научными методами. Этика рассуждала в третьем лице. Но вопрос-то был не об этом, не о том, что такое долг и как должны поступать хорошие люди, а о том, что должен делать я? Я в единственности и конкретности своего существования, со своим собственным именем, местом в мире, своей историей, своей абсолютной незаменимостью. Вопрос этот является запросом на этику

в первом лице. А для такой этики у науки нет методов, она может быть только философской. Принципиальная новизна подхода Бахтина состоит в том, что он о морали и по форме и по существу говорит от первого лица.

Свою философию Бахтин изложил в трактате «К философии поступка»<sup>12</sup>, а также в примыкающем к нему труде «Автор и герой в эстетической деятельности»<sup>13</sup>. Поступок является основной категорией в его системе взглядов. В контексте того принципиально нового взгляда на философию морали, который развивает Бахтин, существенным является вот какой момент. Бахтин смотрит на поступок не из вне, не как объективный наблюдатель, который может описать его как нечто данное. Он смотрит на него изнутри, берет его не в объективированном содержательном итоге, а в исходном субъективном генезисе. Он не только не забывает, что поступок впервые создается действующим индивидом, он этим только в своем анализе и интересуется.

Поступок (это его исходный, базисный тезис) развернут в две противоположные стороны: с одной стороны, в мир культуры, который задает, определяет содержание поступка, его смысл, с другой стороны, в самого действующего индивида, который ответственен за бытие поступка, за факт поступка, за его существование в этом мире. И получается, что любой поступок, каким бы он ни был, о чем бы ни шла речь, оказывается и частью мира внешнего, и порождением живого индивида. При этом, по Бахтину, поступок — это не то, что обычно считается поступком в отличие от мотива, намерения и что может быть помещено в синонимичный ряд таких слов, как действие, дело. Все есть поступок — чувства, мысль, дело. И слово. И взгляд. И сама жизнь. Т.е., поступок есть выражение, элементарная основа, базовая единица активности человека во всех ее сознательных формах. За бытие поступка, за сам его факт бытия отвечает нравственность. Нравственная ответственность и есть ответственность за сам факт поступка, за его бытие, не за его содержание, смысл, а именно, за бытие. Она есть ответственность за то, совершен поступок или не совершен. Это зависит только, исключительно от того, кто его совершает, от конкретного живого индивида. Содержание поступка зависит не от него, оно предметно, задается миром. Поскольку (или так как) каждый поступок,

<sup>12</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7—68.

<sup>13</sup> Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 69—263.

каким бы он не был, о чем бы ни шла речь, имеет двоякую (двустороннюю) ориентированность, и поскольку он одним концом обращен (включен), говоря более конкретно, уходит корнями в самого субъекта, поскольку, следовательно, любой поступок есть порождение живого индивида, то мир моральных поступков совпадает вообще с миром культуры. Мораль — не какая-то особая часть или стадия в мире человеческой деятельности, она сопричастна всему этому миру изначально и нераздельно. Все поступки, совершаемые человеком (живым индивидом), и те совершаемые им поступки, которые подлежат нравственной ответственности, суть одно и то же множество. Тем самым, мораль является, если пользоваться терминами Спинозы, не модусом субстанции человеческого бытия, а ее атрибутом. При таком понимании само бытие человека оказывается моральным. И это, конечно, задает совершенно другую теоретическую основу, и совершенно другую теоретическую перспективу для того, чтобы этика могла выполнять свою миссию в качестве философии морали и смогла ответить, на вопрос: что я должен делать.

Разумеется (и это также существенно для понимания учения Бахтина), нравственная ответственность никогда не существует сама по себе. Она всегда, поскольку есть только первая (одна из двух), но не единственная сторона поступка, т.е., не весь поступок, неразрывно связана со специальной ответственностью, которая представляет собой ответственность за другую сторону (аспект) поступка, — за его содержание, смысл. Более того, сама специальная ответственность является как бы специализированным случаем нравственной ответственности. Важно подчеркнуть: поступок, развернутый в противоположные стороны — в индивида (субъекта), который совершает поступок и ответственен за его бытие, и во внешний объективированный мир, в котором совершается поступок и который определяет его содержание, предметное наполнение, — не может сложиться в целое, обрести единый план, если двигаться от содержания, от объективной возможности и необходимости поступка. Из закона, из нормы, из обязанности, которые задают общие параметры действия, не вытекает, что должен делать я в единственности своего положения. Из понятия вещи не вытекает ее бытие, из нормы не вытекает поступок, что признавал даже такой адепт нравственного закона, как Кант, говоря, что, возможно, никогда и никто в мире не совершал поступок ради долга. Поступок обретает единый план, если двигаться от я, от субъекта, который совершает поступок, дает ему жизнь и не может не совер-

шать, ибо у него нет алиби в бытии, и он, как выражается Бахтин, должен долженствовать. Весь вопрос заключается в том, что я буду делать, но что бы я ни делал, это будет мое дело, моя связь с миром, моя ответственность за поступок, и за его факт и за его содержание. Но это уже начало другого более конкретного разговора о самой теоретической конструкции Бахтина. Мне хотелось только подчеркнуть, что эта философия предлагает нам другую теоретическую основу для этики, которую можно назвать философской этикой, этикой от первого лица и которая радикально отличается от классических этических учений своим пониманием морали как базиса человеческого существования.

## Литература

- Аврелий Марк Антонин.* Размышления. М.: Наука, 1985.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7—68.
- Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности. // Бахтин М.М. Соч. В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 69—263.
- Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297—422.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
- История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Академпроект, 2015.
- Кант И.* Основы метафизики нравов // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 219—310.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд.. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 1—4.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 7—544.
- Мораль. Многообразие понятий и смыслов / Отв. ред., сост. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990.
- Секст Эмпирик.* Против ученых // Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.